

**HERNANI PEREIRA DOS SANTOS**

**A TEORIA DA INTENCIONALIDADE NAS OBRAS DE HUSSERL E DE  
GURWITSCH:**

**Entre fenomenologia transcendental e Psicologia da Gestalt**

**ASSIS**

**2015**

**HERNANI PEREIRA DOS SANTOS**

**A TEORIA DA INTENCIONALIDADE NAS OBRAS DE HUSSERL E DE  
GURWITSCH:  
Entre fenomenologia transcendental e Psicologia da Gestalt <sup>1</sup>**

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em Psicologia (Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade)

Orientador(a): Danilo Saretta Verissimo

**ASSIS  
2015**

---

<sup>1</sup> Projeto financiado pela CAPES e pela FAPESP (processo 2013/13035-7).

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Biblioteca da F.C.L. – Assis – Unesp

S237t Santos, Hernani Pereira dos.  
A teoria da intencionalidade nas obras de Husserl e de Gurwitsch: entre fenomenologia transcendental e psicologia da Gestalt / Hernani Pereira dos Santos. Assis, 2015.  
268 f.

Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista.  
Orientador: Dr. Danilo Saretta Verissimo

1. Atenção. 2. Fenomenologia. 3. Intencionalidade (Filosofia). 4. Gestaltismo. 5. Psicologia – História – Séc. XX.  
I. Título.

CDD 150.19

SANTOS, Hernani Pereira dos. **A teoria da intencionalidade nas obras de Husserl e de Gurwitsch: entre fenomenologia transcendental e Psicologia da Gestalt.** 2015. 268f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2015.

## RESUMO

Nosso objetivo é analisar a teoria da intencionalidade de Edmund Husserl, tal como se encontra em seu texto de 1913, “*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*”, e, paralelamente, a teoria da intencionalidade de Aron Gurwitsch, formulada em sua tese de doutoramento, de 1929, intitulada “*Fenomenologia da temática e do eu puro*”. Destacamos, por um lado, o método utilizado pelos dois autores para estabelecerem as suas teorias e, por outro lado, os conteúdos específicos de cada uma delas. A pesquisa busca contribuir para a elucidação do papel de Husserl e de Gurwitsch na história da psicologia e da filosofia, para a clarificação das relações possíveis entre fenomenologia transcendental e psicologia empírica e para uma compreensão mais adequada da psicologia fenomenológica que pode ser desenvolvida a partir da teoria da intencionalidade e da fenomenologia constitutiva. O trabalho tem início com uma contextualização histórica e lógica da problemática relacionada aos conceitos de intencionalidade e de descrição psicológica, tendo como ponto de partida a obra de Franz Brentano. Na sequência, o primeiro capítulo apresenta a teoria da redução fenomenológica de Husserl e a sua motivação cartesiana. O segundo capítulo consiste em uma série de análises e descrições sobre a consciência pura e transcendental. O terceiro capítulo consiste em uma apresentação da hipótese de constância, de sua derrogação pela Psicologia da Gestalt e da analogia, feita por Gurwitsch, entre esta e a redução fenomenológica. O quarto capítulo consiste em uma apresentação dos aspectos estruturais da teoria da intencionalidade de Gurwitsch. O quinto capítulo lida com a teoria de Gurwitsch sobre a atenção. O sexto capítulo, por fim, apresenta os principais problemas que Gurwitsch enxerga na “concepção egológica da consciência” e as principais contribuições de sua “concepção não-egológica da consciência”. Nas considerações finais, sugerimos que nossa pesquisa pode ser interpretada como uma ilustração da tese de que fenomenologia transcendental e psicologia estão entrelaçadas entre si desde o início, apesar de possuírem tarefas cognitivas distintas. Consideramos as análises de Gurwitsch como um aprofundamento da fenomenologia constitutiva de Husserl e como uma via crítica e alternativa à via cartesiana adotada por este último em seu texto de 1913. Entendemos, com isso, que, por um lado, a psicologia possui um profundo valor epistemológico, desde que suas teorias sejam metodicamente e sistematicamente desenvolvidas, e que, por outro lado, o desenvolvimento metódico e sistemático das teorias psicológicas significa que determinados critérios devem ser satisfeitos e que nem toda teoria psicológica pode, *per se*, ter um desdobramento filosófico frutífero. Por fim, como o caminho percorrido por nossa pesquisa seguiu a direção das análises de Husserl e de Gurwitsch nos textos citados, passando-se da psicologia para a fenomenologia, da atitude natural à atitude fenomenológica, em um grau crescente de purificação, indicamos o caminho inverso como rota de pesquisa futura: a problemática a respeito de uma investigação detalhada da nova concepção de intencionalidade no interior da atitude natural, sobretudo em confronto com os problemas emergentes das pesquisas contemporâneas em psicologia e ciências cognitivas.

**Palavras-chave:** Atenção; Fenomenologia; História da Psicologia – Século XX; Intencionalidade; Psicologia da Gestalt.

SANTOS, Hernani Pereira dos. **The theory of intentionality in the works of Husserl and Gurwitsch: between transcendental phenomenology and Gestalt Psychology.** 2015. 268f. Dissertação (Mestrado em Psicologia). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2015.

### ABSTRACT

Our goal is to analyze Edmund Husserl's theory of intentionality, as found in his 1913 text, "Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy", and, in parallel, Aron Gurwitsch's theory of intentionality, as formulated in his doctoral thesis, from 1929, entitled "Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego". We emphasize, on the one hand, the method used by the authors in order to establish their theories, and, on the other hand, the specific contents of each theory. The research aims to contribute to the elucidation of the role of Husserl and Gurwitsch in the history of psychology and philosophy, to the clarification of the possible relations between transcendental phenomenology and empirical psychology, and to provide a better understanding of phenomenological psychology, which can be developed from the theory of intentionality and from constitutive phenomenology. The dissertation begins with providing a historical and logical background for the problems related to the concepts of intentionality and psychological description, taking as depart the work of Franz Brentano. The first chapter introduces Husserl's theory of phenomenological reduction and his Cartesian motivation. The second chapter consists of a series of analyzes and descriptions of pure and transcendental consciousness. The third chapter consists of a presentation of the constancy hypothesis, of its rejection by Gestalt psychology and, then, of the analogy made by Gurwitsch between this rejection and phenomenological reduction. The fourth chapter consists of a presentation of the structural aspects of Gurwitsch's theory of intentionality. The fifth chapter deals with Gurwitsch's theory of attention. Finally, the sixth chapter presents the main problems which Gurwitsch sees in the "egological conception of consciousness" and the main contributions of his "non-egological conception of consciousness". In the concluding remarks, we suggest that our research could be interpreted as an illustration of the thesis that transcendental phenomenology and psychology are intertwined with each other from the beginning, although they have different cognitive tasks. We consider the analysis of Gurwitsch as a deepening of Husserl's constitutive phenomenology and as a critical and alternative pathway to the Cartesian way adopted by Husserl in his text from 1913. We understand, therefore, on the one hand, that psychology has a profound epistemological value, since its theories are methodically and systematically developed, and, on the other hand, that the methodical and systematic development of psychological theories means that certain criteria must be met and that not all psychological theory may in itself entails a fruitful philosophical development. And, finally, as the path adopted in our research followed the direction of the analysis of Husserl and Gurwitsch in their texts, moving from psychology towards phenomenology, from the natural attitude towards phenomenological attitude, in an increasing degree of purification, we indicate the reverse pathway as a route of future research: the problem regarding a detailed investigation of the new conception of intentionality within natural attitude, especially in confrontation with the emerging problems of contemporary research in psychology and cognitive sciences.

**Keywords:** Attention; Gestalt Psychology; History of Psychology – XX Century; Intentionality; Phenomenology.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelas bolsas concedidas, sem as quais a realização desta pesquisa não teria sido possível.

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia e à Seção Técnica de Pós-Graduação da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Assis, pelo apoio acadêmico e institucional.

Aos funcionários da Biblioteca da mesma universidade, por toda a ajuda na confecção dos exemplares.

Aos professores que compuseram a banca e contribuíram enormemente para o alcance da forma atual deste trabalho, professor Dr. Sávio Passafaro Peres e professora Dra. Elizabeth Piemonte Constantino, pela generosidade e pela crítica.

Ao meu orientador, professor Dr. Danilo Saretta Verissimo, por toda generosidade e acolhimento e por toda dedicação e diálogo no decorrer dos últimos dois anos.

Aos amigos Pedro e Lucas, por fazerem de Assis um lugar mais familiar e divertido, pelas conversas e ideias, mas, sobretudo, pelo *tic-tac-toe* quântico.

A todos os demais colegas do grupo de pesquisa e da pós-graduação, que fizeram esta jornada ser menos solitária e monológica.

Aos meus pais e familiares, sem os quais eu não poderia sequer sonhar estar onde estou e ser quem eu sou.

E, sobretudo, à minha querida esposa, Débora, por me fazer não desistir nos momentos mais difíceis, por dar sempre o aconchego amoroso de seus braços e por poder me fazer ver sempre mais longe e com mais clareza. Sem os seus cuidados, eu não poderia ter finalizado este trabalho.

Como não poderia ser diferente, também incluo, dentre os meus agradecimentos, os meus mais sinceros pedidos de desculpas por não ter podido estar tão perto quanto queria das pessoas a quem amo e com quem me importo, sobretudo de minha esposa, enquanto estive submerso em minhas ocupações. Peço desculpas, também, a todos aqueles que eu não pude nomear, pois os nomes são sempre muitos e, frequentemente, a minha memória não ajuda, mas que, também, contribuíram de alguma forma para este trabalho. A todos, os meus genuínos e mais profundos agradecimentos e pedidos de desculpas.

## SUMÁRIO

|   | Página |
|---|--------|
| <b>Introdução</b> .....   | 12     |
| <b>Prolegômenos</b> .....   | 15     |
| 1. A psicologia empírica de Brentano .....  | 15     |
| a) A interpretação dos fenômenos psíquicos<br>como psicofísicos .....                   | 16     |
| b) A percepção interna .....  | 17     |
| c) Os fenômenos psíquicos .....   | 21     |
| d) A intencionalidade .....   | 22     |
| e) Psicologia descritiva e psicologia genética .....                                    | 24     |
| f) Significado geral da psicologia de Brentano .....                                    | 26     |
| 2. A problemática da “ <i>Gestalt</i> ” .....   | 28     |
| a) As “qualidades de forma” ( <i>Gestaltqualitäten</i> ) .....                          | 29     |
| b) Os “momentos figurais” ( <i>Figurale Momente</i> ) .....                             | 33     |
| c) A fenomenologia experimental de Stumpf .....   | 35     |
| d) Significado geral da “teoria da <i>Gestalt</i> ” .....                               | 37     |
| 3. A fenomenologia de Edmund Husserl .....  | 39     |
| a) A lógica pura .....  | 39     |
| b) Os problemas a respeito do ideal .....   | 41     |
| c) A guinada transcendental .....   | 44     |
| <b>1 A atitude fenomenológica</b> .....   | 46     |
| 1.1. A atitude natural .....  | 49     |
| a) A experiência natural .....  | 49     |
| b) A crença na existência .....   | 51     |
| c) A problemática da tese natural .....   | 53     |
| 1.2. A redução fenomenológica .....   | 55     |
| 1.2.1. A reflexão psicológica .....   | 55     |
| a) Ponto de partida natural .....   | 56     |
| b) A “psique” e a <i>epoché</i> psicológica .....                                       | 57     |
| c) A vivência como tema da reflexão<br>psicológica .....                                | 59     |
| d) O modo de doação das vivências .....   | 60     |
| 1.2.2. A redução eidética .....   | 62     |
| a) Indivíduo e essência .....   | 62     |
| b) A variação livremente imaginativa .....  | 66     |
| c) Preenchimento intuitivo das essências .....  | 67     |
| d) Teoria geral da ciência .....  | 68     |
| e) Fenomenologia como ciência eidética<br>reduzida .....                                | 69     |
| 1.2.3. A redução transcendental .....   | 71     |
| a) O “ensaio de dúvida” no sentido cartesiano e<br>a “colocação entre parênteses” ..... | 72     |
| b) O problema da auto-observação .....  | 76     |

|  |            |
|--|------------|
| c) A reflexão transcendental   | 78         |
| d) A consciência transcendental                                      | 82         |
| <b>2 A analítica da consciência pura e transcendental</b>            | <b>88</b>  |
| 2.1. A intencionalidade  | 88         |
| a) Intenção como relação entre ato e objeto                          | 89         |
| b) Intenção e atenção  | 91         |
| 2.2. Eu puro   | 93         |
| a) A tese kantiana de Natorp   | 93         |
| b) As duas teorias de Husserl  | 94         |
| 2.3. A temporalidade imanente da consciência                         | 97         |
| a) Desligamento do tempo objetivo                                    | 98         |
| b) A estrutura temporal da vivência                                  | 98         |
| c) O sistema de vivências  | 100        |
| d) Contra o idealismo psicologista                                   | 101        |
| 2.4. Matéria e forma ( <i>hylē-morphē</i> )                          | 102        |
| a) Estofamento material e função animadora                           | 103        |
| b) Função de exibição  | 105        |
| c) Fisicalismo e sensualismo   | 106        |
| 2.5. Noese e noema   | 109        |
| a) “ <i>Nous</i> ”   | 110        |
| b) A redução fenomenológica como modo de acesso ao noema             | 111        |
| c) A transcendência do noema   | 113        |
| d) Camada central do noema   | 115        |
| e) Camada periférica do noema  | 117        |
| f) Posicionalidade tética  | 119        |
| 2.6. Doação de sentido   | 120        |
| <b>3 O significado fenomenológico da Psicologia da Gestalt</b>       | <b>123</b> |
| 3.1. A hipótese de constância  | 125        |
| 3.2. A derivação da hipótese de constância                           | 134        |
| 3.3. O conceito de “ <i>Gestalt</i> ”                                | 141        |
| 3.4. Analogia com a redução fenomenológica                           | 149        |
| a) Restrição à esfera descritiva da experiência imediata             | 150        |
| b) Neutralização das construções teóricas                            | 150        |
| c) Colocação entre parênteses da transcendência                      | 152        |
| 3.5. Radicalização do procedimento redutivo da Psicologia da Gestalt | 153        |
| a) Pressuposição da atitude natural                                  | 153        |
| b) Os problemas constitutivos  | 155        |
| <b>4 A teoria do campo da consciência</b>                            | <b>158</b> |
| 4.1. O tema  | 163        |
| a) A estrutura interna do tema                                       | 163        |
| b) Conteúdos fundantes e conteúdos fundados ( <i>hylē-morphē</i> )   | 165        |
| c) O horizonte interno   | 169        |
| 4.2. O campo temático  | 173        |

|   |     |
|---|-----|
| a) O contexto (horizonte externo)   | 174 |
| b) Relevância   | 176 |
| c) A conexão gestáltica entre tema e campo temático                       | 179 |
| d) Proximidade e distância  | 182 |
| 4.3. A margem   | 184 |
| a) “Halo” e “horizonte”   | 185 |
| b) Forma de organização aditiva   | 186 |
| c) A margem e a consciência imanente do tempo                             | 187 |
| d) Outros desdobramentos sobre a margem e a consciência marginal          | 188 |
| <b>5 Problemas funcionais relativos à consciência temática: a atenção</b> | 190 |
| 5.1. Atenção e intencionalidade (o <i>cogito</i> )                        | 192 |
| 5.2. A doutrina tradicional da atenção                                    | 194 |
| 5.3. Crítica da metáfora do “holofote”                                    | 196 |
| 5.4. As três séries de modificações temáticas                             | 198 |
| 5.4.1. Primeira série   | 200 |
| a) Alargamento do campo temático  | 200 |
| b) Estreitamento do campo temático  | 202 |
| c) Clarificação do campo temático   | 203 |
| d) Obscurecimento do campo temático                                       | 205 |
| e) Substituição do contexto   | 205 |
| 5.4.2. Segunda série  | 206 |
| f) Deslocamento parcial do tema   | 207 |
| 5.4.3. Terceira série   | 210 |
| g) Reestruturação do tema   | 210 |
| h) Destacamento   | 211 |
| i) Sintetização   | 214 |
| 5.4.4. Tematização do conteúdo marginal                                   | 217 |
| <b>6 Para uma concepção não-egológica da consciência</b>                  | 221 |
| 6.1. Problemas da concepção egológica da consciência                      | 222 |
| a) “Eu puro” e intenção   | 222 |
| b) A identidade do “eu puro”  | 223 |
| c) A liberdade do “eu puro”   | 224 |
| d) O papel constitutivo do “eu puro”                                      | 224 |
| 6.2. A reflexão e a temporalidade da vida consciente                      | 226 |
| 6.2.1. A estrutura dos atos reflexivos                                    | 226 |
| 6.2.2. A temporalidade da consciência como dado fenomenológico            | 231 |
| 6.2.3. Singularidade e ipseidade do fluxo de consciência                  | 237 |
| 6.3. O eu empírico  | 239 |
| a) Disposições  | 241 |
| b) Ações  | 243 |
| c) Qualidades   | 244 |
| d) O eu empírico como “unidade sintética”                                 | 244 |

|                               |       |     |
|-------------------------------|-------|-----|
| 6.4. A autoconsciência        | ..... | 247 |
| a) A autoconsciência marginal | ..... | 249 |
| b) O <i>cogito</i> tácito     | ..... | 250 |
| <b>Considerações finais</b>   | ..... | 254 |
| <b>Referências</b>            | ..... | 258 |

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

|  | <b>Página</b> |
|--|---------------|
| Figura 1 – Figura de E. Rubin. ....                                    | 127           |
| Figura 2 – Ilusão de Müller-Lyer. ....                                 | 130           |
| Figura 3 – Retângulo. ....   | 142           |
| Figura 4 – Exemplo de “lei da boa forma”. ....                         | 146           |
| Figura 5 – Agrupamentos segundo proximidade e<br>semelhança. ....      | 146           |
| Figura 6 – Agrupamento único segundo<br>proximidade e semelhança. .... | 147           |
| Figura 7 – Círculo “bom”. ....   | 183           |
| Figura 8 – Círculo “ruim”. ....  | 183           |
| Figura 9 – Esquema analítico sobre os atos<br>reflexivos. ....         | 229           |

## Introdução

Um dos componentes essenciais da fenomenologia de Edmund Husserl<sup>2</sup> é, certamente, a sua teoria da intencionalidade. A partir da psicologia descritiva de Brentano<sup>3</sup> (1874/1995), a intencionalidade, enquanto a relação da vida psíquica a um objeto, foi concebida como uma propriedade essencial dos fenômenos psíquicos. Ao longo de suas obras, Husserl, por sua vez, desenvolveu uma concepção própria desta relação e avançou as análises intencionais para além do campo incipiente da psicologia descritiva e em direção a uma filosofia transcendental. Apesar disto, sempre destacou a importância de suas análises para a psicologia. E, em sua obra madura, chegou a sugerir que as análises intencionais da fenomenologia transcendental poderiam ser corretamente desenvolvidas no que ele concebeu como uma “psicologia fenomenológica” (HUSSERL, 2001a; 1927/2001b; 1928/2001c; 1931/1986; 1989).

Aron Gurwitsch<sup>4</sup> também contribuiu com o desenvolvimento da teoria da intencionalidade. Em sua tese de doutoramento, intitulada “*Fenomenologia da temática e do eu puro*”, e publicada em 1929 (GURWITSCH, 1929/2009a), o autor teria desenvolvido tal teoria a partir do estágio em que ela se encontrava presente no texto de Husserl de 1913, “*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*”<sup>5</sup> (HUSSERL, 1913/1976a; 2006). O seu desenvolvimento apoiou-se, particularmente, sobre as teses da teoria da Gestalt da Escola de Berlim. Esta apropriação fenomenológica da Psicologia da Gestalt é a principal inovação de sua teoria da intencionalidade. Por este motivo, pode-se considerar a importância do seu trabalho para a aproximação entre fenomenologia e Psicologia da Gestalt (SPIEGELBERG, 1972, p. 79).

O objetivo do nosso trabalho é, precisamente, o de analisar a teoria da intencionalidade de Husserl tal como está contida em “*Ideias I*” (HUSSERL, 1913/1976a; 2006) e, paralelamente, aquela desenvolvida por Gurwitsch em sua tese de doutoramento (GURWITSCH, 1929/2009a). Com o fim de circunscrever a significação epistemológica de cada teoria, buscamos destacar os métodos utilizados por Husserl e por Gurwitsch para estabelecerem as suas teorias e os conteúdos específicos de cada uma delas.

---

<sup>2</sup> 1859-1938.

<sup>3</sup> 1838-1917.

<sup>4</sup> 1901-1973.

<sup>5</sup> Doravante, “*Ideias I*”.

Tal investigação deve contribuir para elucidar o papel de Husserl e de Gurwitsch na história da psicologia e da filosofia. Pode contribuir, também, para que clarifiquemos as relações possíveis entre fenomenologia transcendental e psicologia empírica na obra dos dois autores. Além disso, pode nos levar a ter uma compreensão mais adequada da psicologia fenomenológica, levando-nos a entender, por exemplo, a afirmação de Husserl em seu “Epílogo” (*Nachwort*) às *Ideias*, segundo a qual “A psicologia pura interna, a genuína psicologia da intencionalidade, [...] demonstra ser, inteiramente, a fenomenologia constitutiva da atitude natural” (HUSSERL, 1989, p. 426), ou a rejeição, por parte do autor, da Psicologia da Gestalt (HUSSERL, 1931/1986; 1989)<sup>6</sup> e, paralelamente, a réplica de Gurwitsch (1932/2009b) em sua defesa<sup>7</sup>.

Intentamos alcançar o nosso objetivo por meio da análise de textos selecionados de ambos os autores. Na primeira parte de nosso trabalho, tomamos “*Ideias I*” (HUSSERL, 1913/1976a; 2006), como ponto de partida de nossa análise. Dele, destacamos, em primeiro lugar, a teoria da redução fenomenológica e, em segundo lugar, a sua descrição da consciência pura como um demonstrativo de sua teoria da intencionalidade. Em uma segunda parte, tomamos o texto de Gurwitsch, “*Fenomenologia da temática e do eu puro*” (1929/2009a). Primeiro, com base em outros textos do autor (GURWITSCH, 1932/2009b; 1936/2009c; 2009d; 1955/2009e; 1934/2009f; 1940/2009g; 2009h), destacamos o papel metodológico da derrogação da “hipótese de constância”, movimento que Gurwitsch coloca em paralelo com a redução fenomenológica. Depois disso, apresentamos os principais pontos da teoria da intencionalidade desenvolvida por Gurwitsch (1929/2009a), também com a ajuda de outros textos (GURWITSCH, 2009h; 1943/2009i; 1941/2009j; 1940/2009k; 1964/2010a; 2010b).

Nosso trabalho se inicia com uma contextualização histórica e lógica da problemática relacionada aos conceitos de intencionalidade e de descrição psicológica, remontando-a a Brentano e, então, passando à Psicologia da Gestalt e à fenomenologia de Husserl. Este é o assunto de nossos *Prolegômenos*.

---

<sup>6</sup> “[...] tanto a psicologia atomística quanto a psicologia da *Gestalt* retêm o sentido e o princípio do ‘naturalismo’ [...] ou ‘sensualismo’ psicológico [...]. Claramente, mesmo a psicologia da intencionalidade de Brentano permanece ligada a esse naturalismo tradicional, ainda que ela tenha acarretado uma reforma por introduzir na psicologia o conceito descritivo de intencionalidade como universal e fundamental.” (HUSSERL, 1931/1989, p. 424).

<sup>7</sup> Em resumo, Gurwitsch (1932/2009b) entende que a Psicologia da Gestalt não consiste em uma “nova teoria” sobre os “dados dos sentidos” (*sense data*), opondo-se à teoria atomística apenas na medida em que estes dados, agora, existiriam apenas como “partes de todos”. Pelo contrário, de acordo com o autor, ela coloca como problema a própria noção de “dados dos sentidos”. Além disso, problematiza, também, a tese clássica da constância perceptiva, segundo a qual toda aparência perceptiva consistiria, em última instância, em elementos correspondentes aos estímulos objetivos, e, por este motivo, revela possuir um significado especial para a pesquisa fenomenológica.

O primeiro capítulo, “A atitude fenomenológica”, consiste na apresentação da teoria da redução fenomenológica desenvolvida por Husserl em *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006) e de sua motivação cartesiana.

O segundo capítulo, “A analítica da consciência pura e transcendental”, consiste na apresentação de uma série de análises e descrições fenomenológicas sobre a consciência pura e transcendental, também conforme *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006).

O terceiro capítulo, “O significado fenomenológico da Psicologia da Gestalt”, consiste em uma apresentação da hipótese de constância, de sua derrogação pela Psicologia da Gestalt e da analogia, feita por Gurwitsch, entre esta e a redução fenomenológica.

O quarto capítulo, “A teoria do campo da consciência”, consiste em uma apresentação do conteúdo positivo dos aspectos estruturais da teoria da intencionalidade de Gurwitsch.

O quinto capítulo, “Problemas funcionais relativos à consciência temática: a atenção”, lida com a teoria de Gurwitsch sobre a atenção enquanto um desenvolvimento do aspecto funcional de sua teoria da intencionalidade.

O sexto e último capítulo, “Para uma concepção não-egológica da consciência”, apresenta os principais problemas que Gurwitsch enxerga no que entende como “concepção egológica da consciência” e as principais contribuições de sua concepção não-egológica.

## Prolegômenos

A análise das diferenças de posicionamento teórico de Husserl e de Gurwitsch a respeito da intencionalidade requer a formulação de uma breve contextualização histórica da obra dos dois autores e de alguns dos conceitos e problemas fundamentais referentes ao tema em questão. O objetivo destes prolegômenos é, justamente, o de fornecer ao leitor subsídios para a leitura das próximas análises com base nestas exigências.

É possível considerar a existência de uma raiz comum entre a fenomenologia desenvolvida por Husserl e a Psicologia da Gestalt da Escola de Berlim, a partir da qual Gurwitsch desenvolve a sua concepção particular de intencionalidade. E esta raiz revela ser, precisamente, a psicologia descritiva de Brentano. É o que lemos nos seguintes comentários:

[...] a clássica fenomenologia husserliana e a teoria da Gestalt podem ser descritas, historicamente, como duas correntes seguindo direções diferentes – metodologicamente e tematicamente – a partir da nascente da filosofia da mente de Brentano (HEINÄMAA, 2009, p. 272).

A psicologia da Gestalt foi, em grande parte, resultado da psicologia do ato e da obra pré-transcendental de Husserl (THINES, 1978, p. 91).

Desta forma, nossa contextualização histórica e lógica deve começar pela psicologia descritiva de Brentano e, depois, considerar alguns dos problemas fundamentais que deram origem às pesquisas da Psicologia da *Gestalt* e da fenomenologia de Husserl. Nossos eixos devem ser, pois, os conceitos de intencionalidade e de descrição psicológica<sup>8</sup>. Em outros termos, seguimos alguns dos principais problemas na formação histórica da analítica da experiência consciente.

### 1. *A psicologia empírica de Brentano*

Em 1874, Brentano publicava “*Psicologia de um ponto de vista empírico*” (BRENTANO, 1874/1995). Nesta obra, defendia uma concepção de psicologia que não se alinhava, estritamente, com as alternativas disponíveis à época, como as de W. Wundt<sup>9</sup>, G. Fechner<sup>10</sup>, E. H. Weber<sup>11</sup> e H. Helmholtz<sup>12</sup>. A sua principal influência seria Aristóteles, mas,

<sup>8</sup> Apesar de a teoria dos todos e das partes (mereologia) também poder desempenhar o papel de eixo interpretativo para compreender estas ligações lógicas e históricas, além de ser um conteúdo importante da “ontologia da mente” de Brentano, deixamo-la de lado por estar fora de nosso escopo. Remetemos o leitor ao trabalho de Heinämaa (2009) que segue, justamente, esta linha de argumentação.

<sup>9</sup> 1832-1920.

<sup>10</sup> 1801-1887.

também, John Stuart Mill e Auguste Comte (GILSON, 1955). A concepção de psicologia defendida pelo autor foi por ele nomeada como “*empírica*”, mas não para indicar compromisso com a psicologia experimental em ascensão. Pelo contrário, o ponto de partida desta obra era a denúncia do pressuposto da psicofísica, alicerce de grande parte da psicologia experimental da época, segundo o qual o fenômeno psíquico não possuiria qualquer autonomia em face do fenômeno fisiológico, ou físico, de modo que a própria psicologia deveria repousar sobre a fisiologia. Assim, o “ponto de vista empírico” defendido por Brentano (1887/1995) consistia, sobretudo, em tomar por base a *experiência* contra todos os pressupostos. É o que afirma o autor no prefácio de seu livro: “O meu ponto de vista psicológico é empírico; a experiência sozinha é considerada como meu mestre” (BRENTANO, 1874/1995, p. xxv). Mas, o conceito de experiência de Brentano é muito mais amplo do que o conceito empirista e, sobretudo, fisicalista. Na verdade, o seu texto de 1874 se orienta por uma crítica da concepção fisicalista e pela afirmação da experiência própria ao psíquico.

a) *A interpretação dos fenômenos psíquicos como psicofísicos*

O problema central com o qual lida a obra de Brentano é, portanto, a interpretação dos fenômenos psíquicos como psicofísicos. A concepção dos fenômenos psíquicos defendida pela psicofísica é entendida por Brentano como um desvio da própria experiência, visto que, ao entender-se o fenômeno psicofísico meramente como uma manifestação física, a psicofísica teria perdido de vista aquilo que caracterizaria a essência do fenômeno psíquico e, por conseguinte, a tarefa própria da psicologia. De acordo com o autor, os procedimentos da psicofísica, especialmente com base na “lei psicofísica” (a “lei de Weber-Fechner”, que assevera a relação entre a magnitude física de um estímulo qualquer e a intensidade do estímulo tal como é percebida), eram capazes de medir apenas a intensidade da cor ou do som, mas, na medida em que se mantinham no domínio dos fenômenos físicos, não podiam dizer nada a respeito do que é propriamente psíquico na percepção da cor ou do som. Para Brentano (1874/1995), no entanto, o som é diferente do ato de ouvir e a cor é diferente do ato de ver, porque, enquanto som e cor são meramente físicos, ouvir e ver são atos psíquicos. Isto demonstra que a psicologia é irredutível à fisiologia.

Além disso, as tentativas de A. Horwicz (1831-1894) e H. Maudsley (1835-1918) (*apud* BRENTANO, 1874/1995) em explicar os fenômenos psíquicos exclusivamente a partir

---

<sup>11</sup> 1795-1878.

<sup>12</sup> 1821-1894.

de processos e mecanismos neurofisiológicos representavam um claro abandono, por parte dos neurologistas, da tentativa de definir e de classificar os fenômenos psíquicos. Desta perspectiva, as múltiplas propriedades psíquicas corresponderiam a uma *matéria única*, a saber, a matéria nervosa. Além de esta tentativa de fundação da psicologia na fisiologia ser uma impossibilidade, a tarefa mais fundamental de descrever e classificar os fenômenos psíquicos se mostrava abandonada. Os mesmos nervos seriam, desde esta perspectiva, responsáveis por transmitir, simultaneamente, sensações psiquicamente distintas – por exemplo, uma sensação agradável ao ver uma cor e uma vivacidade excessiva que se torna, por isso, dolorosa – e, também, alguns centros nervosos interviriam no pensamento e na vontade, ao mesmo tempo (LECLERCQ, 2012, p. 130). Mas, dado isso, como compreender o número e as propriedades das faculdades psíquicas diversas? Esta é a anomalia crucial de um programa de psicologia totalmente fundamentado na neurofisiologia. Contra ela, Brentano fornece uma resposta positiva: *é necessário que uma teoria descritiva anteceda qualquer teoria explicativa*; é necessário descrever as funções psíquicas antes mesmo de explicar o seu papel nas diversas atividades, no conhecer, no julgar, seja este, por exemplo, moral ou estético, no sentir e no desejar.

Enfim, para Brentano (1874/1995), a neurofisiologia seria incapaz de fornecer as bases adequadas para a psicologia e, por extensão de seu significado filosófico, para a filosofia, especialmente para a teoria do conhecimento. Dado isto, a significação gnosiológica (ou mesmo axiológica) deve advir de outra parte. Antes de fornecer as bases para uma gnosiologia adequada, a neurofisiologia requer uma gnosiologia que a torne compreensível. Então, se, para Helmholtz, a fisiologia dos processos sensoriais deveria fundamentar, epistemologicamente, a filosofia no geral e, especialmente, a teoria do conhecimento e o método científico (MOULINES, 1981), para Brentano (1874/1995), pelo contrário, esta fundamentação cabe à própria “psicologia empírica”. A psicologia forneceria, em última instância, o fundamento das disciplinas filosóficas (sobretudo, da teoria do conhecimento, da lógica e da axiologia) através da descrição e da classificação dos fenômenos psíquicos.

#### *b) A percepção interna*

Para Brentano (1874/1995), a descrição dos fenômenos psíquicos deve preceder qualquer tentativa de compreender a sua gênese, isto é, de explicá-los com base na observação (cf. GILSON, 1955, p. 74). O trabalho descritivo se norteia pela *experiência interna*. A experiência interna fornece, de acordo com Brentano (1874/1995), “apresentações” (isto é, fenômenos) que são imediatas e evidentes, indubitáveis, ao passo que a experiência externa

fornece apenas “signos de algo real” (BRENTANO, 1874/1995, p. 14), quer dizer, objetos mediados pelo conhecimento causal e indutivo e que são, por isto, hipotéticos. Isto não significa afirmar, como Mach (1886), que o objeto da experiência externa não exista. Diferentemente, Brentano (1874/1995) afirma apenas a existência relativa ou hipotética desta classe de objetos, em face do caráter absoluto das “apresentações”. Por isto, o estudo descritivo deve preceder o estudo explicativo (ou genético).

Com o fim de esclarecer o método psicológico e eliminar as suas antinomias fundamentais, Brentano (1874/1995) distingue, no interior do próprio conceito de experiência, “*percepção interna*” de “*observação interna*”. As antinomias fundamentais do método psicológico residiam, sobretudo, como o vimos, na dificuldade de distinguir os fenômenos físicos dos fenômenos psíquicos e, assim, de estabelecer o estatuto gnosiológico destes últimos. A psicologia da época restringia a definição do fenômeno psíquico às categorias físicas, o que, por conseguinte, reduzia também o seu estatuto ao de um fenômeno físico. Para Brentano (1874/1995), no entanto, *o ato de ouvir não corresponde ao som ouvido*. O fenômeno psíquico não pode ser concebido pelas propriedades dos fenômenos físicos. Por consequência, o método físico, adequado ao estudo dos fenômenos físicos, mostra-se como inadequado para o estudo dos fenômenos psíquicos. A primeira parte de “*Psicologia de um ponto de vista empírico*” (BRENTANO, 1874/1995) consiste, justamente, na elaboração do método fundamental da psicologia.

Brentano (1874/1995) não crê, portanto, que o método da física seja adequado para a psicologia. Porém, isto não significa que ele se comprometa com a postura segundo a qual o procedimento a ser adotado pela psicologia deveria repousar no autoconhecimento, proporcionado pela *observação interna*, isto é, um conhecimento do sujeito de seus próprios estados mentais (uma auto-observação, portanto). A terminologia “*percepção interna*” parece sugerir esta interpretação. De fato, Comte (*apud* BRENTANO, 1874/1995) já havia denunciado o problema envolvido na auto-observação. Para ele, uma observação de tal tipo, interna, é impossível. Isso porque ela requereria uma *divisão* do sujeito observador em, por um lado, aquele que observa e, por outro, aquele que é observado. Por conta disto, o procedimento seria uma impossibilidade e os seus resultados, ilusórios. Isso, de fato, excluiria a psicologia do sistema das ciências por ele proposto; para ele, não haveria ciência da “*organização mental*” (GRECO, 1980, p. 289). A única observação epistemologicamente válida e praticamente realizável, para Comte, não seria senão a “*observação externa*”, “*o estudo experimental dos comportamentos*” (GRECO, 1980, pp. 291-292), o que, contudo, seria uma tarefa da biologia e não exigiria qualquer ciência “original”. De sua parte, Brentano

(1874/1995) concorda com o argumento de Comte de que a “observação interna” (*innere Beobachtung*) é “impossível”, ou, no melhor dos casos, praticamente irrealizável. Em contrapartida, Brentano (1874/1995) distingue da observação interna a “percepção interna” (*innere Wahrnehmung*). Para ele, a percepção interna não é apenas válida, do ponto de vista prático e epistemológico, mas deve ser considerada como o método fundamental da psicologia descritiva. Comte teria, erroneamente, descartado a percepção interna junto com a observação interna e, assim, interpretado mal o seu papel metodológico para a psicologia.

Para Brentano (1874/1995), a percepção interna jamais pode vir a ser confundida com a observação interna (ou “auto-observação”). E reconhece que esta confusão levou a distorções profundas, especialmente no que concerne ao conceito de “percepção interna”. Deste modo, o autor propõe diferenciar “percepção interna” (*innere Wahrnehmung*) de “introspecção” ou “observação interna” (*innere Beobachtung*). Segundo ele, a observação só pode ser dirigida a objetos exteriormente percebidos por meio da *atenção*. É por meio dela que nós apreendemos os objetos externos de maneira adequada e precisa, ao passo que, ao dirigirmos a nossa atenção a um fenômeno como a raiva – o exemplo é de Brentano<sup>13</sup> –, resulta que ele se torna diminuído e o objeto original da observação desaparece. E isto vale para todos os fenômenos psíquicos. Esta impossibilidade é formulada por Brentano (1874/1995), sucintamente, da seguinte maneira: “É uma lei psicológica universalmente válida que nós jamais podemos focar nossa *atenção* em um objeto da percepção interna” (p. 22). Em troca, ele não propõe que o acesso aos processos psíquicos seja impossível e que, por isso, a psicologia deveria depender totalmente da fisiologia, ou, no caso de Comte, da frenologia, para estabelecer leis psicológicas válidas, como o queriam muitos de seus contemporâneos. Para ele, esta posição radical deriva da incompreensão de que observação interna não é, de fato, percepção interna.

A tese de Brentano (1874/1995), pelo contrário, é a de que o acesso aos processos psíquicos só pode dar-se por uma *consciência que acompanha a percepção* de um objeto distinto dela mesma, isto é, um objeto externo. Dito de outro modo, somente enquanto a atenção estiver dirigida a um objeto que não seja a própria consciência é que se pode, de fato, chegar à percepção (*Wahrnehmung*) dos eventos conscientes, porque são os processos

<sup>13</sup> No entanto, uma ideia similar – de que a introspecção modificaria os “estados” da consciência – foi utilizada por Kant como argumento para afirmar a impossibilidade de a psicologia empírica alcançar o “estatuto de ciência” (HATFIELD, 1992, p. 217). Posteriormente, este argumento seria retomado por Comte com o mesmo propósito (GRECO, 1980). Além desse, Comte observaria, também, o argumento kantiano, elaborado na *Crítica da Razão Pura*, quanto à impossibilidade da psicologia racional (*psychologia rationalis*), de C. Wolff (1679-1754), segundo o qual esta última se assentaria em um “conceito sem intuição” (GRECO, 1980, p. 290). Com efeito, isto tudo está na base da rejeição da “observação interna” como método da psicologia por Comte, já citada anteriormente.

conscientes dirigidos a esse objeto externo que nos informam, retrospectivamente, sobre a atividade da consciência. De acordo com esta formulação, a consciência teria um “*objeto primário*”, que estaria no centro da atenção do sujeito, e um “*objeto secundário*”, que seria percebido de maneira concomitante ao objeto atencionado. A *percepção interna* é a consciência do objeto secundário. Simons (1995) define-a, ainda, como uma “consciência (*awareness*) incidental de todos os meus fenômenos mentais concorrentemente ao estar consciente (*being aware*) de seus objetos” (SIMONS, 1995, p. xv). Nos termos de hoje, poderíamos falar de uma “autoconsciência pré-reflexiva”<sup>14</sup>. É neste sentido que podemos compreender o que afirma o próprio Brentano (1874/1995):

É apenas enquanto a nossa atenção estiver dirigida a um objeto diferente que nós podemos perceber, incidentalmente, os processos mentais que são dirigidos a este objeto. Assim, a observação de fenômenos físicos na percepção externa, enquanto nos oferece uma base para o conhecimento da natureza, pode, ao mesmo tempo, vir a ser um meio de se obter conhecimento do psíquico [*psychischer Erkenntnis*]. De fato, o direcionamento da atenção aos fenômenos físicos na fantasia [*in der Phantasie*] é, senão a única fonte de nosso conhecimento das leis psíquicas, ao menos a sua fonte imediata e principal. (BRENTANO, 1874/1995, p. 22).

Segundo a teoria de Brentano (1874/1995), os objetos primários são correlativos à experiência *externa* e são, por isto, *fenômenos físicos*, ao passo que os objetos secundários são correlativos à experiência *interna* e são, por isto, propriamente, *fenômenos psíquicos*. Esta distinção fica clara, no contexto da teoria, se retomarmos a distinção entre o *som* (puro e simples) e o *ato de ouvir*. De acordo com Brentano (1874/1995), minha percepção auditiva (isto é, o *ato de ouvir*) é sempre percepção *do som*, quer dizer, do fenômeno físico, que me é dado como objeto da atenção, isto é, da percepção externa. Paralelamente, o ato de ouvir é um fenômeno psíquico e ele nunca me é dado como objeto da atenção, mas somente como um dado concomitante à minha percepção do som. A consciência que tenho do fenômeno psíquico é, neste sentido, somente secundária, concomitante.

Mas, para Brentano (1874/1995), apenas os fenômenos psíquicos são “infalíveis” e “imediatos”. Isso porque, de acordo com o autor, somente eles possuem “existência intencional e genuína [*der intentionalen aich eine wirkliche Existenz*]” (p. 70). Segundo a sua concepção de intencionalidade, que analisaremos adiante, somente os fenômenos psíquicos *contêm* o algo que aparece *neles*, de modo que a evidência deste algo que aparece já está contida na própria aparição. Os objetos da percepção externa são, neste sentido, sempre dados

<sup>14</sup> Voltaremos a este assunto, com referência especial à formulação de Gurwitsch, no capítulo 6.

como fenômenos separados entre si, de modo que necessitam de uma ligação externa. A hipótese desempenha, pois, esse papel de explicar ocorrências separadas entre si e que indicam algo real por meio da experiência sensorial. Por exemplo, Brentano entende que experiências sensoriais normais e puras, como a sensação de calor, luminosidade, de lugar, de som, de movimento, fornecem indícios de fenômenos reais, existentes, mesmo que não haja uma evidência imediata desta existência. A ciência da natureza deve começar, justamente, por estes indícios fornecidos pela experiência sensível para, então, explicar – isto é, construir modelos hipotéticos – a própria realidade (cf. GILSON, 1955, p. 21).

c) *Os fenômenos psíquicos*

Se a primeira parte de “*Psicologia de um ponto de vista empírico*” (BRENTANO, 1874/1995) consiste na determinação do método psicológico fundamental, a primeira tarefa da segunda parte deste livro não é senão a de distinguir os fenômenos propriamente psíquicos de todos os fenômenos físicos. Antes de proceder a uma exemplificação do que constitui cada classe de fenômenos, Brentano (1874/1995) dá uma definição geral do que entende por fenômeno psíquico: “Cada ideia ou apresentação [*Vorstellung*] de sensação ou de imaginação é um exemplo de fenômeno psíquico” (BRENTANO, 1874/1995, p. 60). Disso, o autor apresenta uma definição muito importante do próprio ato de apresentação: “Por apresentação [*Vorstellung*] eu entendo, aqui, não aquilo que é apresentado [*das was vorgestellt wird*], mas, antes, o ato de apresentação [*den Act des Vorstellens*]” (BRENTANO, 1874/1995, p. 60). E, então, exemplifica: “[...] ouvir um som, ver um objeto colorido, sentir-se aquecido ou gélido, como também estados similares de imaginação, são exemplos do que eu entendo por este termo” (BRENTANO, 1874/1995, p. 60), isto é, por “ato de apresentação”. Há uma série de outros exemplos que se enquadram na categoria de fenômenos psíquicos: pensar um conceito, julgar, lembrar, ter expectativa, fazer inferência, ter convicção ou opinião, duvidar, alegrar-se, temer, desesperar-se, enfurecer-se etc. Os fenômenos físicos, diferentemente, podem ser, simplesmente, uma cor, uma figura, uma superfície que eu vejo, o calor ou o frio etc., e coisas similares que aparecem pela imaginação.

Esta diferença permite a Brentano (1874/1995) classificar as diferentes classes de fenômenos psíquicos e compreender a sua forma de organização. Assim, entende que um fato fundamental da vida psíquica consiste em que as *apresentações* (*Vorstellungen*) designam a classe mais fundamental de fenômenos psíquicos, porque, sem a apresentação, nada pode ser julgado, desejado, temido ou esperado, ou mesmo pensado. As apresentações se referem, pois, à unidade psíquica que contém o próprio objeto que aparece para a consciência. As demais

classes de fenômenos psíquicos estariam *fundadas* sobre as apresentações. As outras classes são, precisamente, o “juízo” (*Urteil*) e o “movimento afetivo” (*Gemütsbewegung*)<sup>15</sup>. Assim, aquilo que se apresenta como tal pode ser afetivamente valorado como positivo ou negativo e ajuizado como verdadeiro ou falso, etc. Mesmo que um fenômeno físico acompanhe a apresentação, no caso da estimulação sensorial ou do acompanhamento de um fenômeno nervoso, a apresentação é, ainda, diferente dele; enquanto unidade qualitativa, é por meio dela que o fenômeno físico se torna consciente. As “apresentações” (*Vorstellungen*) formam, por assim dizer, os “tijolos” da vida psíquica.

#### d) *A intencionalidade*

A tese mais fundamental da psicologia descritiva de Brentano não é senão a de que todo *ato de apresentação* (todo ato pelo qual um objeto é tornado consciente) está vinculado a um objeto. Nos termos de Brentano, todo fenômeno psíquico tem “direção a um objeto (que não deve ser entendido, aqui, como uma realidade [*Realität*])” (BRENTANO, 1874/1995, p. 68). Esta seria, para ele, a propriedade essencial dos fenômenos psíquicos. Ela serviria para distingui-los, como critério positivo, de todos os fenômenos físicos. Embora Brentano não tenha utilizado o termo como substantivo, mas apenas como adjetivo, a referida propriedade ficou conhecida, posteriormente, como “intencionalidade” (*Intentionalität*). A concepção de Brentano sobre a intencionalidade remonta à tradição aristotélica e, particularmente, à escolástica, sobretudo com Anselmo e Gaunilo (cf. MORAN, 2013).

Brentano (1874/1995) define esta propriedade na seguinte passagem de “*Psicologia de um ponto de vista empírico*”:

Todo fenômeno mental é caracterizado pelo que os Escolásticos da Idade Média chamaram de inexistência intencional [*intentionale Inexistenz*] (ou mental) de um objeto, e o que nós podemos chamar, ainda que não de forma totalmente inequívoca, de referência a um conteúdo, direção a um objeto (o que aqui não deve ser aqui entendido como realidade [*Realität*]), ou objetividade imanente [*immanente Gegenständlichkeit*]. Todo fenômeno mental inclui algo como objeto nele mesmo, ainda que nem todos o façam da mesma maneira. Na apresentação, algo é apresentado; no juízo, algo é negado ou afirmado; no amor, amado; no ódio, odiado; no desejo, desejado; e assim por diante. (BRENTANO, 1874/1995, p. 68).

<sup>15</sup> Embora essa classificação seja já antiga (pode ser encontrada, p.ex., em Descartes, quem, em suas “*Meditationes de prima philosophia*”, de 1641, distingue “*ideae*”, “*judicia*” e “*voluntates, sive affectus*”, i.e., respectivamente, “representações”, “juízos” e “volicões, ou afetos”) e seja considerada, por Brentano, como irreduzível, alguns de seus seguidores, sobretudo Meinong e Ehrenfels, conforme o comenta Simons (1995), encontrarão um problema em considerar que emoções e sentimentos pertencem à mesma classe dos desejos, intenções e atos volitivos. Veja-se Simons (1995, p. xviii e ss.) e, sobre a teoria dos valores de Ehrenfels, diretamente conectada ao tema, veja-se Smith (1994, cap. 9, p. 281 e ss.).

Para o autor, esta propriedade não é exibida por nenhum fenômeno físico, mas apenas pelos fenômenos psíquicos. Apenas estes últimos possuem, pois, a propriedade de “conterem um objeto intencionalmente neles mesmos” (BRENTANO, 1874/1995, p. 68). Apenas eles relacionam-se com um objeto diferente deles mesmos, referem-se a ele. É precisamente esta relação que Brentano quer indicar com a expressão, retomada da tradição aristotélica, “inexistência intencional”. Esta expressão não deve significar nada diferente de “existência no interior”, “imaneente”, “*in*-existência”, “*in*esse”. Ela deve significar, então, que há uma vinculação entre o ato de consciência e o objeto ao qual ela se dirige; que se trata, portanto, de uma “existência intencional”. Para Brentano (1874/1995), a distinção fundamental é entre o *ato da consciência* (ato intencional) e o *objeto ou conteúdo ao qual ele se dirige* (objeto intencional), que, segundo sua especificação, é *imaneente ao próprio ato* (um conteúdo). A distinção clara entre o objeto intencional e o conteúdo do ato, contudo, não foi suficientemente esclarecida pelo autor em seu texto de 1874. Isso deu motivos para que alguns de seus seguidores, nomeadamente Höfler, Meinong, Twardowski e Husserl, o criticassem por ter confundido – ou, antes, por não ter explicitado de maneira suficiente a distinção entre – o objeto intencional e o conteúdo do ato (PORTA, 2014a; 2014b).

Esta formulação da teoria da intencionalidade está de acordo com a tese de que há “objetos intencionais” e que estes podem ser concebidos como “*irrealia*”, como “objetos do pensamento” (*entia rationis*). Em outros termos, o objeto pode ser entendido como algo real ou, igualmente, como algo irreal (por exemplo, objetos puramente imaginados, criados, ou ideais). Mais tarde, Brentano expressará esta ambiguidade do conceito de objeto no conceito geral de “qualquer coisa que seja” (*Irgend etwas*) (GILSON, 1955, p. 84). Esta tese define toda uma categoria de ser e, por isso, pressupõe uma ontologia<sup>16</sup>. Dado isto, pode-se incluir

---

<sup>16</sup> Em sua obra madura, com a revisão de sua teoria do objeto intencional, Brentano rejeitará esta ontologia subjacente e proporá que a única categoria de ser realmente existente é aquela das *coisas*, isto é, do *ser real*. Por conseguinte, toda relação psíquica, intencional, é concebida como tendo por objeto algo de real (*Reales*) (GILSON, 1955, p. 84). Desta forma, “a existência mental do objeto imaneente e a existência do objeto pensado desaparecem ambas na última psicologia descritiva de Brentano” (GILSON, 1955, p. 134). Particularmente, a distinção entre ser em sentido próprio e ser em sentido impróprio, da filosofia madura de Brentano, fundamenta a sua rejeição da tese segundo a qual o ser do pensamento (*ens rationis*) seria *existente*. O ser em sentido próprio é o *ser real* (a *coisa*), o único ser sobre o qual se pode julgar que possui existência efetiva. Todo ser em sentido impróprio é, diferentemente, um “objeto puramente fictício do pensamento” (GILSON, 1955, p. 130), isto é, um ser sem existência efetiva. O primeiro exemplo de um ser em sentido impróprio é, precisamente, o objeto pensado. Por exemplo, uma contradição pode ser pensada, mas isso não implica que ela exista, porque, aos olhos de Brentano, isto seria absurdo. Uma contradição é, portanto, uma *ficção*, e não uma *coisa* (*das Ding*). Nesta mesma direção, por contraposição à doutrina de 1874, Brentano passa, então, a conceber que o *ser intencional* é, também, um ser em sentido impróprio. “Nada existe em sentido próprio na mente”, afirma-o Gilson (1955, p. 134) baseado em textos de Brentano datados de 1915 e 1916. Os objetos que são pensados não possuem, pois, existência efetiva *em um ser dotado de atividade psíquica*, como se supõe habitualmente, nem mesmo os *universais* (GILSON, 1955, p. 135). Embora possamos dizer, de fato, cotidianamente, que os objetos *são* para

nesta categoria ontológica toda uma série de objetos: os objetos de pensamento, os objetos imanes, os estados-de-coisa, a existência e a não-existência, relações, probabilidades, universais, ideais, conteúdos de juízos e mesmo as qualidades de Gestalt (*Gestaltqualitäten*), dentre outros.

Em tentativas posteriores de esclarecimento de sua doutrina de 1874, que, à época, expressava-se de maneira bastante ambígua, Brentano esforçar-se-ia em distinguir o objeto pensado e o objeto imanente. Este esclarecimento aguça-se em uma carta de Brentano a Marty, datada de 1905 (*apud* GILSON, 1955). Assim, a primeira doutrina é formulada da seguinte maneira: “[...] o objeto imanente do fenômeno psíquico, isto é, aquilo que pensamos, é a coisa como tal, não como coisa pensada; mas é enquanto nós a pensamos que ela é objeto imanente do fenômeno psíquico e existe intencionalmente na consciência” (GILSON, 1955, p. 134). A formulação clara desta tese está na base da doutrina do mestre vienense que ficou conhecida como “reísmo” e que define toda sua posição ulterior. Basicamente, esta concepção ulterior de Brentano consiste na tese forte, e que não podemos analisar aqui em detalhe, de que todo objeto intencional é, na verdade, um objeto ontologicamente real, situado no espaço e no tempo, sem concessão de um estatuto ontológico próprio aos *irrealia*.

A intencionalidade deve ser entendida, enfim, como a propriedade positiva mais essencial capaz de distinguir entre, por um lado, fenômenos psíquicos e, por outro, fenômenos físicos. Certamente, esta propriedade dos fenômenos psíquicos se liga às outras, tais como o fato de que eles são percebidos por meio da percepção interna, ou “consciência interna” (*innere Bewusstsein*) (BRENTANO, 1874/1995, p. 22), diferentemente dos físicos, conhecíveis apenas pela experiência externa; também, o fato de que os fenômenos psíquicos são imediatamente evidentes e, por isto, infalíveis, de que eles possuem “existência intencional e genuína [*der intentionalen auch eine wirkliche Existenz*]” (BRENTANO, 1874/1995, p. 70), de que as “qualidades sensíveis” são puramente fenomenais (existem apenas intencionalmente) e delas se distingue a coisa que existe em si mesma, exteriormente à consciência, ou, ainda, a tese de que os fenômenos psíquicos, entrelaçados entre si, formam a *unidade da consciência*, como partes de um todo articulado. Para Brentano (1874/1995), deve-se compreender, ainda, que todo fenômeno é correlativo a um ser pensante com existência real e, por isto, efetiva (Cf. GILSON, 1955, p. 136). Todo irreal (ou ideal) pressupõe e se baseia em um real.

---

nós “enquanto objetos”, aqui o emprego do termo “ser” (*sein*) é, para o último Brentano, *impróprio* (GILSON, 1955, p. 135). Aquilo que a consciência visa é, sempre, algo de real.

e) *Psicologia descritiva e psicologia genética*

Posteriormente, Brentano (2002) adotaria a distinção entre uma “psicologia descritiva” e uma “psicologia genética”, deixando, assim, ainda mais clara a precedência da tarefa descritiva sobre a tarefa explicativa e, por conseguinte, o significado gnosiológico mais acentuado da primeira. A ideia de que a psicologia incluiria duas tarefas de ordem lógica distintas é, de fato, o resultado do amadurecimento do pensamento de Brentano. Embora já estivesse contida no texto de 1874, ela estava ali apenas a título de ideia latente (SIMONS, 1995). Teses concernentes à psicologia genética e à psicologia descritiva se alternam o tempo todo ao longo do livro, de maneira que a distinção entre as duas não chega à plena clareza. Pouco a pouco, Brentano chega à concepção de que, de fato, psicologia descritiva e psicologia genética seriam essencialmente distintas, baseando-se, cada uma, em um método diferente, embora mantendo estreita relação uma com a outra.

A distinção precisa entre os dois tipos de psicologia é exposta, particularmente, em vários cursos ministrados por Brentano entre 1887 e 1891, dos quais três manuscritos foram preservados e publicados em conjunto, postumamente, com vários adendos (BRENTANO, 2002). Estes três manuscritos foram intitulados, respectivamente, como: “Psicologia descritiva” (*Deskriptive Psychologie*), “Psicologia descritiva ou fenomenologia descritiva” (*Deskriptive Psychologie oder beschreibende Phänomenologie*)<sup>17</sup> e “Psicognose” (*Psychognosie*). Porém, mesmo assim, a diferença que o autor estabelece – já no escrito de 1874 – entre “experiência interna” e “experiência externa” parece favorecer, antecipadamente, a compreensão de duas tarefas distintas relativas à ideia de uma psicologia. Com base nessa diferença, ainda que em um uso muito vago dessas expressões e ainda que reconheça a correlação íntima entre as duas ciências, Brentano distingue o campo de investigação da fisiologia do campo de pesquisa da psicologia<sup>18</sup>.

<sup>17</sup>Apesar de utilizar o termo “fenomenologia” no manuscrito, Brentano parece não tê-lo utilizado nas próprias conferências, conforme o comentam Crisholm, Baumgartner e Müller (1995, p. xvi).

<sup>18</sup>De fato, Brentano (1874/1995) afirma, ao início de seu texto, a propósito da formação histórica da psicologia científica, que “o reino animal, na medida em que ele, como as plantas e as coisas inanimadas, é um objeto da percepção externa, foi excluído de seu campo de pesquisa” (p. 3). E adiante: “Esta exclusão foi também estendida aos fenômenos intimamente associados com a vida sensorial, como o sistema nervoso e os músculos, de modo que a sua investigação se tornou a província do fisiólogo mais do que do psicólogo” (p. 3). De modo análogo, o autor distingue as ciências naturais da psicologia com base nessa diferença: “[...] parece que, tal como as ciências naturais estudam as propriedades e leis dos corpos físicos, que são objetos de nossa percepção externa, a psicologia é a ciência que estuda as propriedades e as leis da alma, que nós descobrimos em nós mesmos diretamente por meio da percepção interna, e que nós inferimos, por analogia, existir em outrem” (p. 4). “[...] os fatos que o fisiólogo investiga e aqueles que o psicólogo investiga estão, frequentemente, intimamente correlacionados, apesar de sua grande diferença em caráter. Não apenas os estados físicos podem originar-se de estados físicos e estados mentais, de mentais, mas também é o caso que os estados físicos possuem consequências mentais e os estados mentais possuem consequências físicas” (p. 4). Neste último caso, Brentano afirma a interdependência causal entre os dois domínios de fenômenos.

Enfim, de acordo com a concepção de Brentano (1874/1995), de um lado, ter-se-ia uma psicologia descritiva que parte de conceitos descritivos oriundos da experiência interna e pode, então, prosseguir à classificação dos fenômenos psicológicos e a um estabelecimento sistemático de leis (a saber, para Brentano, as leis de coexistência e de sucessão dos fenômenos psíquicos) sobre esta base. A psicologia descritiva teria uma importância fundamental para a resolução de problemas gnosiológicos e axiológicos, mesmo como “ciência fundamental”. De outro lado, ter-se-ia uma psicologia genética que se orienta pela experiência externa, por meio da qual pode estabelecer conceitos corrigidos, verificados, sempre sobre esta mesma base. Os seus conceitos seriam estabelecidos de maneira indutiva e seriam, por isso, apenas hipotéticos (BRENTANO, 1874/1995, pp. 14-15). A psicologia genética incluiria o estudo do mundo dos estímulos físicos dos quais se originam as sensações e os elaboraria sistematicamente em um quadro de referência causal. Ela seria, fundamentalmente, uma psicologia da terceira pessoa e estaria baseada em métodos experimentais. A. Meinong (1853-1920), discípulo de Brentano, teria levado adiante esta tarefa e fundado, em 1894, um laboratório de psicologia em Graz, conforme o comenta Huemer (2014). Brentano, no entanto, jamais fundou, diretamente, um laboratório de psicologia (GILSON, 1955).

*f) Significado geral da psicologia de Brentano*

Em suma, a psicologia empírica de Brentano guiou-se pelo princípio da experiência. Ao entender que toda ciência deveria começar pela experiência, como as ciências naturais, ampliou o conceito de experiência e desenvolveu um método próprio de investigação psicológica baseado na noção de “percepção interna”. Com base neste princípio metodológico, pôde descrever e classificar os fenômenos psíquicos, distinguindo-os da classe dos fenômenos físicos. A partir disto, a sua concepção de fenômeno psíquico como ato intencional permitiu o estudo da percepção e de outros fenômenos sem o recurso à hipótese, prevalente à época (sobretudo, em Leipzig), de que tais fenômenos seriam *agregados de sensação*, como moléculas são átomos agregados, e seriam regidos por leis próprias, similares às leis da mecânica, quais sejam: as *leis da associação*. Assim, o estudo da percepção que foi inaugurado por Brentano e, depois, levado a cabo por seus discípulos consiste em desenredar os aspectos daquilo que se apresenta como tal (a “apresentação”, ou “aparência”, ou “fenômeno”), e não em reconstruir o “conteúdo de consciência” com base na introspecção (THINES, 1978, p. 66). Por conseguinte, o estudo da consciência não poderia equivaler a uma *analítica de coisas* no sentido da física, como uma decomposição de moléculas em átomos e

sua posterior reconstrução em unidades de sentido. Pelo contrário, o principal conteúdo positivo de sua doutrina é que os fenômenos psíquicos possuem uma organização interna e que eles já são, de início, uma unidade de sentido.

Além disso, o seu programa psicológico se opôs, ao mesmo tempo, ao reducionismo fisicalista da fisiologia, ao determinar o que há de positivo nos fenômenos psíquicos da época, e ao “espiritualismo” filosófico, ao ater-se somente à experiência destes fenômenos, sem buscar em substratos hipotéticos extrafenomênicos as causas ocultas de tais fenômenos e as suas leis. Inaugura-se, assim, uma nova espécie de positivismo. O positivismo brentariano, é necessário dizer, distinguia-se daquele de Mill e de Comte e aliava-se a um empirismo, enquanto descrição da experiência, distinto, ainda, do empirismo inglês (SIMONS, 1995). A esta abordagem de Brentano pode-se aproximar, também, as abordagens de E. Mach<sup>19</sup>, com o seu livro seminal “*Análise das sensações*” (*Die Analyse des Empfindungen*), de 1886 (MACH, 1886), e de R. Avenarius<sup>20</sup>, que publicou, em 1888, o seu livro “*Crítica da experiência pura*” (*Kritik der reinen Erfahrung*) (AVENARIUS, 1888).

A psicologia empírica defendida por Brentano, enfim, desempenharia uma importante função no contexto filosófico e científico alemães. Ao ter estabelecido o estatuto epistemológico dos fenômenos psíquicos, sua autonomia relativa em face dos fenômenos físicos, e o modelo metodológico para seu estudo, a psicologia de Brentano abriria novas frentes de pesquisa para ele e para seus colegas e alunos. Desta forma, ela serviria de modelo para conceber e estudar os fenômenos psíquicos em sua ampla extensão. A sua concepção do fenômeno psíquico como ato intencional (por conter algo ou dirigir-se a algo), a sua concepção de consciência como totalidade e dos atos como fluxo, a sua categorização dos fenômenos psíquicos, de enorme valor heurístico, a sua ênfase na experiência (o conceito de experiência tendo sido alargado para além da “experiência física”, da percepção externa), a sua distinção metodológica entre uma percepção interna e uma percepção externa e a correspondente distinção entre uma psicologia descritiva e uma psicologia genética, e a tese da primazia da descrição sobre a explicação, tudo isto forneceria para muitos pesquisadores, por assim dizer, uma “matriz disciplinar” (KUHN, 1970), capaz de ser desenvolvida e aprofundada para temas mais específicos e a partir de exemplos não estudados a fundo pelo psicólogo vienense.

Smith (1998) propõe, inclusive, uma leitura da teoria de Brentano como um esforço pelo qual a psicologia se revela como uma propedêutica para a ontologia, de forma que as

---

<sup>19</sup> 1838-1916.

<sup>20</sup> 1843-1896.

suas teses podem ser lidas como pertencentes ao “campo da ontologia da mente” (SMITH, 1988, p. 12). Nesta direção, Smith (1988) descreve as lições dadas por Brentano aos seus estudantes da seguinte forma:

Brentano mostrou a seus estudantes, primeiro de tudo, como *perceber* distinções psicologicamente dadas – por exemplo, entre os diferentes tipos variados de atos mentais simples e complexos, entre os componentes intuitivos e não-intuitivos nos fenômenos psíquicos de diferentes tipos, entre os diferentes tipos de demarcações (*boundaries*) e continuidades fenomenologicamente dadas –, mas, então, ele mostrou, também, como tomar estas distinções seriamente sobre a base de uma ontologia. (SMITH, 1988, p. 12).

Certamente, a partir da ontologia da mente de Brentano, algumas “anomalias” (KUHN, 1970), contradições ou imprecisões, foram encontradas por seus seguidores, por exemplo, no que diz respeito à distinção entre “objeto” e “conteúdo” (TWARDOWSKI, 1894/1977); a sua teoria da percepção, sobretudo no que diz respeito às formas emergentes da experiência, isto é, ao que Christian von Ehrenfels<sup>21</sup>, um aluno de Brentano, chamaria de “qualidades de Gestalt” (*Gestaltqualitäten*) (EHRENFELS, 1890/1988), conforme estudaremos ainda abaixo; e a sua teoria da objetividade ideal, isto é, sobre como os atos intencionais se vinculam com objetos como, por exemplo, os números (HUSSERL, 1984; 2012a). Certamente, deve-se incluir aí, também, o seu programa forte de “psicologismo”, no sentido, já comentado, de conceber a ciência psicológica não apenas como uma propedêutica filosófica, mas, sobretudo, como uma ciência fundamental e primeira (Cf. JACQUETTE, 2003).

## 2. A problemática da “Gestalt”

O programa da “teoria da Gestalt” (*Gestalttheorie*) se origina a partir deste quadro lógico que é a psicologia empírica, de maneira que engloba especificidades da psicologia descritiva e, também, problemas genéticos-causais. Ela herda o aspecto metodológico da psicologia de Brentano, sobretudo a sua preocupação em ater-se à *percepção interna*, ou, em outros termos, às “apresentações” (*Vorstellungen*) e ao seu conteúdo descritivo dado,

---

<sup>21</sup> 1859-1932.

conforme a terminologia contemporânea, “*em primeira pessoa*”<sup>22</sup>. Segundo Smith (1988), é possível considerar a teoria de Ehrenfels como pertencendo à mesma orientação da “ontologia da mente” de Brentano, tendo-a como pressuposto e desempenhando, com relação a ela, o papel de uma “sofisticação ontológica” (SMITH, 1988, p. 12).

Certamente, o conjunto de problemas a partir dos quais se esboçam as soluções dos pesquisadores que podem ser concebidos como fazendo parte deste programa de pesquisa englobam uma variedade de tradições, sobretudo as empiristas e mecanicistas em fisiologia e psicologia (Cf. ASH, 1998; KATZ, 1967). Assim, a “teoria da Gestalt” se caracteriza, principalmente, por advogar uma concepção não atomista da percepção, segundo a qual a sensação não pode ser concebida como uma “pura impressão qualitativa desprovida de forma e de relação” (LECLERCQ, 2012, p. 133), mas deve ser algo mais rico e mais complexo. Nesta seção, forneceremos apenas uma apresentação dos problemas mais básicos da “teoria da Gestalt”, sobretudo a partir do artigo seminal de C. von Ehrenfels (1890/1988) e do estudo de Husserl (1891/1972a), visto que, mais adiante, forneceremos uma apresentação mais completa desta teoria de acordo com a concepção advogada pela Escola de Berlim, de K. Koffka<sup>23</sup>, M. Wertheimer<sup>24</sup>, W. Köhler<sup>25</sup>, quando estudarmos o seu significado para a teoria de Gurwitsch.

*a) As “qualidades de forma” (Gestaltqualitäten)*

Como já dissemos anteriormente, Meinong teria fundado um laboratório de psicologia na cidade de Graz, em 1894. Este laboratório teria agrupado diferentes pesquisadores austríacos e italianos, como S. Witasek (1870-1915) e V. Benussi (1878-1927), dando origem ao que ficou conhecido como a “tradição austro-italiana da Gestalt” (SMITH, 1988, p. 12). Antes de mover-se a Graz, no entanto, Meinong orientou Ehrenfels, ainda em Viena. Também tendo sido aluno de Brentano, Ehrenfels teria desenvolvido uma concepção própria a respeito dos fenômenos gestálticos. O que nos interessa, neste momento, é o problema original com o que se debateu Ehrenfels (1890/1988) e que deu origem às pesquisas mais profícuas deste instituto no que diz respeito à psicologia da percepção e dos processos psíquicos superiores.

Em seu artigo de 1890, intitulado “*Sobre as qualidades de forma*” (*Über Gestaltqualitäten*), Ehrenfels (1890/1988) se debruça sobre um tipo particular de

<sup>22</sup> “[Por experiência] Nós queremos indicar o vivido [*lived*], o contato familiar [*acquaintance*] *em primeira mão* com [algo], o visar algo [*account of*], o alcance inteiro de nossas mentes e ações, com ênfase não no contexto da ação, mas na natureza imediata e encarnada, e, então, inextricavelmente pessoal, do conteúdo da ação. Experiência é sempre aquilo [a] que um sujeito *singular* está sujeito *em algum tempo e lugar dados*, aquilo a que ele ou ela tem acesso ‘em primeira pessoa’.” (DEPRAZ, VARELA, VERMERSCH, 2003, p. 2).

<sup>23</sup> 1886-1941.

<sup>24</sup> 1880-1943.

<sup>25</sup> 1887-1967.

apresentações perceptivas: as “qualidades de forma” (*Gestaltqualitäten*). Segundo Ehrenfels (1890/1988), este problema havia sido colocado já por Mach (1886) e reconhece o autor como tendo lançado as bases do problema específico a respeito da percepção de formas. Da obra de Mach (1886), Ehrenfels (1890/1988) extrai dois exemplos desta categoria de apresentações: as figuras (ou formas) espaciais e as estruturas (*Gestalten*) tonais de melodias. Tome-se o seguinte exemplo. A teoria clássica, atomista, prescrevia que toda percepção deveria consistir em elementos discretos associados entre si. Por conseguinte, os objetos deveriam ser compreendidos como “complexos de sensações”, associações de elementos sensíveis. Uma melodia seria, assim, um complexo de sons discretos sem qualquer tipo de organização especial. Ao ouvir a melodia de uma sinfonia, o que, na verdade, eu teria como objeto da consciência seria uma multiplicidade de sons justapostos. A mudança tonal da melodia conduziria, então, a uma mudança completa dos sons discretos e, por isto, produziria uma apresentação totalmente diferente, um “novo objeto”, e, por isto, a destruição completa da apresentação anterior. Porém, observa Ehrenfels (1890/1988), este não é o caso geral para o que se apresenta, de fato, à experiência. Pelo contrário, em muitos casos, a variação tonal de uma melodia, quer dizer, a alteração da posição das notas na escala de tons, não altera a apresentação daquela melodia como tal. Reconheço-a, ainda, como possuindo a mesma estrutura, a mesma articulação interna entre as notas, apesar da mudança tonal. O mesmo vale para as apresentações espaciais. Por exemplo, na apresentação de um cubo, a sua forma não se altera quando altero a sua cor.

Para Ehrenfels (1890/1988), portanto, as figuras espaciais ou as melodias não podem consistir na mera combinação de elementos. Em sua interpretação, elas devem ser algo “de novo”, diferente dos elementos, uma “qualidade nova”, um “conteúdo adicional”, dado ao lado dos elementos associados. Considerados isoladamente, estes elementos são o “fundamento” (*Fundamente*) desta nova qualidade e, enquanto associados, formam a “fundação” (*Grundlage*) da percepção total, pela qual a “quadratura” da figura espacial quadrada é percebida como uma nova qualidade perceptiva. Esta qualidade emergente é a “qualidade de forma” (*Gestaltqualität*). Neste sentido, a “experiência total é [...] algo diferente da experiência da mera soma ou completo de elementos sensoriais”, conforme escreve Smith (1988, p. 14). Se tomarmos individualmente as notas musicais das duas melodias de uma mesma sinfonia, mas com tons distintos, então veremos que elas não possuem nada em comum entre si. Mas, a *melodia* em si pode ser apreendida como *a mesma* apesar desta diferença com respeito a seus elementos e determinações individuais fundantes. O mesmo vale para as formas espaciais.

As qualidades de forma (*Gestaltqualitäten*) podem ser divididas, então, para o autor, em duas categorias, quais sejam: (a) as temporais (ou *Tongestalten*), relativas às melodias, e (b) as espaciais (ou *Raumgestalten*), relativas às figuras espaciais. De acordo com Ehrenfels (1890/1988), a condição necessária e suficiente para que estas qualidades se apresentem na experiência é que os elementos estejam combinados, mesmo justapostos, seja espacialmente ou temporalmente, de uma maneira inteiramente determinada. Assim, uma vez que os elementos sensoriais relevantes se apresentem à consciência, uma qualidade de forma correspondente a eles pode surgir. Desta forma, o autor rejeita a tese de que elas seriam o produto de uma atividade psicológica específica, de uma função intelectual de “integração” (*Zusammenfassung*) ou de “síntese” por parte do sujeito senciante. Pelo contrário, elas são dadas de maneira imediata, em conjunto com os seus elementos fundantes, ainda que sejam diferentes deles.

Para Ehrenfels (1890/1988), as qualidades de Gestalt (*Gestaltqualitäten*) podem se aplicar a toda a sorte de experiências, perceptuais e não-perceptuais, e, além do mais, elas podem combinar-se entre si, formando qualidades de Gestalt de ordens superiores. Meinong teria desenvolvido essa visão da combinação das qualidades de Gestalt de Ehrenfels em sua teoria dos “objetos de ordem superior” (SMITH, 1988, p. 16). E Smith (1988, p. 16 e pp. 18 e ss.) vê, ainda, na teoria sobre a intuição categorial de ordem superior, da *VI Investigação*, um desdobramento dessa mesma teoria. Ainda, Ehrenfels desenvolve uma teoria complexa sobre o papel das qualidades de Gestalt no mundo microscópico e mesmo no mundo macroscópico, o que não convém analisar aqui<sup>26</sup>.

Enfim, as qualidades de forma não são, para Ehrenfels (1890/1988), *todos* que englobam os seus elementos fundantes (tons, cores, gostos e cheiros associados) como suas partes, mas, antes, “objetos unitários adicionais, que existem ao lado dos elementos unitários com os quais eles estão associados” (SMITH, 1988, p. 17). É preciso enfatizar a sua tese: com relação aos elementos combinados, a qualidade de forma é, pois, uma *novidade*, algo que existe juntamente com a combinação desses elementos, mas se distingue deles positivamente. Haveria, assim, de um lado, as apresentações elementares que podem ser apresentadas separadamente, isto é, que não possuem uma conexão ou dependência intrínseca, e de, outro lado, um “conteúdo positivo de apresentação”, como o próprio Ehrenfels o define (1890/1988), particularmente ligado à consciência, que se agregaria àquelas para formar uma

---

<sup>26</sup> Para maiores detalhes, conferir Smith (1988).

unidade. De qualquer forma, para ele, as apresentações elementares são diferentes de átomos, dado que já constituem unidades apresentacionais.

A teoria fornecida no artigo de 1890 (EHRENFELS, 1890/1988) gera uma série de problemas não-resolvidos, muitos dos quais são derivados da terminologia por ele empregada. Por exemplo, ao utilizar o termo “conteúdo” ao referir-se às estruturas emergentes dos complexos de elementos sensoriais, gera-se um problema interpretativo no próprio seio da terminologia da Escola de Brentano: está-se lidando, neste caso, com uma *parte imanente ou momento de um ato* ou com o seu *objeto* (SMITH, 1988)? O conteúdo do ato, que é a própria Gestalt, é existencialmente dependente deste ato ou existe independentemente dele (SMITH, 1988)? E há, ainda, outros problemas sobre a própria natureza da relação da qual emergem as qualidades de Gestalt e sobre a relação das apresentações elementares separáveis e das fusões dos elementos, por exemplo. Soluções coerentes a estes problemas foram fornecidos, posteriormente, por Meinong, Husserl e C. Stumpf<sup>27</sup> (SMITH, 1988).

A partir da teoria fornecida por Ehrenfels sobre as qualidades de forma, a escola austro-italiana de Graz desenvolveria, também, muitas pesquisas proficuas. Como o comenta Smith (1988), os autores da Escola de Graz buscaram responder, principalmente, um dos problemas deixados em aberto por Ehrenfels em seu artigo (EHRENFELS, 1890/1988), sobretudo o problema da *gênese* das qualidades de Gestalt (*Gestaltqualitäten*). Em seu artigo de 1891, intitulado “*Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen*”, Meinong (1891), por exemplo, teria revisto a teoria de Ehrenfels (1890/1988) e proposto o uso de uma terminologia diferente. Em vez de falar de “*Gestaltqualität*”, Meinong (1891) propôs o uso dos termos “*fundierend Inhalte*” e “*fundiert Inhalte*” para se referir, respectivamente, aos “conteúdos fundantes” e aos “conteúdos fundados” da relação complexa. E, ainda, utiliza o termo “*Fundament*” como correlato de “relação” (Cf. THINES, 1978). Desta forma, a melodia e as figuras espaciais, exemplos dados por Ehrenfels (1890/1988), são entendidas como nomes para totalidades que incluem conteúdos fundados. Mais particularmente, estes são fenômenos de “complexos”, percepções organizadas, dos quais o autor distingue, ainda, as “relações”, ou conjuntos ideais, concepções. Para ele, contudo, tanto complexos quanto relações são hierarquicamente articuladas: possuem conteúdos fundantes, mais básicos, os quais ele nomeia, também, como “*inferiora*”, e conteúdos fundados, superiores, “*superiora*”, que estão ligados aos anteriores por necessidade lógica. Os *inferiora* são condição necessária, mas não suficiente, do que emerge como *superius* (THINES, 1978, p. 79).

---

<sup>27</sup> 1848-1936.

Ainda no que diz respeito a esta escola, Benussi teria desenvolvido, posteriormente, uma teoria para a qual a mera combinação dos elementos ordenados não seria condição suficiente para a emergência de uma qualidade de forma (SMITH, 1988). Para ele, ao contrário, “as manifestações de Gestalt surgem indiretamente sobre a base de apresentações-estímulos; elas são caracterizadas, então, por certa *ambiguidade* com relação ao estímulo, são subdeterminadas por experiências de nível mais baixo sobre as quais estão fundadas” (SMITH, 1988, p. 27). Esta teoria de Meinong e Benussi segundo a qual as qualidades de forma seriam produtos cognitivos ou intelectuais veio a ficar conhecida como “teoria da produção” (*Produktionstheorie*) (SMITH, 1988). Nós voltaremos a esta teoria posteriormente<sup>28</sup>.

b) *Os “momentos figurais” (Figurale Momente)*

Também Husserl se dedicou ao problema das aparências de formas internamente articuladas. Em seu livro de 1891, intitulado “*Filosofia da Aritmética*” (HUSSERL, 1891/1972a), o autor teria chegado à formulação de uma tese muito semelhante àquela defendida por Ehrenfels (1890/1988), ainda que de maneira independente. Neste livro, o autor buscou fundamentar a aritmética com base na psicologia descritiva de estilo brentariano, mais particularmente com a tese de que o conceito de número seria produzido por operações psíquicas, sobretudo a operação de “contagem”. Ao longo de suas investigações, o autor, no entanto, desenvolveu uma teoria da percepção bastante original e que coincide com a teoria das “qualidades de forma” de Ehrenfels.

Particularmente, no capítulo XI deste livro, intitulado “As representações simbólicas de qualidade”, o autor desenvolve uma fenomenologia, ainda que incipiente e sem receber este título, do conceito de quantidade. Ali, Husserl (1891/1972) distingue *representações próprias* e *representações impróprias*. As representações próprias seriam intuitivas e imediatas, ao passo que as impróprias seriam simbólicas, mediadas por signos. O conceito de quantidade, ou multiplicidade, é uma representação imprópria, porque necessita estar vinculada a signos para ser apresentada à consciência. Mas, seguindo-se estritamente a teoria de Brentano, o autor concebe que, como toda apresentação, ela ou (a) deve ser uma ficção ou (b) deve estar fundada sobre uma base intuitiva. A partir disto, desenvolve uma teoria da percepção de multiplicidades sensíveis.

---

<sup>28</sup> Ver caps. 3 e 4.

De acordo com Husserl (1891/1972a), as quantidades podem ser concebidas como constituídas por *conteúdos sensíveis*. Assim, os todos unitários que percebemos em nossa vida cotidiana são exemplos de multiplicidades sensíveis. Escreve o autor:

[...] na multiplicidade sensível, as partes não contidas, precisamente, à maneira de propriedades, mas à maneira de *intuições parciais separadas* nelas mesmas, e elas o são de tal forma que, em determinadas circunstâncias, elas atraem, sobre si, um interesse predominante e unitário (HUSSERL, 1891/1972a, p. 239).

A atenção pode agir sobre estas apresentações unitárias e fazem de determinados aspectos delas partes de um todo. De forma semelhante a Benussi (Cf. ANTONELLI, 1994), Husserl (1891/1972a) concebe que a apresentação de uma forma como todo indivisível ou como todo divisível depende da atitude que é adotada pelo sujeito. Assim, uma mesma apresentação pode ser dada como parte ou como todo. Por exemplo, uma árvore pode ser percebida como um todo ou como uma multiplicidade de galhos conforme o sujeito adota uma atitude global ou analítica a seu respeito.

Mas, pergunta-se o autor, como se produz a apreensão de todos unitários? A primeira resposta possível, pondera-o Husserl (1891/1972a), é a de que estes todos seriam dados em uma “simples visada” (*der eine Blick*). Portanto, a apresentação forneceria a própria qualidade de todo sem que qualquer conteúdo adicional fosse requerido. Contudo, para o autor, esta resposta é inadequada, sobretudo porque os elementos da qualidade podem ser, posteriormente, separados e experimentados de maneira independente. Então, de acordo com o autor, pode-se fornecer uma segunda resposta. Os todos sensíveis seriam produzidos por “momentos quasi-qualitativos” dados no interior da própria experiência sensível. Estes momentos quasi-qualitativos ele chama de “momentos figurais” (*figurale Momente*). De acordo com a formulação de Husserl (1891/1972a), estes momentos (ou “fatores”) designam uma “constituição intrínseca” dos todos sensíveis, a qual é, sempre, constatável pela própria experiência. Vejamos o que escreve o autor:

Fala-se, por exemplo, de uma coluna de soldados, de uma pilha de maçãs, de uma fileira de árvores, de um bando de galinhas, de um grupo de pássaros, de um bando de gansos etc. Em cada um desses exemplos, trata-se de uma multiplicidade sensível de objetos iguais entre si, que são, assim, nomeados de acordo com o seu gênero. Mas aquilo que é expresso não se resume a isto – o plural do nome de gênero bastaria por si mesmo; é, também, uma certa *constituição intrínseca característica* da intuição unitária total da multiplicidade, que pode ser apreendida de um só golpe [*in eine Blick*], e que constitui, em suas formas bem distintas, a parte mais essencial da

significação dessas expressões que introduzem o plural: coluna, pilha, fileira, bando, grupo etc. (HUSSERL, 1891/1972a, p. 249-250).

Nesta constituição intrínseca, repousaria o fundamento intuitivo da noção de quantidade. Em outros termos, a noção intuitiva de quantidade “*precede*”, lógica e psicologicamente, as noções numéricas de quantidade, sobretudo as que estão codificadas no sistema numérico ocidental moderno<sup>29</sup>.

Em comum com Ehrenfels (1890/1988), está o fato de que, para Husserl (1891/1972a), os todos unitários sensíveis não são “unidades” que contêm partes, mas são “qualidades novas” que se agregam aos elementos sensíveis e fornecem a eles o atributo de “totalidade”, de uma articulação interna global. Ainda, tanto para um quanto para outro, por mais que estas qualidades emergentes não estejam dadas nos próprios elementos, mas sejam “adicionadas a elas”, não se deduz daí que elas sejam produções de funções superiores extrafenomênicas ou suprassensíveis. Com isto, diferenciam-se, ambos, da teoria da produção da Escola de Graz. Aliás, por esta sua teoria dos momentos figurais, é possível alocar o trabalho de Husserl (1891/1972a) na história da teoria da Gestalt, como um precursor da Escola de Berlim (GURWITSCH, 1936/2009c).

### c) *A fenomenologia experimental de Stumpf*

Um último caso que gostaríamos de mencionar e que, talvez, constitua o elo mais importante entre Brentano e a Escola de Berlim, além, é claro, entre as duas e Husserl, é o de Carl Stumpf. O autor também foi aluno de Brentano e, tal como Ehrenfels e Husserl, desenvolveu pesquisas psicológicas que se alinhavam, ainda que parcialmente, ao programa da psicologia descritiva de Brentano. Tendo-se movido para Berlim, Stumpf teria fundado, ali, um laboratório de psicologia experimental, ao qual se agregariam, posteriormente, Koffka, Köhler e Wertheimer. Com exceção de Wertheimer, que defendeu a sua dissertação sob orientação de O. Külpe<sup>30</sup> em Würzburg, Stumpf teria orientado Köhler e Koffka, além de outros nomes da Psicologia da Gestalt como K. Lewin<sup>31</sup>, E. Brunswik<sup>32</sup> e A. Gelb<sup>33</sup>. Contribuiu, também, para a fundação da estação de antropóides de Tenerife, posteriormente importante para as pesquisas de Köhler (1921), e com a fundação do Arquivo Fonográfico de

<sup>29</sup> Esta hipótese se provaria muito frutífera com as pesquisas antropológicas de Wertheimer (cf. CURVELLO; FERREIRA, 2014).

<sup>30</sup> 1862-1915.

<sup>31</sup> 1890-1947.

<sup>32</sup> 1903-1955.

<sup>33</sup> 1887-1936.

Berlim (*Berliner Phonogramm-Archiv*), que reúne, ainda hoje, uma coleção significativa de gravações etnomusicológicas (Cf. FISETTE, 2015). Além disso, contribuiu para pesquisas em psicologia da criança, psicologia comparada, acústica, musicologia, dentre outros assuntos.

Na direção de Brentano, Stumpf (1907) teria desenvolvido uma concepção própria de *fenomenologia* como estudo das “aparições” (*Erscheinungen*). A concepção de Stumpf sobre as aparições seria uma correção da teoria de Brentano sobre a distinção entre “fenômenos psíquicos” e “fenômenos físicos” (THINES, 1978). Com base no trabalho de Mach (1886), Stumpf considera que toda observação científica, física ou psicológica, deve repousar sobre os fenômenos *físicos*. Assim, as *sensações*, estudadas pela psicologia experimental, são, também, fenômenos físicos, ainda que de uma classe diferente das ondas, moléculas e outras partículas estudadas pela física experimental. A fenomenologia é, para Stumpf (1907), precisamente, o estudo das sensações, tomadas enquanto “aparições” (*Erscheinungen*), isto é, enquanto apresentações que podem ser descritas em primeira pessoa, mas, ainda, desprovidas de “juízo”.

De maneira ampla, poderíamos dizer, conforme o expõe Thines (1978), que a fenomenologia de Stumpf teria por meta a investigação sistemática das *apresentações sensíveis* – acústicas, táteis, visuais, etc. Diferenciava-se da psicofísica na medida em que se preocupava mais com os *fenômenos psíquicos*, tais como eram imediatamente dados ou, na medida em que os estudos implicavam outra pessoa, relatados, do que com o seu aspecto físico e com uma teoria explicativa e objetiva sobre o arranjo de estímulos que seriam os produtores das sensações (os fenômenos físicos propriamente ditos, de acordo com a concepção de Helmholtz). Particularmente importante, é a concepção de Stumpf dos fenômenos psíquicos. Em seu texto intitulado “*Fenômenos e funções psíquicas*” (STUMPF, 1907), o autor apresentaria a tese de que os fenômenos psíquicos formam uma unidade real internamente articulada e que só pode ser separada pela abstração. Os fenômenos psíquicos não poderiam ser concebidos como “agregados”, mas somente enquanto “todos unitários”, percebidos como tais de maneira direta. As funções psíquicas, para ele, teriam a propriedade fundamental que Brentano (1874/1995) atribuía aos fenômenos psíquicos: a *intencionalidade*. Além disso, como o destaca Fisetete (2015), o autor distingue, em tal texto, entre o conteúdo de uma função e a sua relação a um objeto. Distingue, assim, entre, por um lado, o “produto” (*Gebild*) da função e, por outro, a sua qualidade e a sua matéria, os quais consistem, todos, no aspecto objetivo da função. As funções se diferenciam quanto a seu conteúdo específico, das mais simples às mais complexas. Por exemplo, a função perceptiva se caracteriza pela

apreensão ou pelo noticiamento atento de algo; a abstração, base da formação de conceitos, por ter o conceito como seu objeto específico<sup>34</sup>.

Stumpf aceitava a distinção epistemológica feita por Brentano entre psicologia descritiva e psicofisiologia (ou psicologia genética), aceitando a primazia epistêmica da primeira, e entre fenômenos psíquicos e fenômenos físicos. Mas, o autor desenvolveu um método de estudo psicológico inédito em seu livro seminal, intitulado “*Psicologia do som*” (*Tonpsychologie*) (STUMPF, 1883; 1890), publicado em dois volumes, um em 1883 e outro em 1890. Esse método não correspondia a um método “fenomenológico”, no sentido estrito em que ele próprio empregaria o termo mais tarde (STUMPF, 1907), como estudo das “aparições” (*Erscheinungen*) ou “sensações” (*Empfindungen*) (na terminologia de Brentano, dos “fenômenos físicos”). Pelo contrário, este método consistia na análise dos “juízos sobre os sons”, mas “juízos” sendo aqui concebidos em um sentido amplo. Na terminologia de Stumpf (1890), os juízos por ele analisados não devem ser concebidos no sentido categorial (isto é, da predicação). Antes, juízos significam, no contexto de sua obra, “um tipo particular de apreensão ou apercepção” (FISSETTE, 2015, p. 17). Nos termos de sua obra posterior, correspondem às “funções psíquicas” (*psychische Funktionen*) (STUMPF, 1907) propriamente ditas, ou, na terminologia de Brentano, aos “atos psíquicos”. O seu método estava muito próximo, na realidade, ao método da psicologia descritiva de Brentano. Podemos citar, ainda, como importantes contribuições de sua “*Psicologia do som*”, conforme Fissette (2015), o conceito de “fusão” (*Verschmelzung*), que caracteriza o fenômeno da consonância, fundante para a música. Para Stumpf, a estrutura perceptiva total é uma formação independente dos componentes sensoriais que a constituem por meio da “fusão”. Além deste conceito, também a sua teoria das relações e dos todos e das partes influenciaria enormemente Husserl, também aluno de Stumpf, no desenvolvimento das teses de suas *Investigações Lógicas* (1984; 2012a).

#### d) Significado geral da “teoria da Gestalt”

A teoria da *Gestalt* possui um grande significado para o desenvolvimento dos problemas psicológicos do século XIX e, sobretudo, do século XX. Partindo de uma concepção brentaniana de psicologia, tanto no método quanto na meta, esta teoria colocou em evidência o problema das aparições dotadas de articulação interna e, assim, contribuiu para a formação de um novo quadro teórico sobre os fenômenos psíquicos. Particularmente, a teoria

---

<sup>34</sup> Para maiores detalhes sobre a psicologia e a filosofia de C. Stumpf, remetemos o leitor ao texto de Fissette (2015).

dos “todos e das partes” (mereologia) e a ontologia subjacente às investigações psicológicas avançou grandemente com a contribuição dos psicólogos da teoria da *Gestalt*. Embora a constelação de influências intelectuais das pesquisas dos psicólogos da Escola de Berlim (Koffka, Köhler, Wertheimer) seja mais complexa do que esta fornecida aqui<sup>35</sup>, cabe dizer que esta escola se origina deste fundo de pesquisas descritivas sobre a percepção e, particularmente, sobre a tese de que as apresentações perceptivas são internamente articuladas. No entanto, diferentemente dos autores da Escola de Graz e mesmo de Ehrenfels e de Husserl, os pesquisadores da Escola de Berlim concebem o fenômeno psíquico como possuindo uma organização autóctone, sem qualquer função superveniente, de natureza intelectual ou sensorial, que viria a articular os elementos anteriormente desprovidos de organização. A tese mais fundamental desta escola e de amplo significado metodológico não é senão a rejeição da hipótese de constância (GURWITSCH, 1936/2009c).

Enfim, se pudermos esboçar uma compreensão geral da problemática da *Gestalt* de Ehrenfels à Escola de Berlim, deve-se começar pela consideração de que este quadro teórico geral se opõe tanto à tradição empirista da psicofisiologia (sobretudo, Helmholtz) quanto à tradição racionalista da psicologia intelectualista (sobretudo, de Kant e Herbart) segundo as quais a sensação somente poderia adquirir forma e relação de maneira *exterior*, por meio da associação ou da síntese com outras impressões, seja por meio de um mecanismo natural da consciência humana ou por meio da ação de faculdades superiores, puramente racionais<sup>36</sup>. Por isto tudo, a análise descritiva da teoria da Gestalt, sobretudo aquela da Escola de Berlim, reivindica um “positivismo”, de modo que se guia, pois, por aquilo que é imediatamente dado à experiência e dispensa construções teóricas e suas pressuposições especulativas (LECLERCQ, 2012). Estabelece-se, assim, de acordo com um empirismo mais radical do que

---

<sup>35</sup> Por exemplo, poder-se-ia retrazar as suas influências à teoria das cores de W. Goethe, que se opõe àquela de I. Newton, ao debate da fisiologia de Helmholtz e de J. Hering, à concepção de consciência de W. Wundt, de E. Mach e R. Avenarius, de W. James, E. Husserl e W. Dilthey, ou, ainda, à crítica do mecanicismo nas ciências da vida pelo biólogo vitalista H. Driesch. Esta complexa variedade de influências é mapeada por Ash (1998).

<sup>36</sup> Em texto de 1906, mesmo Brentano toma posição a favor do imanentismo – ou, como o nomeia Leclercq (2012), o “nativismo” – das formas e relações sensíveis. Contra os empiristas associacionistas, ele defende, em seu texto “Teoria nativista, empirista e noética de nossa representação espacial” (*Nativistische, empiristische und anoetistische Theorie unserer Raumvorstellung*) (apud LECLERCQ, 2012, p. 134), lendo Berkeley, que “as nossas impressões sensoriais (*Sinneseindrücke*) tácteis e visuais não são desprovidas de informações espaciais”, conforme o comenta Leclercq (2012, p. 134). Contra a interpretação de Locke (e, depois dele, Mill e Helmholtz), segundo a qual as relações espaciais são advindas do hábito, e contra a tese de Kant que a forma espacial proviria exclusivamente de uma “forma subjetiva *a priori* da intuição” (LECLERCQ, 2012, p. 135), da qual divergem, também, Mill e Helmholtz (motivo pelo qual retornam ao empirismo associacionista), Brentano afirma que as formas qualitativas e espaciais são fornecidas pelas próprias impressões sensíveis, tese que pode ser encontrada, inclusive, no próprio Locke (LECLERCQ, 2012). Assim, diferencia-se, ao mesmo tempo, do associacionismo e do intelectualismo porque nega, de uma só vez, todo externalismo com relação à determinação da forma espacial na sensação e coloca, em seu lugar, a tese de que a própria sensação já conteria, de maneira imanente, essa determinação.

aquele do associacionismo, porque, afinal, as formas e relações são dadas na própria experiência sensível e não, conforme o comenta Leclercq (2012), em uma “experiência segunda – ‘impressões de reflexão’ – resultante do hábito associativo” (p. 133). Todavia, a Psicologia da Gestalt jamais abandonou o ideal de concretização de uma psicologia natural. Tal fato é perfeitamente legítimo para as metas de uma psicologia empírica. Contudo, ele está conectado, também, ao fato de que este programa de pesquisa não radicalizou o suficiente o seu método e a sua interpretação da consciência, recaindo, assim, no fisicalismo (com a tese do “isomorfismo”), tampouco radicalizou a sua epistemologia, permanecendo no âmbito do “realismo” da epistemologia moderna (Cf. MERLEAU/PONTY, 1945/2006)<sup>37</sup>.

### 3. *A fenomenologia de Edmund Husserl*

Os primeiros estudos de Husserl se alicerçavam, sobretudo, na psicologia de Brentano, no que diz respeito ao método descritivo, mas, também, no que diz respeito à tarefa epistemológica da psicologia. Assim, Husserl (1891/1972a) concebia que demonstrar a gênese das estruturas matemáticas e lógicas por meio de atos psíquicos de contagem e coligação poderia fundamentar epistemologicamente os conceitos da aritmética. Ali, aliás, já se encontrava, em forma germinal, o problema principal de sua fenomenologia, a saber, o estudo da consciência na totalidade de seus aspectos, subjetivos e objetivos. Mas, conforme comenta Breda (1976), por volta de 1897, Husserl se dá conta que a fundamentação psicológica das estruturas lógicas e matemáticas é uma impossibilidade. Também influenciado pela obra de G. Frege<sup>38</sup>, Husserl se daria conta de que é a significação (*Sinn*) dos enunciados lógicos e matemáticos que deve ser fundada e explicada, e não a sua gênese na consciência. A partir disto, desenvolveu uma ideia própria de fundamentação das verdades lógicas e matemáticas e uma teoria da intencionalidade original.

#### a) *A lógica pura*

Em face das insuficiências do psicologismo, Husserl desenvolveria uma nova concepção de epistemologia capaz de fundamentar a verdade das estruturas lógicas e matemáticas. Esta nova concepção se resume no que ele chamou, em seus “*Prolegômenos à lógica pura*” (HUSSERL, 2014, cap. XI), o primeiro volume das *Investigações Lógicas*,

<sup>37</sup> Voltaremos a estes assuntos no Capítulo 3.

<sup>38</sup> 1848-1925.

publicado em 1900, de “lógica pura”. A lógica pura se caracteriza como uma “extensão da lógica formal” e teria, assim, como tarefa “fundamentar, ao mesmo tempo, a lógica apofântica e a teoria do conhecimento”, conforme o explicita Santos (2010, p. 135). A lógica pura tem como princípio o reconhecimento da *unidade lógica* como “conteúdo de pensamento” (*Denkinhalt*) (MORAN, 2001, p. xxxi), o qual é, à sua maneira, “transcendente” aos atos psíquicos de contagem ou quaisquer outros atos do raciocínio humano. Desta forma, a lógica, em geral, é, para Husserl (2014), irreduzível aos procedimentos práticos do raciocínio humano, mesmo que esta seja uma parte fundamental dela. Mais essencial, é o fato de que as unidades lógicas são independentes e ideais. Assim, pode-se dizer, com efeito, que “o teorema de Pitágoras permanece uma verdade independente válida quer alguém pense sobre ele de fato ou não” (MORAN, 2001, p. xxxi). A idealidade das estruturas lógicas e matemáticas significa que elas podem ser representadas em diferentes atos de um mesmo indivíduo ou em pensamentos de indivíduos diferentes e em tempos diferentes. Neste sentido, o psicologismo é insustentável. A lógica pura deve assumir o papel fundante que, anteriormente, era atribuído à psicologia descritiva (Brentano) ou mesmo à psicofísica (Helmholtz e outros empiristas, como Mill).

A preocupação central de Husserl (2014) era o estabelecimento de uma genuína *filosofia da lógica*, capaz de dar sustentação epistemológica às suas proposições, mais do que uma *técnica lógica*. Esta filosofia estaria, para ele, ausente dos trabalhos de seus contemporâneos, ao passo que a técnica ganhava cada vez mais espaço (MORAN, 2001). Assim, a fim de elevar a lógica ao estatuto de ciência, ela deveria estar fundamentada em um pensamento teórico crítico. Assim, o autor revivia a ideia de “lógica pura” que, apesar de derivada de Leibniz e Kant, havia sido expressada grandemente pelo lógico austríaco Bernard Bolzano<sup>39</sup>. A lógica pura seria a “ciência da ciência”, puramente formal. A lógica pura teria três tarefas distintas, conforme expõe, sinteticamente, Santos (2010): (a) investigar as leis estruturais das significações puras; (b) investigar as possibilidades de preenchimento intuitivo, segundo uma tipologia de evidência e verdade; e (c) estabelecer os modos de articulação desses dois grupos de problemas. Igualmente, Husserl reconhecia Rudolf Hermann Lotze<sup>40</sup>, seguidor de Bolzano, por ter “aberto os seus olhos para a verdadeira natureza das objetividades ideais estudadas pela lógica, ajudando-o a compreender o domínio do ideal, ao mesmo tempo em que evitando a hipóstase platônica” (MORAN, 2001, p. xxxi). Esta esfera lógico-ideal das objetividades ideais entra no conceito de “*mathesis universalis*”.

---

<sup>39</sup> 1781-1848.

<sup>40</sup> 1817-1881.

As estruturas ideais recobriam, assim, autonomia em face dos atos psíquicos (SANTOS, 2010, p. 134). A sua estrita identidade as opõe aos atos psíquicos singulares e “reais” (no sentido de estarem ligados à causalidade psicofísica) que estão em constante transformação. Isto evita, por um lado, o psicologismo e o empirismo clássicos. Porém, deve-se demonstrar, em todo caso, como estas idealidades se tornam evidentes para uma consciência singular e psicofísica, a fim de evitar, por outro lado, a hipótese platônica do mundo das Ideias (LECLERCQ, 2012). Afinal, “em que sentido podemos falar de uma transcendência ideal ou intencional *na* consciência psicológica e real?” (SANTOS, 2010, p. 133). Este é o problema sobre o qual se debruçam as análises subsequentes das demais *Investigações* (HUSSERL, 1984; 2012a). A partir de então, a temática da constituição das objetividades lógicas e matemáticas para a consciência se guiará pela tensão entre os atos singulares e temporalizados da consciência psíquica e as unidades ideais universais da esfera lógico-ideal. Esta deve ser, a partir de então, a principal tarefa da fenomenologia como fundamento da teoria do conhecimento. A fim de analisarem-se os diversos modos de correlação dos atos psíquicos e os objetos ideais, além de abandonar-se a psicologia nos moldes do empirismo e mesmo a psicologia experimental, por elas serem inadequadas para esta tarefa, o avanço de uma nova teoria da intencionalidade torna-se um requisito.

*b) Os problemas a respeito do ideal*

Alguns problemas particulares levam Husserl a distinguir o conteúdo e o objeto da apresentação e, assim, avançar uma teoria da intencionalidade distinta daquela de Brentano, para a qual esta diferença não estava nítida e para a qual o objeto intencional não poderia ser senão algo “real” (quer dizer, toda apresentação deveria estar relacionada a um objeto).

- (1) A distinção feita por Frege (1892/1948) entre o “sentido” (*Sinn*) e a “referência” (*Bedeutung*), entre a o conteúdo lógico de uma expressão e a sua referência objetiva, é um *paralelo* do desenvolvimento filosófico do próprio Husserl e a sua concepção da correlação da consciência, isto é, a correlação essencial entre o pensamento e seu objeto, algo que Husserl diz ter concebido em torno de 1898 (MORAN, 2001). Em uma resenha da obra de Husserl (1891/1972a), “*Filosofia da Aritmética*”, Frege (1894) já apresentava a tese crítica de que os objetos ideais, como os números, seriam irredutíveis aos processos psicológicos e acusava o primeiro autor de “psicologismo”. Os efeitos desta crítica sobre o pensamento de Husserl são ponto de controvérsia entre os comentadores. Fala-se que o contato que Husserl manteve com Frege nos anos 1890 “acelerou” o desenvolvimento de

sua descoberta do preenchimento de objetos ideais por atos psíquicos (MORAN, 2001), ou mesmo que a motivou tão profundamente a ponto de se poder falar de um “giro fregeano” do pensamento de Husserl (FISSETTE, 1994)<sup>41</sup>. Enfim, na nova teoria da intencionalidade, apresentada nas *Investigações*, o “sentido” (*Sinn*) é compreendido como pertencendo ao ato que visa um objeto. A “referência” (*Bedeutung*), por sua vez, passa a corresponder ao “significado” que é correlativo a um “significar” (*Bedeutung*), ao “visado” (*Meinung*) que é o correlato do “visar” (*Meinen*) ou “intencionar” (*Vermeinen*). Com isso, o “objeto intencional” não pode mais ser concebido como uma “inexistência”, algo imanente à consciência, mas deve ser algo de objetivo que é visado pelo ato intencional da consciência.

- (2) A teoria de Bolzano da “verdade em si” (*Wahrheit an sich*), da “frase em si” (*Satz an sich*) e da “representação em si” (*Vorstellung an sich*) (LECLERCQ, 2012; SANTOS, 2010). De acordo com esta teoria, estes três termos designam um *sentido compartilhável* que não possui *existência real* (isto é, que não está situado no espaço e no tempo) e que é *irredutível à imagem ou ao pensamento singulares* (isto é, que não necessita de um sujeito real que o pense). Assim, explicita-o Santos (2010): “Não é por ser pensada que [a frase] é verdadeira; mas é por ser verdadeira que pode ser pensada” (SANTOS, 2010, p. 154). O “sentido” (*Sinn*) das verdades lógicas e matemáticas ideais possui, justamente, estas propriedades: ele não é um conteúdo psíquico privado, mas é comunicável, e não é uma realidade espaço-temporal, mas atemporal e não-espacial.
- (3) O problema colocado por Bolzano das “representações sem objeto” (*gegenstandslose Vorstellungen*) (FISSETTE, 1994, p. 26). De acordo com este problema, haveria pensamentos que envolveriam entidades impossíveis ou irrealis, tais como: “quadrado redondo”, “montanha de ouro”, etc. Além disso, os números imaginários, como tais representações, não possuíram objetos “reais” correlativos. Por conseguinte, como é possível pensá-los? Em outros termos, como eles podem ser visados pela consciência? Qual é o seu estatuto intencional? Eles não podem ser concebidos em termos de “objetos intencionais”, no sentido de “referentes”, de “*realia*”, mas podem ser concebidos em termos de “idealidades”, de “conteúdo lógico” do pensamento, de “sentido” (*Sinn*). Para Husserl (1984; 2012a),

---

<sup>41</sup> A teoria do significado que Husserl desenvolve nas *Investigações Lógicas* não poderá ser abordada por estar fora do escopo de nosso trabalho.

contrariamente a Brentano (ou, pelo menos, à teoria madura deste), estas idealidades, enquanto objetos categoriais, podem ser diretamente intuicionadas<sup>42</sup>.

- (4) Em sua crítica a Brentano, Twardowski (1894/1977) teria distinguido entre o “conteúdo” (*Inhalt*) da apresentação e seu “objeto” (*Gegenstand*), para se referir, respectivamente, ao objeto imanente e ao objeto transcendente, externo (cf. PORTA, 2014a; 2014b). Porém, Twardoski não teria distinguido *o conteúdo psíquico* do *conteúdo lógico da apresentação* (FISSETTE, 1994, p. 26). Assim, Husserl distingue entre, por um lado, (a) os *conteúdos sensoriais imanentes*, chamados, por ele, também, de “*reelle*”, como “conteúdo psíquico”, e, por outro lado, (b) o *conteúdo ideal*, transcendente, de significação do ato (HUSSERL, 1984; 2012a, V, §3). Este ato de significação, ou “sentido” (*Sinn*), é, justamente, aquilo que garante a identidade de significado do objeto em diferentes atos e entre atos diversos entre si e o objeto transcendente (Cf. MORAN, 2001).

As análises da primeira edição das *Investigações Lógicas* (HUSSERL, 1984; 2012a) são realizadas no interior do projeto de uma “psicologia puramente descritiva” que tem por base esta nova teoria da intencionalidade, bastante inovadora com respeito àquela de Brentano. Com efeito, esta psicologia se opõe à psicologia explicativa, ou genética, e a toda tradição empirista da gnosiologia. A partir desta perspectiva, a compreensão descritiva pura das vivências lógicas se distingue de uma compreensão descritiva empírico-psicológica. As vivências lógicas não são concebidas como meras ocorrências singulares e contingentes, evanescentes, tal como na psicologia sensualista e empirista, mas a partir da “*tipicidade invariável* de seus modos, quer dizer, [de] sua *essência*”, conforme escreve o comentador (SANTOS, 2010, p. 135). Desta forma, a descrição das vivências lógicas corresponde a *fixar a sua estrutura universal*. As vivências singulares e contingentes não são, por isto, abandonadas. Elas servem de “suporte” para a descrição de essência (eidética), desempenham o papel de “exemplares” sobre os quais a idealização deve incidir para destacar a sua estrutura universal e invariável – em uma palavra, o seu *eidos*. Mas, para isto, a vivência singular e contingente precisa se repetir. A razão de sua repetição se encontra, pois, no conteúdo ideal

---

<sup>42</sup> A oposição fica atestada na carta de Brentano a Husserl de 9 de janeiro de 1905 (BRENTANO, 1905/2001). Nela, Brentano repreende Husserl nos seguintes termos: “Não há nenhuma necessidade de postular algo como uma verdade-em-si ou um juízo-em-si. Há apenas indivíduos particulares que julgam e apenas indivíduos particulares que julgam com evidência; o que há, não importa sobre qual área estejamos falando, pode consistir apenas em coisas que são individualmente determinadas” (BRENTANO, 1905/2001, p.212). Para o autor vienense, ainda, não há necessidade de “dar suporte a um domínio de entidades de razão” (BRENTANO, 1905/2001, p. 212).

que é sempre idêntico a si mesmo e que motiva sempre as mesmas vivências ou conjunto de vivências. É o que escreve Santos (2010):

Submetida ao tempo, a vivência singular é o múltiplo fadado a repetir-se; ela ressurgue continuamente renovada, mas o conteúdo que a solicita é sempre o mesmo, não repetido, idêntico a si na própria idealidade, intemporal, abstrato e universal. Para que o “mesmo” ato possa repetir-se, a psicologia da vivência precisa tomar um conteúdo estável como referência, do qual extraia a regra da repetição. Não fosse assim, esse “múltiplo disperso” não poderia aspirar sequer à coerência da vida consciente (SANTOS, 2010, p. 135-6).

Mesmo assim, no entanto, as análises da primeira edição das *Investigações* ainda são concebidas como relativas à “pessoa humana” e, por isto, em última instância, como descrições das vivências psíquicas “reais”. Este cenário se alterará profundamente com a interpretação da fenomenologia como filosofia transcendental.

c) *A guinada transcendental*

Após a publicação das *Investigações Lógicas*, Husserl se depararia com o problema a respeito da adequação de preenchimento das mais distintas classes de atos e os seus correlativos objetos. Em suas Conferências de 1907, intituladas “*A ideia da fenomenologia*” (*Die Idee der Phänomenologie*), Husserl faz-se, por exemplo, a seguinte questão: “Mas, como pode o conhecimento estar certo da sua consonância com os objetos conhecidos, como pode ir além de si e atingir fidedignamente os objetos?”<sup>43</sup> (HUSSERL, 2008, p. 40). Orientado pelos problemas filosóficos da tradição, Husserl desenvolve, em tais conferências, a tarefa de elucidação do conhecimento e de sua objetividade, ampliando, com isto, consideravelmente a própria noção de fenomenologia e de lógica pura como “teoria de todas as teorias”. São, sobretudo, os problemas da relação da consciência com o mundo e da possibilidade do conhecimento que preenchem o conjunto de preocupações destas conferências. A dúvida sobre a possibilidade de o conhecimento ir além de si mesmo, o argumento cético, é, pois, o principal desafio a ser vencido pela fenomenologia a fim de alcançar a universalidade dos problemas filosóficos últimos. Não foi senão no período entre setembro e outubro de 1905, no qual permaneceu de férias em Seefeld no Tirol austríaco (*Seefeldler Blättern*), que Husserl se deu conta da solução para este impasse, encontrando, “pela primeira vez, uma via de saída a este problema que o atormentava e aborrecia” (BREDA, 1976, p. 307-8). Foi a formulação de uma teoria da “redução fenomenológica”, neste período (BREDA, 1976; RICOEUR, 1950),

---

<sup>43</sup> “*Wie kann nun aber die Erkenntnis ihrer Übereinstimmung mit den erkannten Objekten gewiß werden, wie kann sie über sich hinaus und ihre Objekte zuverlässig treffen?*” (HUSSERL, 1950, p. 20).

que permitiu a Husserl, ao mesmo tempo, avançar a fenomenologia contra o argumento cético e esclarecer a ingenuidade natural de considerar-se como algo “óbvio” (*selbstverständlich*) a relação existente entre o conhecimento e os objetos conhecidos. É com ela que a fenomenologia torna-se capaz de realizar-se, de fato, enquanto filosofia transcendental; é com ela, também, que pode surgir a ideia de uma “filosofia fenomenológica”, a concretização do ideal de uma filosofia científica. Passaremos, agora, ao estudo de como a teoria da redução se desenvolve, sobretudo, em “*Ideias I*” (HUSSERL, 1976a; 2006) e na segunda edição das *Investigações* (HUSSERL, 1984; 2012a).

## 1 A atitude fenomenológica

A fenomenologia que Husserl desenvolve após as *Investigações Lógicas* se aprofunda em direção a uma “fenomenologia pura” e a uma “filosofia fenomenológica”. Este é, efetivamente, o título de seu texto seminal de 1913, “*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*” (HUSSERL, 1913/1976a; 2006). Isto significa que a guinada transcendental se conclui como uma radicalização do projeto fenomenológico das *Investigações* e a superação da posição psicológico-descritiva por meio de uma metodologia própria. Assim, a fenomenologia passa a incluir, ao mesmo tempo, a tarefa radical de fornecer os conhecimentos últimos (*a priori*), estabelecendo-se, assim, como a “ciências das origens” (*Wissenschaft der “Ursprünge”*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 122; 2006, p. 131), em uma radicalização da “lógica pura” dos *Prolegômenos* (HUSSERL, 2014), e, em acordo com esta meta epistemológica, a tarefa de descrever as estruturas da consciência em um nível de discurso purificado, ou, conforme a expressão de Leclercq (2012, p. 132) “desmentalizado”. Em suma, a fenomenologia deve corresponder, a partir de então, a uma “filosofia transcendental” e a consciência deve, também, ser uma “consciência transcendental”, constituinte das significações.

A concretização do ideal de uma filosofia transcendental, radicalmente fundada, deve repousar, em última instância, sobre o conhecimento evidente. Nas conferências de 1907 (HUSSERL, 1950; 2008), a distinção, retomada dos modernos, entre “imanência” e “transcendência” fornece a direção para marcar a diferença entre o conhecimento evidente e o conhecimento presuntivo. A crença na existência do mundo e todo conhecimento daí derivado (isto é, todo conhecimento cotidiano, mas, também, todo conhecimento científico) demonstram não possuir a estrutura da evidência apodítica que é a autodoação absoluta, adequação plena (sem resto) entre o ato objetivante e o objeto visado. Apenas a esfera da própria vida consciente, da “vivência psíquica” (*psychische Erlebnis*) (HUSSERL, 1950, p. 20), da qual o conhecimento é uma modalidade<sup>44</sup>, demonstra possuir esta estrutura. A vivência é a própria imanência. Ela deve servir como a base de toda filosofia transcendental e, por conseguinte, de toda teoria do conhecimento. Mas, como a vivência é concebida, fenomenologicamente, como *intencional*, a transcendência fica compreendida como, por

---

<sup>44</sup> “O conhecimento é, em todas as suas configurações, uma vivência psíquica: é conhecimento do sujeito que conhece. Perante ele estão os objetos conhecidos” (*In allen ihren Ausgestaltungen ist die Erkenntnis ein psychisches Erlebnis: Erkenntnis des erkennenden Subjekts. Ihr stehen die erkannten Objekte gegenüber.*), afirma-o Husserl (1950, p. 20; 2008, p. 40).

assim dizer, um traço interno do fenômeno apreendido na imanência. Nesta direção, Husserl desenvolve, inicialmente, a sua teoria da redução fenomenológica como *redução à imanência*.

As ideias de intencionalidade e de redução participam conjuntamente do processo de reformulação que Husserl faz dos termos da filosofia moderna. Fornecem ao autor o caminho para retirar daqueles conceitos, sobretudo, seu conteúdo psicologista, porque, justamente, a “redução” evita o reducionismo da teoria do conhecimento ao psicologismo. Dessa forma, inaugura-se um novo nível de discurso, no qual tais conceitos ganham um significado novo e onde a correlação entre o ato intencional e o objeto visado reserva o estatuto de “*a priori*” e de ser um fio condutor para as análises filosóficas mais sutis. Guiando-se por essa nova interpretação, Husserl (1950; 2008) distingue três sentidos de “imanência”. (1) O “real imanente” (*das reell Immanent*), ingrediente do ato (o “fenômeno sabido em sua imanência”), indubitável porque é visado (*gemeint*) enquanto “autodado de modo completo e inteiramente adequado” (*voll und ganz adäquat selbstegegeben ist*) (HUSSERL, 1950, p. 5; 2008, p. 22). (2) A “imanência real” (*reale Immanenz*), que se identifica ao “material sensível” e que é psicológica no sentido de ser contingente. Em *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006), este material será concebido como “*hylē*”. E, por fim, (3) o “sentido intencional imanente” (*das im intentionalen Sinn Immanent*), que visa a uma transcendência, o que, segundo Ricoeur (1950), será chamado, em *Ideias* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006), de “noema”. Estes três sentidos de imanência englobam o sentido geral de vivência intencional purificada.

Além disso, estabelece-se, também, a problemática da “constituição” das objetividades para a consciência, ou, como Husserl o escreve, “os problemas da doação, os problemas da *constituição das objetividades de toda a espécie no conhecimento*” (*die Probleme der Gegebenheit, die Probleme der Konstitution von Gegenständlichkeiten jeder Art in der Erkenntnis*) (HUSSERL, 1950, p. 14; 2008, p. 32, grifos no original). A fenomenologia do conhecimento, enquanto ciência correlativa dos fenômenos cognitivos (*Erkenntnisphänomenen*), estabelece-se, então, como “fenomenologia constitutiva” e, na radicalização do projeto das *Investigações*, deve voltar-se não apenas para os atos e sistemas de atos através dos quais os fenômenos cognitivos se manifestam, mas, também, para os *modos de manifestação* das próprias objetividades enquanto tais. Assim, abre-se a possibilidade de um conhecimento fundado sobre o “ser” no geral e sobre os seus mais diversos segmentos internamente articulados, chamados por Husserl, em *Ideias I*, de “regiões”. Ainda, a partir do emprego do procedimento redutivo, os atos cognitivos não são mais compreendidos, em *Ideias I*, como próprios de um *ser psicofísico real*, isto é, de uma pessoa humana, tal como foram tomados nas *Investigações Lógicas*, em estrito acordo com a

psicologia descritiva, mas devem ser compreendidos, eles próprios, como ambientados na esfera ideal das significações puras, ou, mais particularmente, como relacionados ao “eu transcendental” (Cf. LECLERCQ, 2012).

Tudo isto nos prepara para compreender o sentido da fenomenologia que Husserl desenvolve em *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006) como “fenomenologia pura” ou “transcendental” e, sobretudo, o sentido de sua analítica intencional como analítica das vivências purificadas da consciência transcendental. O caminho percorrido pelo autor após as *Investigações* e, particularmente, em *Ideias I* para se estabelecer o que Husserl entende por “atitude fenomenológica”, que corresponde à perspectiva da fenomenologia transcendental, é, contudo, apenas um dos caminhos desenvolvidos pelo autor ao longo de sua obra. Comentadores como Kern (1964, §18) ou Depraz (2006) destacam o fato de Husserl ter introduzido, após 1913 e, sobretudo, durante os anos 1920, diferentes “vias” para a redução fenomenológica (isto é, para a adoção da atitude fenomenológica), como a “via cartesiana”, a “via do mundo da vida” e a “via através da psicologia intencional”. Como comenta Peres (2014), além de cumprirem diferentes funções, estas vias possuem um “evidente caráter didático, ou seja, a [função] de introduzir gradativamente a redução transcendental” (p. 226). Por sua vez, Cairns (2013) fala de “motivações” diferentes para a redução fenomenológica. O autor sugere, pelo menos, quatro motivações: primeiro, a motivação “através do ideal de ciência e crítica” (que corresponde à “via cartesiana”), a motivação psicológica (que corresponde, obviamente, à “via psicológica”), “a motivação através do desenvolvimento consistente da lógica como a ciência da ciência” (CAIRNS, 2013, p. 20) (que corresponde à motivação do mundo da vida) e, por fim, a “motivação ética”. Segundo a leitura de Cairns (2013), cada uma destas motivações designa uma estratégia metodológica diferente, apesar de elas chegarem, sempre, ao mesmo resultado, a saber, a redução transcendental e a consciência pura e constituinte (transcendental).

O presente capítulo tem por meta analisar a estrutura metodológica que é desenvolvida por Husserl em *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006) e que corresponde, precisamente, à motivação cartesiana. Nossa apresentação deve ter início com a compreensão da “atitude natural”, cotidiana e científica. Depois, ao detectarmos o problema que Husserl encontra nesta atitude, passamos à análise da estrutura da redução fenomenológica, destacando a sua motivação cartesiana e distinguindo-a da reflexão fenomenológica e da redução eidética, as quais, contudo, ela pressupõe.

### *1.1. A atitude natural*

A atitude natural consiste na perspectiva na qual vivemos naturalmente em nossos afazeres cotidianos e mesmo na atividade científica. Husserl (1913/1976a; 2006) retoma a teoria de Avenarius (1888) sobre a “tese natural do mundo” para desenvolver a sua teoria da atitude natural. Em suas preleções de 1911 (HUSSERL, 1991a), o desenvolvimento desta teoria está mais claro. Ela consiste no fato de que a atitude natural é o solo sobre o qual todas as nossas atividades interessadas se movem e, sendo assim, toda modificação de perspectiva, mesmo a filosófica, enraíza-se neste solo. A atitude natural é, necessariamente, o ponto de partida para toda reflexão filosófica. Além disso, enquanto reduto de todas as crenças, ela é, também, a origem de todos os pressupostos dos quais devemos partir ao refletir filosoficamente e, sobretudo, da crença de que há um mundo naturalmente existente – a “tese natural do mundo”. Então, ao mesmo tempo, a essência da atitude natural é a ocupação com algo e a crença de que o mundo existe de maneira independente. Por conseguinte, ela implica que a consciência que “doa” significado para o mundo, que o “constitui”, está e permanece na anonimidade até que uma reflexão radical possa destacá-la e apreendê-la.

#### *a) A experiência natural*

Em nossa vida cotidiana, nós nos encontramos constantemente ocupados com nossos afazeres e nos relacionamos com pessoas, com coisas, com utensílios, com textos, com obras de arte etc. Somos alguém que percebe, representa, pensa, sente, deseja etc. Habitamos um mundo que é coabitado. Considere-se, por exemplo, que eu esteja a passear pela praça com meu cachorro e, enquanto ando, estou a pensar sobre um determinado teorema matemático. Neste meu caminhar, estou ciente de meu próximo passo e da movimentação de meu cão, mas estou, também, constantemente ciente das árvores, de suas folhagens, do movimento provocado pelo vento e do som das folhagens, de flores que compõem os canteiros da praça, das outras pessoas, de outros animais etc. Estou, ao mesmo tempo, consciente de mim mesmo, de determinados sentimentos e de pulsões minhas e de meus movimentos. Por meu próprio movimento e pelo movimento dos objetos, percebo as coisas e pessoas em perspectivas diferentes, as quais se completam e formam uma experiência única e coerente. Tenho ciência, também, de outros objetos que compõem o meu mundo circundante, mas que não estão imediatamente dados à minha percepção: aqueles objetos que estão atrás de mim e que, por isso, não vejo, ou mesmo aqueles que estão distantes no tempo e no espaço, como a

minha casa, as pessoas a quem amo, determinadas reminiscências, e outras ocupações, como a redação de minha dissertação. Posso vislumbrar as folhagens da árvore, em específico, em detrimento de seu entorno circunstancial ou mesmo um determinado aspecto dessas folhagens, como os seus múltiplos tons de verde.

Isto constitui a minha “experiência”. Ter experiência é encontrar-se com o mundo, ou, nas palavras de Husserl (1913/1976a, p. 58; 2006, p. 75), com o “mundo que me circunda” (*meine Umwelt*), que é aquele no qual eu próprio me encontro. Na linguagem ordinária, dizemos que “experimentamos” tais e tais coisas, que “temos vivências” de tais e tais coisas etc. O termo técnico utilizado por Husserl para descrever a experiência como *o que é vivenciado* por aquele que experimenta e como experiência *de algo* é o termo “vivência” (*Erlebnis*). Especialmente importante é a vivência perceptiva. “Por meio dos sentidos, se nos abrem as portas do mundo”, escreve Straus (1966a, p. 14). O mundo é, assim, por meio da percepção, um mundo de coisas, mas é, também, um mundo de valores, um mundo de bens e um mundo prático. Na experiência, encontro-me, efetivamente, com objetos com propriedades valorativas (belas, feias, prazerosas, desprezíveis etc.) e de uso (a coleira de passear de meu cachorro, meu telefone móvel, a garrafa d’água etc.). Mantenho, também, relações sociais com as pessoas de meu cotidiano, com as quais conto como “sujeitos” e, em conjunto com as quais estabeleço, intersubjetivamente, o mundo espaço-temporal circundante como certo e como válido (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §29). O mundo está disponível, afinal, para “todos nós”. E tenho consciência, ainda que de um modo mais complexo, também de um vasto mundo ideal de teorias, de proposições aritméticas, de figuras geométricas, de números e de equações.

Tudo aquilo de que tenho experiência deve ser descrito como algo que está “à disposição” (*vorhandene*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 59; 2006, p. 76). Eu mantenho contato com os objetos por meio da experiência consciente. Eles estão “diante de mim”. Isso significa que eu, enquanto pessoa concreta, ocupo um lugar no mundo e que todas as coisas de que tenho experiência e de que, por conseguinte, posso falar dependem, de alguma forma, dessa posição que eu mesmo ocupo. Algumas coisas estão perceptivamente mais próximas, outras mais distantes, algumas coisas estão presentes, enquanto apenas conto com outras como possíveis ou futuras, ou me recordo delas como já tendo sido etc. A experiência do mundo e de seus componentes é, então, na terminologia de Husserl, um “estar-para-mim-aí” (*Für-mich-da-sein*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 59; 2006, p. 76). É uma experiência *em primeira pessoa* onde “algo me sucede” ou na qual ajo ativamente. Este “suceder-se” das coisas e meu respectivo “afetar-se” são prévios à reflexão e à dúvida. No decorrer de minha vida, sou

constantemente defrontado com “o” mundo. Mesmo que eu possa voltar-me reflexivamente sobre esta experiência e duvidar dela ou justificá-la racionalmente, este será sempre um ato posterior e, por isso, uma modificação da própria experiência do mundo como “mundo sempre aí”.

*b) A crença na existência*

Em todas estas experiências, assumo que as coisas, os animais e as pessoas “existem” efetivamente e que o mundo, como este horizonte global de tudo o que há, também “existe”. Neste contexto, assumir a existência efetiva do mundo e de seus objetos significa tomar como óbvio que as coisas são como são, ou, dito de outra forma, que elas simplesmente “estão aí”. Na terminologia de Husserl (1913/1976a; 2006), esta é uma “crença” (*Glaube*), ou uma “tese geral” (*Generalthesis*), que é anterior mesmo a todo pensar judicativo. Husserl afirma, com efeito, que não se trata de um “juízo articulado *sobre* a existência” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 62; 2006, p. 78), mas de uma crença que está contida na experiência de maneira “não-temática, impensada, não-predicativa”. A crença fundamental aqui em questão é o do “caráter de ser puro e simples” (*Seinscharakter schlechthin*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 240; 2006, p. 236), em que algo é tomado como “certo” (*gewiß*) e como “efetivo” (*wirklich*). Todas as demais modalidades de ser, como o “ser provável”, o “ser possível”, o “ser problemático”, o “ser duvidoso”, etc., são modificações desta crença fundamental, que, por isso, desempenha o papel de “protoforma [*Urform*] de todas as modalidades de ser” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 240; 2006, p. 236). Husserl nomeia esta crença fundamental também como “crença ou doxa originárias” (*Urglaube oder Urdoxa*) (HUSSERL, 1931/1976a, p. 241; 2006, p. 237) por conta deste seu caráter prototípico com relação às suas modificações. Isto significa que é uma crença que funciona desta forma para todas as pessoas, qualquer que seja a sua ocupação. O filósofo, na medida em que assume uma atitude radical, repousa inteiramente sobre esta crença quando inicia a sua reflexão, o que o torna próximo de pessoas com ocupações as mais distintas. Refletindo de maneira radical, no entanto, ele *modifica o seu valor*. Deste ponto de vista, fica claro que é totalmente possível que alguns elementos da crença natural sejam modificados, como no “possível”, no “provável”, no “duvidoso” etc. Ainda, é possível que o mundo se mostre diferente do que eu presumia anteriormente: algo que eu considerava como uma silhueta de pessoa pode se revelar como um manequim sem vida, uma cobra, como uma corda etc. É possível que eu alucine e veja, por exemplo, uma pessoa que já faleceu. Mas, em todos estes casos, a crença de que algo “é” pura e simplesmente permanece sem modificação e funciona como base para todos estes comportamentos.

A relação que mantenho com o mundo aritmético, por exemplo, é ligeiramente diferente, mas retém este mesmo princípio que exemplificamos até agora com base no mundo cotidiano de minhas sensações e de minhas ocupações. Se eu estou refletindo, agora, sobre o teorema de Pitágoras e busco aplicar a fórmula  $a^2 + b^2 = c^2$  na resolução de um problema geométrico, estou na atitude geométrica. Não considero o triângulo retângulo desenhado no papel que tenho sob os meus olhos como enxergo uma folha de papel enquanto estou imerso na vida natural. A partir de agora, o que conta são as propriedades do triângulo em relação ao universo abstrato da geometria e da aritmética, onde posso resolver o problema a mim colocado. Não conta se o triângulo foi traçado com caneta vermelha em um papel branco, nem se ele é pequeno ou se é grande de acordo com as proporções de minha vida ordinária etc. Na atitude geométrica, um desenho plano pode designar um objeto de três dimensões, como um cubo. Esta não corresponde à minha orientação “natural”, mais básica e cotidiana, visto que, do ponto de vista puramente perceptivo, a fisionomia do desenho de cubo tem pouco ou nada que ver com a fisionomia de um cubo efetivo, disposto no espaço e no tempo<sup>45</sup>. A minha relação com o mundo geométrico é de uma nova ordem. Apesar das diferenças, há uma semelhança estrutural básica: os objetos geométricos (triângulos, retas, pontos etc.) são tomados tal como eles me são dados e como “existentes”, ainda que a existência seja, neste caso, modalizada como “validade”<sup>46</sup>. Na atitude geométrica, o mundo natural não conta, então, como conta na atitude natural. Ainda assim, no entanto, ele desempenha o papel de “fundo”, ele continua “disponível”<sup>47</sup>. Se, por exemplo, um som vindo do outro cômodo me desperta a atenção, então deixo prontamente de participar do universo geométrico para ser reabsorvido pela orientação natural, na qual contam estas propriedades que são significativas para mim enquanto pessoa. Suspeito que seja o som de um vaso caindo, quebrando, e que isso pode ter machucado minha esposa etc. Com isso, compreendemos que o mundo natural revela ser sempre “primeiro” no sentido de que nele vivemos e sempre partimos dele para adotar toda e qualquer outra atitude, seja a geométrica ou mesmo a filosófica (HUSSERL, 1991a, p. 89).

Em todo caso, é preciso mencionar que, do ponto de vista da teoria de Husserl (1913/1976a; 2006), a estrutura da atitude natural vale, também, para outras atividades mais complexas. Por exemplo, ainda que de maneira ligeiramente diferente, quando estou engajado

<sup>45</sup> Nosso exemplo é inspirado na análise de Straus (1966b).

<sup>46</sup> “[...] a validade também é uma propriedade existencial; ela é a forma particular que a noção geral e inteiramente formal de existência assume no domínio do pensamento” (GURWITSCH, 2009h, p. 98).

<sup>47</sup> Esta teoria das múltiplas orientações e de seus respectivos “mundos” se encontra, por exemplo, no §28 de *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006). Ela é desenvolvida, de maneira particular, por Gurwitsch (1964/2010, pt. 6, chap. 1).

em uma atividade científica ou mesmo na contemplação de uma obra de arte, continuo a contar com o mundo natural e, por isso, a tese natural continua em funcionamento. E é claro que os atos envolvidos em tais atividades são mais complexos do que o mero passeio com meu cão pela praça. Mesmo assim, o solo de todos estes atos consiste no que Husserl (1913/1976a; 2006) chama de “atitude natural”: estes comportamentos na qual a tese natural desempenha uma função importante. Tomemos o exemplo do cientista<sup>48</sup>. Ele se engaja na atividade de pesquisa científica na unidade de um “*habitus*”, de uma unidade sintética de atos e de seus respectivos objetos que é, por assim dizer, formada em sua história pessoal. Este “*habitus*” está permanentemente “disponível”, à mão, para o cientista. De um lado, é preciso considerar estas “propriedades habituais adquiridas” (*erworbener habitueller Besitztümer*) (HUSSERL, 1996, p. 103; 1972b, p. 146), ou seja, tudo aquilo que o cientista toma como certo e válido e que, efetivamente, ele adquire no comércio com uma comunidade, com a qual ele colabora e à qual se remete, a saber, a comunidade dos cientistas. E, de outro lado, o “horizonte infinitamente aberto” de tudo aquilo que ele considera como futuro no contexto de sua “atitude profissional”: “a atitude de perseguir o trabalho relativo ao domínio universal da ciência” (HUSSERL, 1996, p. 103-104; 1972b, p. 146). O cientista deve tomar como verdadeiro e como válido o universo que ele “recebe” e atesta, em conjunto com uma comunidade, e no desenvolvimento de suas pesquisas, como verdadeiro e como válido. A tese natural continua a ter funcionalidade em suas atividades.

### c) *A problemática da tese natural*

Anteriormente, fornecemos uma descrição fenomenológica da vida natural ou cotidiana. Poder-se-ia dizer, também, que se trata de uma descrição de psicologia fenomenológica ou pura, na medida em que se baseia, inteiramente, na “reflexão psicológica” que tem por tema, justamente, a efetividade natural. O modo de experiência aí descrito é chamado por Husserl (1913/1976a; 2006) de “atitude natural” (*natürlichen Einstellung*), que é correlativa à tese natural. É um *modo* de estar direcionado ao mundo e aos seus objetos. A tarefa das mais variadas ciências, naturais e humanas, relaciona-se, precisamente, com a atitude natural. De acordo com Husserl (1913/1976a; 2006, §30), elas devem esclarecer este

---

<sup>48</sup> As análises mais finas da atitude científica são encontradas em obras posteriores de Husserl. A análise seguinte é tirada de *Filosofia Primeira* (HUSSERL, 1996; 1972a), um conjunto de lições proferidas entre 1923 e 1924. Em particular, referimo-nos à 42ª lição. É importante mencionar que, embora Husserl revise, ao longo de sua obra, algumas de suas teses e teorias, há uma série de temas que permanecem constantes. O tema da atitude natural e da atitude científica é uma constante que recebe vários e importantes refinamentos. No presente caso, citamos esta análise posterior apenas com fins de clarificação.

terreno da atitude natural de maneira mais abrangente e mais apurada do que é capaz de oferecer o conhecimento empírico “ingênuo”, cotidiano.

Porém, daqui desdobram-se dois problemas de fundamental importância filosófica. Em primeiro lugar, se o psicologismo se mostrou, desde as *Investigações*, como inadequado do ponto de vista epistemológico por ser incapaz de fundamentar adequadamente o conhecimento lógico e matemático, ele também se mostra como inadequado para fundamentar toda e qualquer espécie de conhecimento genuíno. É esta ampliação da crítica ao psicologismo que se pode ler, efetivamente, ao longo de “*A ideia da fenomenologia*” (HUSSERL, 1950; 2008). A teoria do conhecimento requer que os conceitos de conhecimento se fundem em intuições adequadas e, por isso, sejam dotados de evidência. Segundo este princípio, todo conhecimento repousa sobre a base de intuições que preenchem de sentido os conceitos. Porém, se as ciências historicamente formadas, como a psicologia experimental e a psicofísica, tratam apenas de relações externas entre vivências e as considera, meramente, como ocorrências evanescentes de um ser psicofísico real, o aspecto mais essencial da consciência permanece fora de consideração. Passa-se ao largo da propriedade dos atos de consciência de dotar os objetos do conhecimento de sentido, atestando-os como existentes e como válidos. A “atitude naturalística” da psicofísica e da psicologia experimental da época confunde as ocorrências psíquicas reais e causalmente dependentes de um mundo físico externo com a operação funcional da consciência de doação de sentido, fazendo abstração desta última. A psicologia descritiva das *Investigações Lógicas* (HUSSERL, 1984; 2012a) já se atenta para este fato histórico e filosófico.

Em segundo lugar, o desenvolvimento filosófico de Husserl à época lhe coloca o problema de que a tese natural da existência do mundo não subscreve a exigência filosófica radical última de estar plenamente fundada sobre a evidência. A existência do mundo se revela como um “excedente da vivência”, conforme a expressão de Breda (1976); em outros termos, ela se revela como um conteúdo transcendente e, por isto, que não está fundado, em princípio, sobre a evidência apodítica da imanência. A única evidência apodítica pela qual o filósofo pode começar a pensar deve ser o seu próprio “eu”. Esta é a posição inicial que as preleções de 1907 (HUSSERL, 1950; 2008) descobrem com base na leitura da tradição filosófica moderna, sobretudo Descartes. A antítese desta posição repousa no “realismo”. Ao assumir-se que as coisas são como são, seja predicativamente ou antepredicativamente, toda a problemática do ser do mundo e dos objetos é alocada na própria objetividade. Digo, assim, que as coisas são “em si”, o que implica conceber que o seu ser é autossuficiente e, de certa forma, independente de meu próprio ser. O mundo como ser espaço-temporal é tomado como

óbvio. E pouco importa que este realismo seja aquele do dia-a-dia, do *sensus communis*, ou aquele da ciência moderna da natureza. Os dois casos retratam o mesmo cenário de desconsideração da relação entre o ser objetivo e a estrutura da subjetividade, de que há uma efetuação da consciência já atuante no que é assumido como verdadeiro e como válido; em outros termos, retratam o esquecimento do sentido e da significação<sup>49</sup>. É em Descartes que Husserl vê, a esta época, a figura daquele que primeiro colocou em cena, de maneira metódica, o papel operativo da subjetividade como condição de possibilidade da própria objetividade. Voltar-se para a esfera da evidência apodítica requer, com isso, a “colocação entre parênteses” da tese do mundo e, por conseguinte, de todo conhecimento prévio, mesmo o científico. A motivação inicial de Husserl é, pois, essencialmente, uma motivação cartesiana.

## 1.2. *A redução fenomenológica*

A fim de estabelecer-se como uma filosofia radical, o projeto de uma fenomenologia transcendental exige, então, a “modificação radical da tese natural”, de modo que esta tenha validade para a totalidade da vida natural. Contudo, apesar de a motivação husserliana ser, eminentemente, uma motivação cartesiana, a modificação da tese natural não reside, simplesmente, na “suspensão de juízo”, ou *epochē*, mas num procedimento que, mesmo em *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006), se revela como sendo complexo por essência. O próprio autor fala da redução como consistindo em um procedimento ao mesmo tempo uno e diverso, realizado em “diferentes passos”, enquanto uma “redução progressiva” (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §33). Em nossa interpretação, ela inclui um componente psicológico, um componente lógico (eidético) e um componente transcendental.

### 1.2.1. *A reflexão psicológica*

A fenomenologia transcendente de *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006) contém um componente psicológico essencial. De fato, ao longo do texto, o autor intercala entre a adoção de uma atitude psicológica e uma atitude fenomenológica. Mais ainda, a descrição das vivências puras e transcendentalmente reduzidas tem por base um método psicológico, qual seja: a *reflexão*. Na reflexão, o olhar objetivante, em *intentio recta*, é defletido do objeto exterior, na atitude natural, e se volta para a própria vivência, que passa a se tornar “temática”

---

<sup>49</sup> As análises de *Crise* (HUSSERL, 1976b; 2012b) são um “questionamento retrospectivo” (*Rückfrage*) sobre, justamente, o processo histórico de constituição deste esquecimento.

(HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §34), em *intentio obtusa*<sup>50</sup>. A vivência expressiva pode, assim, ser retomada por um juízo. Isso torna possível teorizar sobre a vivência e realizar investigações sobre a sua estrutura (STAITI, 2009). É por meio da reflexão psicológica que as vivências da atitude natural, expressivas, podem ser, então, analisadas.

A reflexão é, pois, um procedimento pelo qual se torna possível apreender a vida da consciência e desvelar, destacar, explanar e articular os seus componentes, que estariam contidos na experiência pré-reflexiva (Cf. ZAHAVI, 2005, p. 88). Concebida como tal, a reflexão é já uma forma de redução (psicológica), visto que ela circunscreve o ato objetivante da descrição à esfera das vivências psíquicas. Não é possível desvelar a estrutura nem as camadas transcendentais da consciência pura sem que a consciência tenha, antes, voltado a seus próprios atos. Neste sentido, a fenomenologia, na atitude natural ou na atitude transcendental, é sempre, em princípio, uma análise reflexiva.

#### a) *Ponto de partida natural*

Este procedimento psicológico é amplamente exercido nas *Investigações Lógicas* e embasa, também, como já dissemos, o texto de *Ideias I* (HUSSERL, 1976a; 2006, particularmente os §§77-79). De fato, na primeira edição das *Investigações Lógicas*, o procedimento fenomenológico corresponde à descrição pura da estrutura das vivências psíquicas. Apesar de na segunda edição o procedimento redutivo propriamente fenomenológico ser colocado claramente e, assim, ser distinguido do procedimento psicológico<sup>51</sup>, encontramos, ainda, diversas remissões a este procedimento psicológico. Em uma nota do §16 da *V Investigação*, encontramos a seguinte passagem, que é bastante ilustrativa a este respeito:

Na primeira edição desta obra, lia-se ‘conteúdo real’ [*reell*] ou fenomenológico’. De fato, a palavra ‘fenomenológico’, bem como a palavra ‘descritivo’, foram, na primeira edição do livro, *entendidas* exclusivamente por referência ao acervo *real* [*reell*] da vivência, e mesmo, na presente edição, foram usadas até aqui preferencialmente nesse sentido. Isso corresponde ao ponto de partida natural a partir da atitude psicológica. (HUSSERL, 2012a, p. 341; 1984, p. 411).

<sup>50</sup> “*Intentio recta*” e “*intentio obtusa*” são termos que emprestamos de Sowa (2009), que os utiliza em sentido análogo.

<sup>51</sup> Lê-se, por exemplo, o seguinte enxerto na segunda edição: “Seja agora também indicado *que este conceito de vivência pode ser tomado de um modo puramente fenomenológico, isto é, de tal modo que seja excluída toda e qualquer referência à existência empírico-real* (a homens ou animais da natureza): a vivência, no sentido psicológico-descritivo (no sentido empírico-fenomenológico), torna-se, então, a vivência no sentido da Fenomenologia *pura*” (HUSSERL, 2012a, p. 297; 1984, p. 357, itálicos do autor).

A indicação aí contida, de que o ponto de vista psicológico (a “atitude psicológica”) é um “ponto de partida natural” para o ponto de vista propriamente fenomenológico (a “atitude fenomenológica”), é de todo o interesse para desdobrar o papel do procedimento psicológico no interior da fenomenologia pura. O ponto de vista psicológico tem por ocupação a própria noção de “ato” (*Akt*) e tudo aquilo que se refere a ele, a saber, o “conteúdo real” (*reell*), genuíno e intrínseco, da consciência (isto é, tudo aquilo que se encontra como contido no próprio fluxo de vivências). Na fenomenologia transcendental, isto circunscreve o domínio “noético”. É por este motivo, aliás, que as análises das *Investigações* podem ser vistas como análises noéticas.

*b) A “psique” e a epoquē psicológica*

Deve-se sublinhar que a atitude natural, sobre a qual se baseia a reflexão psicológica, toma a consciência por tema sob um prisma psicológico. Em outros termos, ela é apreendida como região da pessoa humana, do “eu empírico”, em sua ligação íntima com o corpo (DE BOER, 1978, pp. 431 e ss.). A consciência é, neste sentido, a *psique* (*Seele*) de um ser real, com existência real, que depende de e ocupa uma posição na existência espaço-temporal e que se relaciona com o mundo circundante, psicofísico e histórico-cultural. Mas, sobre esta base, a tematização da consciência não é unívoca. Na verdade, é possível tomá-la por uma reflexão natural, que consiste na apreensão psicológica “ingênua”, pela atitude naturalística, que consiste na compreensão explicativa da psicologia moderna, e por uma reflexão “pura”, inteiramente noética.

No primeiro caso, as vivências de consciência são apreendidas como pertencendo a mim enquanto *homo sapiens*, são “vivências anímicas” (*seelischen Erlebnisse*), *eventos reais* que pertencem a mim, enquanto sujeito empírico, que possuem conexão com meu corpo fenomênico e que são subordinados ao mundo enquanto uma unidade real abrangente, enquanto natureza, de modo que se ligam a esta totalidade natural como partes suas (HUSSERL, 1913/1976a, p. 116; 2006, p. 125). A conexão da consciência anímica com o corpo, em uma “unidade natural, empírico-intuitiva” (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, p. 125-126), é o que a concretiza no interior do espaço e do tempo naturais. Por meio dela, o “eu empírico”, ou psicossomático, pode apreender-se como habitando um mundo que é cohabitado por outros seres animados e reconhecer que, com estes outros sujeitos, possui em comum um mesmo “mundo circundante” (*Umwelt*). A psique aparece, então, na apreensão psicológica, como uma “unidade *fundada* corporalmente” (*eine leiblich fundierte Einheit*)

(HUSSERL, 1913/1976a, p. 117; 2006, p. 126). Enfim, na reflexão natural, tomo consciência de mim e de outrem como habitando um mundo.

No segundo caso, as vivências são concebidas como reguladas causalmente por eventos físicos e psicofísicos, conforme a legalidade espaço-temporal universal da natureza física, e sendo explicadas, por isto, em termos de estímulos, limiares de excitação, tempos de resposta, etc. Nas *Investigações Lógicas* (HUSSERL, 2012a; 1984) e em *Ideias I* (1976a; 2006), esta concepção é retraçada à posição defendida pela psicofísica, que toma como verdadeiras somente as coisas com propriedades físicas. Em tais textos, contudo, apesar de se indicar, já, a substituição da coisa sensível pela coisa física abstrata, o discurso fisicalista não é remontado às suas origens de sentido na *idealização*. Esta constatação é firmada apenas posteriormente e fica clara nas análises intencionais de “*A crise das ciências europeias*” (HUSSERL, 2012b; 1976b). Em resumo, a “atitude naturalística”, a perspectiva adotada pelo fisicalista, consiste na *abstração* das propriedades qualitativas da experiência natural (HUSSERL, 2012c; 1976c). Ela é uma *modificação* da atitude natural. Por consequência, as vivências psíquicas não são consideradas como eventos subjetivos, por meio dos quais uma aparência é vivida, mas são apenas índices de eventos físicos causalmente regulados por outros eventos físicos. O que interessa ao psicofísico e ao psicólogo experimental que adotam a atitude naturalística (fisicalista) são apenas estes eventos físicos e os seus mecanismos causais.

A psicologia descritiva desenvolvida por Husserl nas *Investigações Lógicas* (2012a; 1984) se desdobra, também, sobre o terreno da atitude natural e, por isto, pressupõe que as vivências sejam vivências de um “eu empírico” (a pessoa humana). Contudo, como o seu interesse não está nas manifestações psicofísicas da consciência e nos mecanismos causais dos quais elas dependem, as vivências não são consideradas como causalmente dependentes de estímulos físicos externos. Pelo contrário, orientada por um interesse especificamente epistemológico, a psicologia descritiva das *Investigações* tem por tema apenas as *vivências psíquicas* através das quais as objetividades se manifestam à consciência, a fim de determinar a evidência das próprias objetividades. Assim, circunscrevendo o seu interesse temático apenas sobre as vivências psíquicas, a psicologia descritiva de tal obra coloca fora de jogo os temas concernentes não apenas às causalidades psicofísicas fisicalisticamente concebidas, mas, também, todos os temas a respeito da pessoa humana que excedam as meras vivências. Por este motivo, a psicologia descritiva das *Investigações* é uma psicologia *pura*. Ela opera uma *abstração* destes temas; ou, dito mais precisamente, ela opera uma *contra-abstração* com respeito aos temas naturalizados pela psicofísica e pela psicologia experimental e se volta,

justamente, àquilo que foi deixado de lado pelas ciências naturais, a saber, as vivências subjetivas. O papel histórico da psicologia descritiva pura se desenha a partir deste contraponto. Esta é uma purificação prévia e que colore esta psicologia descritiva com um tom de fenomenologia incipiente. Exerce-se, aí, já uma “*epochē* psicológica”, suspendendo-se os juízos externos a esta esfera circunscrita. Assim, apesar de a consciência ser concebida em acordo com esta orientação psicológica, Husserl (2012a; 1984) avança, desde já, uma interpretação inédita da consciência como “um fino tecido de atos intencionais” (DE BOER, 1978, p. 432). A vivência passa a ser o tema específico e exclusivo da investigação fenomenológico-psicológica. E este gesto está, também, na base de *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006), na medida em que ela começa pela atitude natural.

c) *A vivência como tema da reflexão psicológica*

A vivência (*Erlebnis*) é, pois, o tema da reflexão psicológica, isto é, aquilo sobre o que ela se volta objetivamente. Ela pertence à *psique* purificada enquanto “elemento constitutivo integrante real [*reell*], ou momento, na unidade do indivíduo psíquico” (HUSSERL, 1984; 2012a, V, §13, p. 325; 1984, p. 400). Em sentido amplo, ela é o *conteúdo* da experiência consciente: “Conteúdo é [...] uma vivência realmente [*Reell*] constituinte da consciência: a própria consciência é a complexão das vivências”, afirma, ainda, Husserl (1984; 2012a, V, §14, p. 332; 1984, p. 400). Mais precisamente, “vivência” designa o *conteúdo da experiência imediata*, ao mesmo tempo como (a) *conteúdo “real” (reelle)*, intrínseco ou imanente, e como (b) *conteúdo intencional*, objetivo (HUSSERL, 1984. 2012a, V, §3). Esta dualidade é constatada na própria noção de “aparicação de coisa” (*Dingerscheinung*):

A aparição da coisa (a vivência) não é a coisa que aparece (o que presumivelmente se nos ‘depara’ na sua ipseidade em carne e osso). Vivemos as aparições como pertencentes à tessitura da consciência; as coisas aparecem-nos como pertencentes ao mundo fenomênico. As próprias aparições não aparecem, são vividas (HUSSERL, 2012a, p. 298; 1984, p. 359-360).

Em outros termos, toda “aparicação”, no sentido utilizado pela tradição filosófica e psicológica, tem sua essência na própria vivência. Ela não é algo “independente” da vivência. Pelo contrário, ela pode ser encontrada como pertencendo “realmente” (*reell*) à vivência, em termos de conteúdo intrínseco (os dados de sensação e a função psíquica que as apreende) e de conteúdo intencional, como *algo que é visado pela consciência* e que aparece *tal como é visado*. O “mundo fenomênico” é, aqui, o mundo circundante da atitude natural, onde se

encontram coisas e pessoas, dentre as quais nós mesmos. A partir daqui, torna-se possível, inclusive, o esboço da distinção entre o “eu empírico”, enquanto habitante do mundo fenomênico da atitude natural, e o “eu” como unidade dos conteúdos de consciência, como “complexão das vivências”, como um “todo” do qual a vivência singular é uma “parte”. O “eu fenomenológico” (isto é, purificado) corresponde a esta segunda acepção, apenas. A vivência designa, então, a consciência no sentido forte do “ser-vivenciado” (*Erlebtsein*) (HUSSERL, 2012a, p. 304; 1984, p. 366), no sentido de que a complexão de sensações é vivida, e, sobretudo, no sentido de que, nela, está contida uma referência objetivante, com o caráter de “apreensão animadora” (*beseelender Auffassung*) destas sensações, por meio da qual o objeto aparece (HUSSERL, 2012a, pp. 298-299; 1984, pp. 360-361).

Deste ponto de vista, a alteração que a reflexão psicológica opera no interior das próprias vivências se torna mais clara. A reflexão transforma aquilo que é vivenciado, enquanto algo dado num momento do fluxo de consciência, em uma *consciência deste algo* (Cf. HUSSERL, 1913/1976a, p. 166; 2006, p. 171). Quer dizer, transforma o que é vivenciado em uma *vivência temática*, que se destaca, por isto, do sistema de vivências que forma a vida consciente e que passa a ocupar o primeiro plano do interesse temático do psicólogo. Como Husserl fala, também, nas *Meditações Cartesianas* (HUSSERL, 1913/1973; 2013, §15), a “experiência originária” (*ursprüngliche Erlebnis*), que era uma vivência que objetivava, mas que não era, por sua vez, objetivada, modifica-se a partir da reflexão e se torna, então, uma vivência objetivada, que é uma “nova experiência intencional”. Sem buscar repetir esta experiência originária, a reflexão busca “inspecionar” (*betrachten*) e “interpretar” (*auszulegen*) aquilo que é “encontrado” (*vorfindlich*) nela, através de uma “retroreferência” (*Rückbeziehung*) para com esta experiência anterior. Em outros termos, a reflexão lida com aquilo que foi vivenciado e que permanece disponível no fluxo de vivências tal como ele foi vivenciado, enquanto uma vivência “retida”, da qual se explicitam os componentes, sem, com isso, criar nada de novo. Sobre esta base, pode-se submeter à análise mesmo as vivências irrefletidas do fluxo de consciência, tirando-as do “fundo” impercebido da consciência e trazendo-as para o centro temático da reflexão.

#### d) O modo de doação das vivências

A reflexão psicológica é a percepção das próprias vivências. Neste sentido, ela se identifica com o conceito de “percepção interna” (*innere Wahrnehmung*) (HUSSERL, 2012a; 1984, V, §§5-6). Mas, ela difere do que foi chamado, na Escola de Brentano, de “percepção externa”, que teria por objeto os fenômenos físicos. Husserl (2012a; 1984) não assume

qualquer compromisso com a distinção, feita por Brentano (1874/1995), entre “fenômenos psíquicos” e “fenômenos físicos”. No entanto, ele explicita e desenvolve a tese subjacente de que o tema da percepção interna e o tema da percepção externa possuem modos de doação distintos; em outros termos, o modo de doação das vivências é diferente do modo de doação das coisas, que subsistem no espaço-tempo objetivo.

Na percepção “externa”, de coisas, apreendo o objeto perceptivo apenas de maneira parcial, “por perfis” (*Abschattungen*). Por exemplo, ao perceber uma caneca, vejo-a, no instante presente, como dada por um lado, por meio do qual ela apresenta uma alça, uma coloração branca, uma abertura e uma base. Neste ato singular de percepção, a caneca não me é dada de maneira plena, sem deixar restos. Pelo contrário, este ato me indica que posso investigá-la por outros lados, posso modificar a minha posição ou pegá-la e ver que ela está preenchida por um conteúdo líquido, que a sua base tem uma coloração diferente dos seus lados, que, em dada perspectiva, não conto com uma alça, etc. A “caneca como tal”, o objeto unitário com o qual lido, transcende, assim, os diversos atos singulares por meio dos quais ela se oferta “por perfis”. Ainda assim, lido com um objeto unitário. Enfim, a percepção de coisa sempre deixa “resto”, porque a coisa transcendente aquilo que é dado imediatamente à consciência, isto é, transcende os seus perfis, porque estes são sempre parciais. Na percepção interna, pelo contrário, apreendo as vivências de modo pleno, sem deixar resto. Uma vivência sempre é apreendida como “realmente (*reell*) incluída” na percepção que a apreende. Uma vivência não pode dar-se “por perfil”, não pode dar-se “por um lado” e, depois, ao mudar eu mesmo a minha posição, “por outro”, e assim sucessivamente. Por exemplo, um sentimento de raiva, tal como é percebido na reflexão (isto é, de maneira imanente), não se perfila, não há lados pelos quais ele possa se exhibir. Ele se apresenta “de modo absoluto”, com suas qualidades, com sua intensidade, etc. Este fato, contudo, não indica que a vivência seja apreendida de modo adequado em sua unidade plena, isto é, de modo “completo”, na medida em que ela é “parte” de um “todo”, que é o fluxo de consciência. Posso dirigir o meu olhar para ele e acompanhá-lo desde o momento presente, no qual decorre, mas há trechos que estão perdidos para a percepção, porque deslizaram em direção ao passado. O que acaba de acontecer é por mim percebido na forma de consciência que Husserl (1913/1976a, p. 93; 2006, p. 105) chama de “retenção”, ou “rememoração retroativa”. O presente vivo é apenas um instante na teia temporal da consciência, ele desliza sempre para o passado e é sempre substituído por um novo presente, e assim por diante. A impossibilidade de apreender todo o fluxo de vivências em um único ato de reflexão faz parte da essência desta modalidade de percepção.

Com isso, compreende-se o papel epistemológico da psicologia descritiva pura para a teoria do conhecimento. A reflexão psicológica sobre a qual ela se baseia fornece uma percepção adequada de seu objeto. E isto permite reconstruir a estrutura dos modos de doação de todos os outros objetos apresentados a uma consciência. Permite, também, constatar, na intuição imediata, que há diferentes espécies de vivências, intencionais e não-intencionais, e que estas se encadeiam em um fluxo temporal. Mas, a tarefa epistemológica fundamental desta psicologia não poderia ser alcançada se a descrição das vivências se mantivesse meramente em um registro empírico. Afinal, no registro empírico, as vivências são singulares e evanescentes, vêm e vão, sem que delas se possa apreender algo que possa almejar à pretensão de uma ciência fundamental e, como tal, universalmente válida. Todas as propriedades e determinações das vivências seriam, em tal caso, dependentes das condições que as suscitaram e das particularidades de cada caso singular.

### 1.2.2. *A redução eidética*

Por conseguinte, a descrição das vivências psíquicas não pode se reservar ao plano da *empíria*, da contingência e da singularidade, mas deve buscar estabelecer-se no plano da captação e fixação da “espécie pura” destas vivências, de seu *eidōs*, por meio de uma “abstração ideativa” (HUSSERL, 2012a, p. 332; 1984, p. 400) ou do ato de “ideação” (HUSSERL, 1976a; 2006, §34). De acordo com a teoria husserliana da ideação, cada vivência concreta acontece no tempo psíquico como um evento singular e que é evanescente e contingente, repetindo-se apenas no que diz respeito a seu “tipo”. As “espécies puras”, ou *eidē*, singularizar-se-iam em cada caso concreto. A “abstração ideativa”, ou, simplesmente, “ideação”, consiste, pelo contrário, na passagem deste caso concreto à “espécie pura” (*eidōs*). Por conseguinte, somente uma descrição que se estabeleça no nível das espécies puras é capaz de fornecer um conhecimento universalmente válido sobre as vivências psíquicas. A psicologia descritiva pura das *Investigações Lógicas* (HUSSERL, 2012a; 1984), e mesmo a que principia as análises de *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006), é, também, portanto, *eidética*. Diferencia-se, assim, de toda psicologia empírica.

#### a) *Indivíduo e essência*

A descrição eidética se refere à maneira pela qual o fenomenólogo utiliza a linguagem para descrever essas “espécies puras”, também chamadas de “essências” ou “*eidē*”. Estas espécies apresentam propriedades descritivas de objetos genéricos ou universais.

A essência se refere àquilo “o que” (*Was*) um indivíduo é, ou, nas palavras de Husserl (1913/1976a, p. 13; 2006, p. 35), “aquilo que se encontra no ser próprio de um indivíduo como *o que* ele é”. Ela se distingue do “fato” (*Sache*), ou “indivíduo” (*Individuum*), em dois aspectos principais. Primeiro, porque a essência não se refere a “algo” (*etwas*) que seja espaço-temporalmente existente, isto é, que ocupe uma *posição* no tempo e no espaço. Ela é, na terminologia contemporânea, um “contrafactual”. Mesmo que aquilo que é considerado do ponto de vista eidético tenha as mesmas propriedades daquilo que é descrito do ponto de vista empírico, o eidético se opõe ao empírico contrafactualmente, de modo que este “algo” (a) “poderia estar em qualquer outro momento do tempo” e (b) poderia “estar em outra forma qualquer, em qualquer outro lugar, assim como poderia modificar-se de modo diferente daquele pelo qual faticamente se modifica” (HUSSERL, 1913/1976, p. 12; 2006a, p. 34). O fato é *contingente*, porque, mesmo que ele seja *assim*, ele poderia *ser diferente*, como uma possibilidade de essência. O fato é *necessário* apenas na medida em que é *parte* de um *todo* cuja essência é a de ser um mundo fechado – nas palavras de Husserl (1913/1976, p. 12; 2006a, p. 35), na “coordenação dos fatos espaço-temporais” –, no interior de um universo (lógico) de possibilidades de mundos possíveis. Diferentemente das necessidades desse mundo fechado, que são *necessidades factuais*, as essências expressam necessidades do universo dos mundos possíveis, chamadas, também, de *necessidades eidéticas*. De acordo com este sentido, estritamente concebidas, as essências não possuem elementos indexicais ou ocasionais, não são limitadas como possuindo relação semântica com o nosso mundo fático (Cf. SOWA, 2009).

A apreensão de universalidades se baseia, como já o sublinhamos, em um processo cognitivo, chamado de “ideação”, pelo qual o individual fático é tomado como um exemplo de uma categoria universal, ou “essência”. Por sua vez, esta categoria pode ser objeto de uma intuição imediata de nível mais elevado, chamada por Husserl (1913/1976a; 2006) de “visão de essências” (*Wesensschau*) ou “intuição de essências” (*Wesenanschauung*), que possui, basicamente, a mesma estrutura da “intuição categorial” (HUSSERL, 2012a; 1984). A imediatidade da intuição de essências indica que o processo de abstração ideativa não precisa ser feito ou refeito a cada vez que tomo uma essência em consideração. Esta teoria fenomenológica da ideação é um contraponto à teoria empirista da abstração (Cf. SANTOS, 2010). Assim, por exemplo, a espécie “vermelho” é uma categoria abstrata que está contida nas coisas concretamente percebidas e que se individua em cada um delas, como neste caderno vermelho que tenho por consideração. As diferentes tonalidades de vermelhos individuais se comparam, pois, através da categoria universal “vermelho” que, por ser sempre

idêntica, serve como critério de diferença. Em tal caso, os atos categoriais se fundam sobre os atos sensíveis, de modo que estes últimos, sendo correlativos a indivíduos, fornecem “exemplos” para as categorias que são formadas como correlativas aos atos categoriais. O objeto participa, neste caso, do objeto ideal e universal apenas a título de exemplo; em outros termos, a sua individualidade é subsumida na categoria. Esta é a essência da ideação.

Tolkien (1947/2014) descreve, poeticamente, uma situação interessante na qual o indivíduo se relaciona com a essência:

[...] a primavera não é menos bonita porque vimos ou ouvimos falar de outros eventos semelhantes: eventos semelhantes, nunca o mesmo evento do começo do mundo ao fim do mundo. Cada folha, de carvalho, freixo e espinheiro, é uma concretização singular do padrão, e para alguns este ano mesmo talvez seja *a* concretização, a primeira já vista e reconhecida, apesar de os carvalhos estarem produzindo folhas durante incontáveis gerações de homens (TOLKIEN, 1947/2014, p. 54-55).

Em tal caso, as palavras “primavera” e “folha” designam essências materiais, não-puras (porque possuem elementos semânticos indexicais e ocasionais que limitam o seu uso ao nosso mundo concreto), que se individualizam (no que o poeta chamou de “concretização”) em cada caso concreto, onde, aliás, a identidade se manifesta e a diferença funda a repetição. É o caráter universal e de identidade das *eidē* que determina e possibilita a semelhança que desempenha, em tal descrição, um papel judicativo.

Uma rápida observação sobre a estrutura da linguagem nos mostra, ainda, que lidamos com objetos universais de ainda outro tipo. Na linguagem, encontram-se elementos empíricos, relacionados à experiência sensível, enquanto “estados de coisas” linguisticamente significados, tais como “casa”, “caderno”, “pessoa”, “céu”, etc., mas se encontram, também, idealidades abstratas e categorias sintáticas, que não se relacionam com nada de sensível. Tais são os números, os objetos impossíveis (“quadro redondo”) e imaginários (“centauro”), as relações conjuntivas aditivas (“e”, “mas também”, “tanto... quanto”, etc.), as disjuntivas (“ou”, “ou... ou”, “não... nem”, etc.), além de outras modalizações sintáticas. Isto significa que a estrutura do enunciado não se reduz, meramente, a elementos sensíveis. Nem por isto, estas unidades não-sensíveis carecem de sentido (SANTOS, 2010, §40). Na verdade, elas possuem, também, um nexos intencional, quer dizer, elas também são intuitivas. Em outros termos, o objeto ideal, abstrato e universal, também preenche uma intuição, analogamente à experiência sensível. Este é o caso da intuição categorial propriamente dita.

Ainda, as essências possuem um sentido forte que desempenha um papel importante na teoria do conhecimento, sobretudo no que diz respeito ao universo racionalizado. Elas são “determinações de objeto” (SOWA, 2009), ou, em outros termos, “prescrições de objeto” (SOWA, 2014). Como tais, elas são predicativas, encontram-se nas proposições, quando nos dirigimos a elas conceitualmente. Diferem-se, pois, dos fatos, visto que estes últimos são encontrados quando estamos dirigidos a “estados de coisas”. “Enquanto correlatos de conceitos e partes constitutivas de estados-de-coisas, as essências são determinações-de-objeto universais”, afirma Sowa (2014, p. 262). Neste sentido, os universais conceituais não são idênticos, também, às proposições universais. A universalidade é, em cada caso, diferente. Os conceitos são julgados de acordo com os valores-de-verdade “verdadeiro” e “falso” (SOWA, 2014, p. 262) na forma de uma função determinada, ao passo que a forma original daquilo que é julgado desta forma é a forma predicativa pela qual algo pode ser dito ou pensado tal como é, projetando-se um “estado de coisas”.

Então, as essências, no sentido forte, estruturam e qualificam aquilo que é predicado em estados de coisas. De acordo com este sentido, as essências “prescrevem regras” sobre a possibilidade de algo, válidas para as configurações de apreensões e para os preenchimentos de objetos (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §142). Tudo aquilo que se encontra como válido para a essência do “*em geral*” (*überhaupt*) é igualmente válido para cada caso em particular, individual. Em outros termos, toda lei eidética exprime uma necessidade factual (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §46). Isso é válido, em particular, para a relação – que, de acordo com a posição mantida por Husserl em *Ideias I*, não é bilateral<sup>52</sup> – entre fenomenologia e psicologia:

Nos problemas de reflexão aqui tratados, o nexó íntimo de fenomenologia e psicologia torna-se particularmente sensível. Toda descrição eidética referente a espécies de vivência exprime normas incondicionalmente válidas para existência empírica possível. Naturalmente, isso também diz respeito em particular a todas as espécies de vivência que são constitutivas para o método psicológico, valendo igualmente para todos os modos da experiência interna. Ou seja, a fenomenologia é a autoridade [*Instanz*] para as questões metodológicas fundamentais da psicologia. Aquilo que ela constatou de maneira geral, tem de ser reconhecido e, se for o caso, exigido pelo psicólogo como condição de possibilidade de todo o seu método [*Methodik*] posterior. O que conflita com isso, caracteriza o *contra-senso psicológico de princípio*, exatamente como na esfera física todo conflito com as verdades geométricas e com as verdades da ontologia da natureza em geral é característico do *contra-senso de princípio em ciência natural* (HUSSERL, 1913/1976, p. 177; 2006a, p. 181).

---

<sup>52</sup> Cf., também, por exemplo, a seguinte afirmação: “o *sentido* de ciência eidética exclui, por princípio, *toda e qualquer incorporação dos resultados cognitivos das ciências empíricas*” (HUSSERL, 1913/2006, p. 43).

De acordo com a concepção husserliana de racionalidade, nenhum conhecimento científico está isento de uma compreensão, ainda que implícita, sobre as essências (SOWA, 2014).

*b) A variação livremente imaginativa*

Ademais, a experiência eidética fornece o caminho para a elaboração de uma metodologia própria para a investigação das essências relativas a fenômenos particulares e que, por isto, difere de todo e qualquer método empírico ou indutivo. Este método consiste na “variação livremente imaginativa”. Semelhantemente à ideação, por meio da variação livremente imaginativa, é possível fixar-se essências a partir de exemplares individuais. A variação livremente imaginativa consiste, basicamente, em variar um indivíduo em pura imaginação e, das suas variações de suas propriedades contingentes, desprender-se uma estrutura invariável, que pode, por sua vez, ser fixada em conceitos rigorosos (os *conceitos descritivos puros*), sobre os quais se fundamentam “leis eidéticas” (cf. SOWA, 2009). As leis eidéticas consistem, basicamente, em leis sobre as relações entre essências diversas e as limitações que se tornam aparentes através delas; em outros termos, consistem em relações sem as quais algo (atual ou possível) é, simplesmente, “impensável” (HUSSERL, 2012a, p. 335; 1984, p. 404). Por exemplo, uma lei eidética é a constatação de que a cor não pode ser posicionada sem uma extensão. A própria correlação intencional da consciência é, também, uma lei eidética:

[...] um agrado é impensável sem o agradável. E o agrado é impensável sem o agradável não simplesmente porque, digamos, estaríamos aqui lidando com expressões correlativas, portanto, como quando dizemos, por exemplo, que uma causa sem efeito ou um pai sem um filho são impensáveis, mas antes porque a *essência específica do agrado exige a relação com algo agradável*. Precisamente como o momento da convicção é *a priori* impensável a não ser como convicção acerca de alguma coisa. (HUSSERL, 2012a, p. 335; 1984, p. 404).

Contudo, se a ideação fornece os exemplares ideais a partir de casos particulares dados na intuição sensível, os exemplares da variação livremente imaginativa são dados da pura imaginação, como “ficções” (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §70). Para Husserl (1913/1976a; 2006, §70), existem até mesmo situações em que as livre imaginações possuem uma posição privilegiada com relação às percepções, porque fornecem casos de puras possibilidades.

A variação livremente imaginativa desempenha, ainda, um papel metodológico fundamental para a eidética descritiva e, por extensão, para toda fenomenologia. Sobre a base do caráter intersubjetivo das constatações de essência, pode-se estabelecer como critério de falseabilidade a constatação, por imaginação livre, de algum caso particular que não caia sobre o que uma essência previamente estabelecida prescreve (cf. SOWA, 2009). Assim, se as essências devem ser universalmente válidas, um caso particular que demonstre um “absurdo” ou uma “anomalia” das regras prescritas por uma essência determinada, necessariamente, deve falsear esta essência e conduzir à formação de uma nova. Isto prova que o conhecimento eidético, apesar de estar fundado sobre a evidência apodítica, porque não há “resto” nas determinações de essência, está, também, sujeito a correções e melhorias. O universo racionalizado do conhecimento eidético se desenvolve de forma análoga ao conhecimento presuntivo das ciências empíricas.

*c) Preenchimento intuitivo das essências*

Para Husserl (1913/1976a; 2006, §136) as “essências” possuem um preenchimento intuitivo próprio. Seu principal caráter de posição é a “*certeza de crença*”, ainda que, secundariamente, haja conhecimentos eidéticos que são apreendidos de maneira imperfeita. A essência se une com aquilo que a motiva, garantindo a evidência. Ela garante a racionalidade das intenções e, por isto, é correlativa à clareza e à adequação racional da intuição. Isto não significa que a intenção “empírica”, individual, não possa ser adequada. Ela é adequada a um “estado-de-coisas individual”. Husserl (1913/1976<sup>a</sup>; 2006 §137) chama esta adequação ou evidência de “assertórica”. A adequação ou evidência da essência é chamada por ele de “apodítica” por referir-se a “estados-de-essência”.

A relação entre evidência apodítica e assertórica, conforme o seu modo de doação e preenchimento, fica clara na seguinte passagem de *Ideias I*:

A posição com base na aparição em carne e osso da *coisa* é, sem dúvida, uma posição racional, mas a aparição é sempre uma aparição unilateral, ‘incompleta’; aquilo de que se tem consciência em carne e osso não é apenas o que ‘propriamente’ aparece, mas simplesmente essa coisa mesma, o todo em conformidade com a totalidade do sentido, embora este seja intuído apenas unilateralmente e permaneça, além disso, indeterminado em muitas de suas faces. Ao mesmo tempo, aquilo que ‘propriamente’ aparece não pode ser separado da coisa como uma coisa por si; seu correlato de sentido constitui uma parte *dependente* no sentido pleno da coisa, e essa parte dependente só pode ter uma unidade e independência de sentido num todo que abriga componentes vazios e componentes indeterminados (HUSSERL, 1913/1976a, § 138, p. 307).

Ademais, a essência é sempre motivada pela percepção individual, que é “imperfeita”, está a ela “fundida”, e isto a torna sempre “incompleta” e, por conseguinte, nunca “insuperável”, “definitiva”, porque compreende estes momentos vazios e indeterminados. Pode-se chegar a “motivos racionais mais fortes” que levem a *riscar* a “posição originária” (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §138). O universo das proposições racionais, eidéticas, pode seguir, assim, em concordância, no preenchimento concordante das lacunas no prosseguimento sempre mutável da experiência sensível, ou em discordância, onde as fusões provenientes do fluxo de percepções são discrepantes. O “conflito” é inerente a este processo de atestação racional do fluxo de percepções.

De acordo com a concepção husserliana de racionalidade, a cientificidade de uma teoria repousa, pois, sobre a adequação de seus conceitos com o modo de doação de seus objetos, particularmente de seus conceitos descritivos gerais e universais e, por conseguinte, em seu modo de atestação pela experiência. Isso não significa que toda proposição deva ser “verificada” pela percepção sensível, ou, antes, pelos dados dos sentidos, conforme a teoria das “sentenças protocolares” (Cf. CARNAP, 1932/1987).

#### d) *Teoria geral da ciência*

A ideia de uma eidética pura tem por base o projeto desenvolvido nos “*Prolegômenos à lógica pura*” (HUSSERL, 2014) de uma lógica pura como ciência das categorias puras da significação. Para o autor, a ciência consiste em uma unidade ideal de teorias e de proposições teóricas, mas, ao mesmo tempo, ela é dividida em múltiplas “regiões”, cada uma delas possuindo conceitos ou categorias objetivas puras.

Em *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006), avança a compreensão de que a cada uma destas regiões pertence uma “eidética descritiva” que teria por tarefa estabelecer, através da descrição intuitiva pura, estes conceitos puros que seriam o fundamento das ciências regionais, formais ou materiais. Assim, por exemplo, a geometria desempenharia a função de estabelecer os conceitos puros mais fundamentais para as ciências concretas relativas ao espaço, como a física, ou, mais especificamente, a mecânica, a hidráulica, etc., e para ciências práticas, como a engenharia. Inclui-se aí, também, a psicologia pura ou fenomenológica (cf. HUSSERL, 2001a; 1927/2001b; 1928/2001c), como eidética descritiva da região do psíquico, e a própria fenomenologia, como eidética descritiva das vivências puras e transcendentalmente reduzidas (cf. SOWA, 2009). As “ciências de fatos” (*Tatsachenwissenschaften*), que têm por tema os fatos individuais e contingentes, diferem-se,

pois, das “ciências de essência” (*Wesenswissenschaften*), ou “ciências eidéticas” (*eidetische Wissenschaften*).

A fenomenologia é, pois, uma ciência de essência. Ela estabelece “conhecimentos de essência” (*Wesenerkenntnisse*), e não conhecimentos de fatos (*Tatsachen*). É, precisamente, a redução eidética que cumpre com a exigência de conhecimentos de essência<sup>53</sup>. Mais precisamente, a fenomenologia pertence às ciências eidéticas materiais (HUSSERL, 1976a; 2006, §71), visto que ela não tem por tema as essências formais correlativas às ciências formais. Sowa (2014) define a eidética fenomenológica de modo congruente com esta concepção. Para ele, “Husserl [a] vê como eidética *sui generis* em contraste tanto com as diversas ontologias regionais quanto com a ontologia formal” (SOWA, 2014, p. 255). E continua: “Ele concebe a eidética fenomenológica como uma ciência descritiva não-empírica da esfera subjetiva e intersubjetiva da constituição do mundo, tornada acessível por meio da redução fenomenológica” (SOWA, 2014, p. 255).

*e) Fenomenologia como ciência eidética reduzida*

A fenomenologia se define como eidética das vivências puras e reduzidas. Para Husserl, “âmbito de sua abrangência [da fenomenologia] é constituído por *essências* de vivência, que não são abstratos, mas concretos” (HUSSERL, 1913/1976, § 73; 2006, p. 158). A fenomenologia é, pois, uma “eidética descritiva das vivências puras”, como enuncia o §75 de *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006). Em seu componente eidético, a fenomenologia é a “ciência metodologicamente fundante” (*methodologisch grundlegende Wissenschaft*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 178; 2006a, p. 182) para a psicologia empírica, inclusive experimental. Esta constatação encontra eco em um texto posterior: “[...] a ciência das puras possibilidades deve preceder a ciência dos fatos atuais e deve prover aos últimos uma direção, a sua lógica concreta” (HUSSERL, 1931/1986, p. 143; 1989, p. 410). De fato, de acordo com Husserl (1913/1976a; 2006), há “momentos abstratos” que estão contidos nas vivências concretas. Quer dizer, há uma “logicidade” incipiente contida mesmo nas vivências psíquicas, o que as permite serem objeto de ideação e concebidas como vivências puras e, em retorno, constatar as regras universalmente válidas das essências destas vivências sem as quais os casos concretos seriam impensáveis. Essa situação é comparada, aliás, com a maneira pela

---

<sup>53</sup> “[...] a fenomenologia pura ou transcendental não será fundada como ciência de fatos, mas como ciência de essências (como ciência ‘eidética’); como uma ciência que pretende estabelecer exclusivamente ‘conhecimentos de essência’ e de modo algum ‘fatos’. A redução aqui em questão, que leva do fenômeno psicológico à ‘essência’ pura ou, no pensamento judicante, da universalidade fática (‘empírica’) à universalidade de ‘essência’, é a *redução eidética*” (HUSSERL, 1913/2006, p. 28).

qual a física é fundada em “disciplinas matemáticas materiais” como a geometria e a mecânica.

Mas, poder-se-ia perguntar a este respeito: é possível, neste sentido, uma ciência exata e axiomática, dedutiva, das vivências, à maneira da geometria ou da aritmética? Para Husserl (1913/1976a, 2006, §73), a maneira de doação dos objetos ideais da geometria e da matemática é diferente da maneira de doação das vivências e, por conseguinte, o método de estabelecimento de conceitos, em cada caso, deve ser diferente. Pois, se os conceitos da geometria e da aritmética podem ser “exatos”, isto se deve ao fato de que eles podem ser formados por uma “determinação unívoca”, cuja origem remonta à “construção ideal” de objetividades (Cf. HUSSERL, 1976b; 2012b). Na descrição fenomenológica, o caso é diferente. A intuição imediata das vivências fornece objetos “fluidos” e, por conseguinte, os conceitos eidéticos a serem utilizados para descrevê-las devem ser, necessariamente, *conceitos descritivos*, quer dizer, conceitos que carregam uma *inexatidão essencial* no que diz respeito a seu preenchimento intuitivo. Há, portanto, uma diferença essencial na formação e na fixação de conceitos para as ciências exatas e as ciências descritivas. Além disso, o modo de aproximação da determinação de cada classe de conceitos é, também, diferente. Os conceitos exatos são correlatos de limites ideais (“*ideias*” no sentido kantiano), que se estabelecem por ideação, sem que tenham, em princípio, uma intuição sensível. Os conceitos descritivos intuitivos são, pelo contrário, sempre aproximativos, diferem em menor ou maior grau. As essências destes últimos são “morfológicas”, estabelecendo-se na estabilidade e na diferenciabilidade dos conceitos de gênero, cuja abrangência é a daquilo que é fluido.

A eidética descritiva se torna um instrumento para a descrição do “conteúdo eidético”, lógico, do que Husserl (1913/1976a; 2006, §34) chama de “fatos naturais gerais”, como “eu sou”, “eu penso”, “tenho um mundo diante de mim”, e afins. O procedimento ideativo do qual se vale a fenomenologia para a descrição das vivências puras fica claro no seguinte trecho:

Efetuamos, pois, exemplarmente, algumas vivências singulares de consciência, tomadas tais como se dão na orientação natural, como fatos humanos reais, ou presentificadas na memória ou em livre ficção da imaginação. Sobre tal fundamento exemplar, pressuposto como perfeitamente claro, apreendemos e fixamos em ideação adequada as essências puras que nos interessam. Neste caso, os fatos singulares, a facticidade do mundo natural em geral desaparece de nosso olhar teórico – assim como ocorre em geral onde efetuamos investigação eidética pura (HUSSERL, 1913/1976a, p. 69-70; 1913/2006a, pp. 85-86).

A fenomenologia se vale, então, da eidética descritiva. Mas, como ela não pode ser uma fenomenologia fática, porque uma fenomenologia eidética é necessária antes mesmo daquela<sup>54</sup>, assim como toda ciência fática requer uma ciência eidética, ela toma apenas aquelas essências que são atestáveis em intuição imediata, as essências imanentes, distintas, pois, das essências transcendentais, que são relativas a estados de coisas da percepção externa (HUSSERL, 1976a; 2006, §§61, 73). As essências imanentes pertencem, pois, aos nexos internos da própria consciência, às vivências puras. Tais são, precisamente, o objeto da fenomenologia eidética<sup>55</sup>. Esta última se diferencia, então, da eidética descritiva na medida em que a eidética descritiva tem por tema toda a amplitude de essências, imanentes e transcendentais (Cf. SOWA, 2009).

### 1.2.3. *A redução transcendental*

A redução eidética retirou, pois, de consideração a esfera relativa à individualidade. Porém, a fundamentação radical do conhecimento requer que todo conhecimento seja reconduzido à sua fonte de evidência e que se desfaçam as suas obviedades. Requer, assim, que a filosofia se realize como uma ciência sem pressupostos. A redução transcendental foi pensada por Husserl a fim de realizar esta tarefa desmunidanizando e desnaturalizando as vivências reflexivamente tematizadas de uma maneira mais radical. No caso da eidética descritiva, descreve-se um tipo de fenômenos em que os factuais e individuais funcionam como *exemplos possíveis* (puramente imaginários). A redução transcendental pressupõe a redução eidética, mas realiza uma função distinta, a saber, a de descrever as “leis de universalidades eidéticas das correlações noético-noemáticas transcendentalmente reduzidas” (SOWA, 2009, p. 41). Pode-se afirmar, ainda, que uma fenomenologia pura “é possível somente sobre a base de uma descrição reflexiva realizada no seio da ‘colocação entre parênteses’ do mundo natural” (SOWA, 2009, p. 41.). Com a atitude fenomenológica radical,

---

<sup>54</sup> “[...] a aferição última do valor de todas as ciências de fato leva a uma vinculação coerente dos nexos fenomenológicos fáticos correspondentes a todas elas, e motivados como possibilidades fáticas, unidade de vínculo esta que nada mais é que o campo da ciência fenomenológica dos fatos de que aqui se ressente a falta” (HUSSERL, 2006, p. 142).

<sup>55</sup> Na segunda edição das *Investigações Lógicas*, fica clara a restrição metodológica da fenomenologia eidética: “O que foi aqui estabelecido do ponto de vista da ciência natural psicológica, no quadro da existência natural, mostra-nos, por meio da exclusão de todo e qualquer ser empírico e real, a sua consistência puramente fenomenológica. Se olharmos para as vivências puras e para o seu teor essencial próprio, então captamos ideativamente espécies puras e situações objetivas específicas, portanto, no caso vertente, as espécies puras sensação, apreensão, percepção em relação com o seu percebido, bem com as relações de essência que lhe correspondem.” (HUSSERL, 2012a II, v, §14, p. 328; 1984, p. 396).

a naturalização e a mundanização dos fenômenos psíquicos são colocadas entre parênteses. Com isso, o psíquico, reflexivamente obtido, pode ser concebido como um domínio de puras possibilidades, não constrangido pelos limites dos domínios mundanos, de fatos e indivíduos. Redução eidética e redução transcendental desempenham, de modo coadjuvante, o papel de “método de acesso” (*Zugangsmethode*) à consciência pura e transcendental (HUSSERL, 1931/1986; 1989).

a) *O ensaio de “dúvida” no sentido cartesiano e a “colocação entre parênteses”*

A redução transcendental corresponde a uma modificação radical da tese natural, tal como é exigida para a realização de uma filosofia radicalmente fundada. Em *Ideias I*, o procedimento adotado por Husserl para realizar tal objetivo é extraído do “ensaio de dúvida universal” (*der allgemeine Zweifelsversuch*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 62; 2006, p. 78), tal como foi concebido e executado por Descartes, sobretudo em suas *Meditationes de prima philosophia* (DESCARTES, 1641/2004).

Descartes havia posto em marcha este exercício a fim de encontrar o *ponto arquimediano* para o conhecimento humano, “algo, o mais mínimo, que seja certo e inabalável” (*si vel minimum quid invenero quod certum sit et inconcussum*) (DESCARTES, 1641/2004, p. 43). Husserl, contudo, segue o procedimento de Descartes apenas como um “expediente metódico” (*als methodischer Behelf*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 62; 2006, p. 78), isto é, extraindo dele apenas a sua estrutura fundamental e sem comprometer-se com a empreitada cartesiana de “estabelecer uma esfera ontológica absolutamente indubitável” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 62; 2006, p. 78). A dúvida deve ser colocada em prática meramente como um “exercício-simulação” (*Versuch*), como um procedimento heurístico do qual se visa extrair os resultados. Assim, o que vale para a dúvida cartesiana vale, também, para a essência do exercício da dúvida.

A dúvida cartesiana havia sido motivada pela constatação de que a validade do mundo é meramente “relativa”, visto que nenhuma experiência sensível pode garantir que o objeto que já foi, no fluxo temporal, continue existindo. Como escreve o próprio Husserl, em *Filosofia primeira*, ao esclarecer o percurso cartesiano: “Toda experiência sensível deixa aberta a possibilidade de que uma experiência ulterior motive uma dúvida quanto à existência disso que foi objeto da experiência anterior e que foi, como tal, perfeitamente certo” (HUSSERL, 1996, p. 126; 1972b, p. 176). Nem mesmo os conhecimentos científicos, porque estão fundamentados sobre a tese da existência do mundo, podem garantir a permanência e a certeza do ser. Nem mesmo o conhecimento formal pode fornecer alguma garantia, visto que

a sua validade é, também, uma modalidade de crença. Este é, em resumo, o argumento cético das *Meditações* de Descartes (1641/2004). A partir disto, o “caminho cartesiano” consiste em fazer a *epoché*, em suspender o juízo, a respeito da existência do mundo e da experiência do mundo, porque, para o filósofo francês, tudo isto possui o caráter de “duvidoso”, de algo que pode “não ser”. Por seu procedimento negativo, Descartes obtém uma única “certeza”, uma única evidência apodítica: o *cogito*. Mais ainda, o filósofo francês liga a esta evidência primeira, que ele toma como “verdade certa e inabalável”, a própria existência, o “ser”, o “*sum*”. A sua fórmula final é, portanto, “*cogito, ergo sum*”.

A estrutura fundamental que Husserl extrai da dúvida cartesiana é a essência da revogação da tese natural. Esta revogação decorre da *simulação* de duvidar de algo de que se tem consciência como estando aí. A tese lógica é a de que não se pode duvidar de uma matéria de ser e, ao mesmo tempo, tomá-la por certa. Esta tese, contudo, não acarreta a compreensão psicológica de que se tenha aberto mão da tese natural (por exclusão abstrativa, por exemplo) que é efetuada constantemente ou a compreensão ontológica de que esta tese seja transformada em uma antítese (“não-ser”) ou em mera conjectura (“ser duvidoso”). Em ambos os casos, certamente, cair-se-ia no solipsismo dogmático de Descartes. Pelo contrário, a tese natural continua a ser o que ela é. A modificação que ela sofre é, precisamente, a de que ela deixa de operar na funcionalidade da consciência com o *valor de posição*. Quer dizer, ela perde funcionalidade como *crença* de que o mundo existe. Por mais que ela seja, também, uma vivência, não se faz dela mais nenhum uso, o seu valor de posição é modificado. Isto significa, ainda, que o resultado desta modificação é um “determinado modo específico de consciência” (*einer bestimmten eigenartigen Bewußtseinsweise*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 63; 2006, p. 79), no qual a tese natural sofre uma “revalorização” (*Umwertung*), isto é, funciona com um valor diferente, “invertido” (*Umgewertete*), conforme Husserl (1913/1976a, p. 159; 2006, p. 165). A consciência não é, de fato, privada dela. Esta modificação se estende, por princípio, a quaisquer outras teses que possam estar em coordenação com ela, qualquer conhecimento fundado sobre esta crença.

Husserl abstrai, assim, do procedimento cartesiano tanto a busca por um princípio certo e inabalável, no sentido axiomático, quanto a “negação universal”, a modificação da tese em antítese, a “inclusão do não-ser” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 63; 2006, p. 80). Na interpretação de Husserl, o exercício de dúvida universal de Descartes consiste, na verdade, em um *exercício de negação universal*. Com ele, o que se realiza não é outra coisa que não que a *negação ou supressão do mundo*. Fazendo abstração deste princípio, Husserl retém, portanto, apenas a *modificação da tese da existência*. Esta modificação consiste em colocar a

tese natural “fora de ação” (*außer Aktion*), em “tirá-la de circuito” (*Ausschaltung*), ou em “pô-la entre parênteses” (*Einklammerung*). Husserl o afirma, claramente: “*Dele reteremos somente o fenômeno de ‘pôr entre parênteses’ ou ‘tirar de circuito’ [...]*” (*Wir greifen nur das Phänomenen der “Einklammerung” oder “Ausschaltung”...*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 64; 2006, p. 80). Com isso, Husserl formula o método da *epochē* (εποχή), que consiste na suspensão metódica – e de um valor metodológico fundamental – da tese da existência. Para ele, esta suspensão, agora obtida reflexivamente, pode ser exercida com plena liberdade para toda e qualquer posição de ser.

O método da *epochē* alcança, então, uma universalidade de princípio. A “colocação entre parênteses” da “efetividade” (*Wirklichkeit*) do mundo não consiste em suprimi-la ou em negá-la. Para Husserl (1913/1976a; 2006), esta é a principal diferença entre a *epochē* fenomenológica e a dúvida cartesiana. A negação desempenha um papel fundamental na dúvida metódica. O mundo espaço-temporal é *negado*, sua existência é modalizada como *duvidosa*. A “*epochē* fenomenológica”, pelo contrário, como o explica Husserl (1913/1976a, p. 65; 2006, p. 81), “me impede totalmente de fazer *qualquer juízo sobre a existência espaço-temporal*”. Ela consiste em colocar “fora de circuito”, em suspender a funcionalidade, do valor de posição de toda e qualquer efetividade “natural”: o mundo natural, físico e psicofísico, os outros sujeitos, as objetividades culturais (as obras de arte, as obras técnicas, etc.), as instituições (o Estado, os costumes, as religiões), os valores estéticos e práticos (o belo, o bom, o justo, etc.), etc. Em conjunto com toda a efetividade espaço-temporal do mundo natural, também são colocadas fora de circuito todas as ciências relativas a este mundo, sejam elas naturais ou do espírito, e mesmo as ciências formais e eidéticas, porque requerem, todas elas, a atitude natural e pressupõem, por isto, a funcionalidade da posição de ser ou de validade – a crença de que algo existe e é válido. Nenhuma filosofia crítica que almeje estabelecer-se como filosofia primeira pode fazer uso do conteúdo cognitivo de qualquer uma dessas ciências.

O desenvolvimento do método fenomenológico requer, ainda, o distanciamento de alguns pressupostos de Descartes. É preciso comentar que, ainda Husserl busque atualizar o sentido do procedimento cartesiano, ele o faz distanciando-se de alguns de seus “pré-juízos”. Embora em *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006) o autor já tenha explicitado alguns destes preconceitos, conforme o vimos anteriormente, é, sobretudo, nas *Meditações Cartesianas* (HUSSERL, 1931/1973; 2013) que este esclarecimento alcança a sua radicalidade. Em tal texto, Husserl apresenta a fenomenologia como uma espécie de “neocartesianismo” (*Neu-Cartesianismus*) (HUSSERL, 1931/1973, p. 44; 2013, p. 40). Com isso, no entanto, o autor

não indica um comprometimento doutrinário com a filosofia de Descartes. Mas, sobretudo, um “desenvolvimento radical” (*radikale Entfaltung*) (HUSSERL, 1931/1973, p. 44; 2013, p. 40) do “motivo cartesiano”, por meio do qual os seus conceitos são transformados e o seu conteúdo doutrinário é quase que inteiramente rejeitado. Para Husserl (1931/1973; 2013), este motivo é aquele com o qual todo filósofo se depara ao iniciar-se na reflexão filosófica, como seu protótipo, que é o “voltar-se para o *eu*”, algo que, do ponto de vista husserliano, deve ser concebido como voltar-se para o fluxo unitário de vivências. Mas, Descartes faz isso mobilizando uma série de pressupostos que não são esclarecidos no próprio procedimento filosófico, motivo pelo qual é necessário clarificá-los e distanciar-se deles ao expor a sua falta de evidência.

Husserl (1931/1973; 2013) afasta-se, sobretudo, do comprometimento de Descartes com o ideal de que a filosofia deveria construir-se repousando *ordine geometrico* “num fundamento axiomático que fundamentasse a dedução” (HUSSERL, 1931/1973, p. 49; 2013, p. 46). De acordo com esta concepção, o *cogito*, enquanto evidência absoluta, e seus “princípios axiomáticos inatos” (*eingeborenen axiomatischen Prinzipien*) (HUSSERL, 1931/1973, p. 49; 2013, p. 46) desempenhariam o mesmo papel na filosofia, enquanto ciência universal, que os axiomas geométricos desempenham na geometria. Para Husserl (1931/1973; 2013), pelo contrário, a filosofia não deve se guiar pelo ideal de qualquer ciência normativa, este não deve ser o seu ponto de partida. Assim, o autor abstrai determinados conteúdos da dúvida cartesiana, conforme o vimos, e mantém apenas a estrutura da “colocação entre parênteses” a fim de investigar a consciência de maneira puramente imanente. Desde que compreendido corretamente, o “*ego cogito*” cartesiano é o ponto de partida da reflexão filosófica.

Mas, a essência *cogito* teria sido reduzida por Descartes ao que ele concebeu como “alma” (*animus*), “mente” (*mens*) ou “substância pensante” (*res cogitans*). Na interpretação de Husserl (1931/1973; 2013), Descartes falhou em apreender o significado de sua descoberta do *cogito* ao concebê-la como *res cogitans*. Fazendo isto, o filósofo francês reduziu a consciência pura, depurada de mundo, ao estatuto de uma entidade real, e, portanto, de um ente dentre os demais entes que habitam o mundo fático. Como tal, ela seria meramente um segmento do mundo, mais uma região do ser ao lado de todas as outras, qual seja: especificamente, a realidade psíquica. Além disso, a sua concepção de psique acarretaria uma divisão inadequada na tessitura do ser entre *res cogitans* e *res extensa*; o mundo sendo interpretado, então, como composto por um “duplo estrato de fatos reais” (HUSSERL, 1976b, p. 218; 2012b, p. 174). Husserl retém apenas a estrutura mínima do procedimento cartesiano e

a evidência fundamental do *cogito*, mas, então, não como “axioma”, nem como “mente” (ou “alma”, ou “coisa pensante”), e sim como “campo de experiência” purificado, que contém, portanto, também os seus correlativos objetivos. Em outros termos, a consciência purificada deve ser concebida, a partir de então, como a posição absoluta do *cogito*, mas não como “substância” ou como “mente”, baú de representações (“ideias”), e sim como a experiência que contém, também, o *cogitatum*, a experiência que excede a si mesma e, mesmo na imanência, transborda. A correlação entre *cogito* e *cogitatum* deve ser, portanto, a evidência primeira da fenomenologia.

b) *O problema da auto-observação*

É precisamente a *epochē* que diferencia a reflexão fenomenológica de qualquer espécie de “auto-observação” (*Selbstbeobachtung*) (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, § 79), ou, em outros termos, de “introspecção”, tal como fora exercida pelos filósofos empiristas ou pelos psicólogos experimentais. Por meio da operação da redução fenomenológica, amparada, ainda, sobre a reflexão psicológica e a eidética descritiva, a vivência refletida deixa de manter relação com o espaço-tempo. A vivência, objeto da reflexão, é tomada como um exemplar para as ideações sobre as quais se erige a fenomenologia. É por esta via que a reflexão fenomenológica se diferencia da auto-observação. Enquanto que a auto-observação se volta para os *dados de sensação* (*Empfindungsdaten*) de uma vivência, a reflexão fenomenológica se volta para a *estrutura essencial da vivência*. Assim, na percepção de algo, segundo a auto-observação, visa-se a coisa *mediante* dados de sensação que se perfilam e que, por isso, passam por apreensões etc. A reflexão, neste caso, modifica a referência objetiva, o “visado”. Por exemplo, na alegria ou na raiva, a *intensidade da vivência* se modifica ao passar para a modalidade de uma vivência *que é refletida* – os dados de sensação dessa vivência concreta se modificam e, porque o interesse recai sobre os dados de sensação da vivência, passa-se de uma “vivência” (o grupo de sensações anterior à reflexão, com determinada intensidade) a uma vivência modificada (o grupo de sensações dado à reflexão, com uma intensidade diferente). Na reflexão fenomenológica eideticamente purificada e transcendentalmente reduzida, por outro lado, o que é tomado por tema não são senão os *modos* de aparição do objeto, as *funções* de perfil que desempenham aí um papel etc. Quer dizer, pouco importa que a intensidade da vivência sofra uma modificação, ou que qualquer outro dado de sensação seja modificado, porque a “estrutura” da vivência permanece a mesma enquanto diz respeito a um conteúdo objetivo determinado: a vivência de alegria continua sendo uma vivência de alegria, com todas as suas propriedades essenciais, ou, pelo menos, em última análise, continua como

uma vivência da esfera afetiva, que é intrinsecamente composta por dados de sensação e que visa algo como seu correlato de sentimento. Mas, são as presentificações (*Vergegenwärtigungen*) da percepção externa que fornecem o caso paradigmático, por conta de sua estabilidade e clareza, para as análises de essência das vivências e de seus componentes (cf. HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §70).

A *epochē* desliga a intencionalidade da existência (ou inexistência) efetiva dos dados de sensação e mesmo do objeto visado por estas vivências e retém apenas a esfera imanente que envolve as vivências. A experiência interna transcendental encerra, assim, uma esfera de “essências imanentes” (*immanenten Wesen*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 128; 2006, p. 136), essências que se caracterizam por singularizar-se nos eventos individuais do fluxo de consciência (por exemplo, toda vivência de alegria individua a mesma estrutura e, de modo mais genérico, individua a estrutura das vivências afetivas). Tomando por tema estas essências, a fenomenologia se realiza, de fato, como “doutrina eidética puramente descritiva das configurações imanentes da consciência” (*als rein deskriptive Wesenslehre der immanenten Bewußtseinsgestaltungen*) (HUSSERL, 1913/1973a, p. 128; 2006, p. 137). Isso inaugura uma esfera de “descrição pura” e fornece o tema para uma “crítica universal da consciência” (*einer universalen Bewußtseinskritik*) (HUSSERL, 1931/1973, p. 74; 2013, p. 74).

Assim, as constatações fenomenológicas adquirem validade universal mesmo que a investigação fenomenológica, em seu elemento último, aconteça por meio de eventos psíquicos reais de uma pessoa real, a saber, o filósofo (ou, ainda mais especificamente, o filósofo Husserl, que nasceu em 1859 e faleceu em 1938 e pensou isto de tal ou qual maneira e com o qual nos comunicamos por nexos geracionais etc.), porque o seu interesse temático está voltado, antes, para tudo o que é objetivado enquanto irreal, e não para as próprias realidades psíquicas das quais o irreal se desprende e do qual parte<sup>56</sup>. Tome-se o ato de julgar como um exemplo. Do ponto de vista da atitude natural, ele é um “comportamento” (*Handeln*) que se enraíza no mundo psicofísico. Desde o ponto de vista transcendental, por outro lado, ele é um comportamento na “esfera temática exclusivamente do irreal” (*ausschließlich Irreales [...] thematischen Sphäre*) (1929/1965, p. 226) e, por isto, envolve apenas a esfera do sentido e do significado. Sendo assim, como todo irreal é, por essência, além de atemporal e não-espacial, comunicável, toda constatação fenomenológica é, por

---

<sup>56</sup> Ver Husserl (1913/1976a; 2006, §76).

princípio, universal e intersubjetiva. O problema da privacidade é neutralizado (cf. ZAHAVI, 2003, p. 54).

c) *A reflexão transcendental*

A partir da colocação entre parênteses da efetividade espaço-temporal, a reflexão fenomenológica adquire um novo estatuto. Na verdade, erige-se sobre a reflexão psicológica uma reflexão de segundo grau, a reflexão transcendental. Enquanto que a reflexão psicológica é uma interrupção da direção objetiva do olhar, da *intentio recta*, que torna possível o retorno reflexivo do olhar para as próprias vivências psíquicas, a reflexão transcendental consiste, diferentemente, na desconexão de uma “interpretação” pela qual o ser é dado, ou, mais precisamente, na inibição da crença na existência do mundo (ou “tese natural”). Certamente, esta desconexão exige que já se esteja voltado para os próprios atos e os apreendidos como imanescentes (isto é, como formando a tessitura da consciência), pois é por meio destes mesmos atos que a crença na existência do mundo se efetua. Se o sujeito psicológico efetua a posição de ser como “existente” (ou como “certo” e como “válido”), o sujeito transcendental (isto é, relativo à reflexão transcendental) desconecta, justamente, esta “efetuação” (*Leistung*) da consciência para retomar as efetuações da consciência em sua totalidade, sem deixar escapar nenhuma.

O sujeito da reflexão fenomenológica de segundo grau é, então, um sujeito que se abstém de efetuar qualquer tomada de posição, qualquer afirmação de ser, porque inibiu a “tese natural”, “o *preconceito* universal da experiência do mundo” (HUSSERL, 1931/1973, p. 74; 2013, p. 73). Diferencia-se, assim, do eu natural e ingênuo, que está “interessado” no mundo, que toma posição, que efetua posições de ser, que, nas palavras de Husserl (1931/1973, p. 73; 2013, p. 73) “naturalmente se entrega à experiência do mundo, ou que de outro modo se abandona à vida nele”. Mesmo o eu da reflexão psicológica é interessado, pois, por mais que se volte para as próprias vivências por meio das quais algo de objetivo aparece, continua a efetuar a posição de ser dessas aparências objetivas. O eu da reflexão fenomenológica é, pelo contrário, um “*espectador desinteressado*” (HUSSERL, 1931/1973, p. 73; 2013, p. 73) que descreve o que vê de maneira imediata em uma linguagem universal (eidética). O único interesse que remanesce é o de “ver e descrever adequadamente” (HUSSERL, 1913/1973, p. 73; 2013, p. 73). De acordo com a expressão metafórica de Gurwitsch (2009h, p. 138), com a redução transcendental, a consciência é “vista apenas como o palco – por assim dizer – para o aparecimento e a constituição de objetos”. Com isso,

cumpre-se a “mudança de orientação” (*Einstellungsänderung*) radical com relação à atitude natural, tal como é exigida por uma filosofia radicalmente fundada.

Certamente, o sujeito da reflexão transcendental está “contido” no que é psicologicamente “apercebido”, como fala Husserl (1913/1976a; 2006). Isso se deve à relação de dependência entre a reflexão transcendental e a reflexão psicológica. A vivência psicologicamente apercebida só pode ser apreendida desta forma em coordenação com a efetuação da tese natural. Na atitude natural, refletida ou irrefletida, a vivência é apreendida enquanto um “estado de vivência [*Erlebniszuständlichkeit*] do homem ou do animal” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 118; 2006, p. 126), um “estado humano” (*menschlichem Zustand*) (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, p. 126). Quer dizer, ela possui, ainda, conexão com a efetuação posicional do ser, particularmente da unidade psicofísica (o “eu empírico”) na qual se encarna. Ela é, então, uma região do mundo, está intencionalmente referida à pessoa humana enquanto unidade psicofísica e, por isso, enquanto parte da totalidade da natureza. Nesta orientação psicológica, um estado de vivência de alegria, por exemplo, é uma vivência *desta pessoa determinada*, que ocupa uma posição no tempo e no espaço e no mundo cultural, e, por isso, remete a determinadas condições que a motivam.

Mas, para Husserl, este estado pode ser modificado pela reflexão transcendental. Com isso, ele deixa de possuir referência intencional ao ser psicofísico e ao mundo psicofísico. Essa possibilidade de modificação da vivência intencional psíquica, real, em uma vivência transcendentalmente purificada é, segundo Husserl (1913/1976a, p. 118; 2006, p. 126), uma “possibilidade de essência”, e ela própria indica o entrelaçamento essencial entre a orientação psicológica e a orientação fenomenológica radical. A partir das vivências psicologicamente apreendidas é possível apreender a vivência transcendentalmente purificada e eideticamente determinada. É o que afirma, explicitamente, Husserl (1913/1976a, p. 119; 2006, p. 128): “as vivências psicológicas são *índices* de nexos absolutos de vivências com uma configuração eidética diferenciada”. Assim como a espécie pura “vermelho” está contida em cada percepção singular de objetos de coloração vermelha, também a vivência transcendentalmente purificada e eideticamente determinada está contida nas vivências psíquicas concretas. As vivências psíquicas concretas desempenham o papel de exemplares para abstração ideativa sobre o qual opera a fenomenologia transcendental. As vivências puras, por sua vez, desempenham um papel regulador na apreensão cognitiva das vivências concretas, conforme a propriedade de determinação de objeto das essências<sup>57</sup>. Com isso, as vivências psíquicas são

---

<sup>57</sup> Cf., por exemplo, o seguinte trecho das *Meditações Cartesianas*: “[...] a cada tipo de experiência efetiva e seus modos gerais de sua modificação [*Abwandlungsmodis*] – percepção, retenção, recordação iterativa e outros

“constituídas”, em termos de sua aparição e inteligibilidade, por “regulamentações de vivências absolutas nas quais [as vivências psíquicas] se constituem, nas quais [elas] assumem a forma intencional ‘estado’, que é uma forma *transcendente* à sua maneira” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 127; 2006, p. 118). Do ponto de vista transcendental, as vivências psíquicas não são, então, mais do que “unidades de ‘constituição’ intencional” (*Einheiten intentionaler ‘Konstitution’*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 119; 2006, p. 128). As leis eidéticas das vivências puras, enquanto puras possibilidades, devem fornecer, pois, a “lógica concreta” das vivências psíquicas singulares (HUSSERL, 1931/1986, p. 143; 1989, p. 410).

Esse papel regulatório das vivências transcendentais sobre as vivências psíquicas se deve ao fato de que, com a redução transcendental, opera-se uma “inversão” (*kehrt*) no próprio discurso sobre o ser. A reflexão transcendental altera aquilo que, para nós, é “primeiro” em ordem na atitude natural, a saber, a realidade do mundo psicofísico. Com a abstenção de efetuar tomadas de posição, revela-se que todo sentido e toda significação das objetividades naturais é, na verdade, uma efetuação da consciência. Por conseguinte, o sentido de existência e de validade do mundo se revela como dependente e relativo das efetuações da consciência. Isso inclui, sobretudo, a interpretação da consciência como uma região do mundo, como unidade psicofísica (e o “*sum*” da fórmula cartesiana). Em conjunto com o mundo, meu eu psíquico e corporal são, também, colocados fora de circuito. A consciência obtida pela reflexão transcendental não pode ser, então, tomada do ponto de vista antropológico, como consciência ou subjetividade de uma pessoa que habita o mundo psicofísico e histórico-cultural, ou do ponto de vista psicológico, como a esfera, limitada pela abstração (isto é, a reflexão psicológica pura), dos “dados puros da experiência interna e puramente psicológica” (HUSSERL, 1931/1973, p. 64; 2013, p. 63), como a *mens* ou *res cogitans* de Descartes. O sentido de “absoluto” (“certo”, “existente”, “verdadeiro”, “válido”, etc.) e de “independência” do mundo deixa de funcionar como tal para o sujeito reflexivo transcendental e são tomados, então, apenas como efetuações que ele próprio, enquanto é idêntico à sua vida consciente, realiza e das quais ele recobra, agora, consciência.

---

– pertence uma fantasia pura [*reine Phantasie*] correspondente, uma *experiência no como se* [*Erfahrung als ob*], com modos paralelos (uma como que percepção, uma retenção no modo do como se, uma como que recordação interativa etc.), ficamos na expectativa de que haja também uma ciência apriorística que se mantenha no domínio da possibilidade pura (do puro representável, fantasiável), e que, em vez de julgar acerca das efetividades do ser transcendental [*transzendente Seinswirklichkeiten*], julgue antes acerca das suas possibilidades apriorísticas e que, com isso, ao mesmo tempo prescreva *a priori* regras para sua efetividade”. (HUSSERL, 1931/1973, p. 66; 2013, pp. 65-66).

Com a reflexão transcendental, todas as objetividades da consciência, mesmo o “ser” judicativo<sup>58</sup>, passam a contar apenas como “*ser intencional*” (*intentionales Sein*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 106; 2006, p. 116), isto é, como algo que é relativo às vivências da consciência (enquanto vivências de percepção, de cognição, de imaginação, de memória, etc.) e às suas efetuações de validade e de verdade. Revela-se, por isso, que toda aparição é constituída por um “caráter dóxico”, que afirma a sua posição. Por um lado, toda aparição carrega, do lado do ato (noético), uma “posição de ser [...] no modo da certeza, que é peculiar ao perceber (normal)” (HUSSERL, 1931/1973, p. 73; 2013, p. 82), isto é, a crença perceptiva (*Wahrnehmungsglaube*)<sup>59</sup>. Por outro lado, todo objeto aparente carrega, do lado objetivo (noemático), o caráter da “existência pura e simples”. Esta constatação só é possível por meio da reflexão transcendental, primeiro na inibição da efetuação de crença e, depois, na atestação, pelo olhar reflexivo, de que é a própria consciência que efetua esta crença. A efetuação de sentido da consciência vai ainda além do caráter dóxico das aparições. Inclui o modo pelo qual algo “amorfo”, que entra na consciência pelos sentidos, torna-se um objeto intencional, o modo pelo qual este objeto intencional é visado como idêntico nas variações e no fluxo temporal, os modos de ser correlativos às posições de ser efetuadas (o ser certo, possível, provável, belo ou bom, útil, etc.), as qualidades téticas dos atos (percebido, imaginado, rememorado, etc.), e assim por diante. Nas palavras de Husserl, com isso, “se tornam acessíveis à descrição todos os acontecimentos da vida voltada para o mundo” (HUSSERL, 1931/1973, p. 73; 2013, p. 73).

A vida consciente da atitude natural é, então, inteiramente reabsorvida após a colocação entre parênteses da tese natural. Mesmo que o eu empírico seja colocado fora de circuito com a redução transcendental, por exemplo, isto não significa que ele deixe de existir ou que não possua qualquer significado no interior do campo de experiência purificado. Assim como todas as demais objetividades que foram colocadas “entre parênteses”, também o eu empírico sofreu uma modificação de valor, uma modificação em sua posição existencial, mas continua conservado na atitude fenomenológico-transcendental em seu ser. Todas as objetividades têm o seu valor “invertido”, “trocado”: de objetividades “existentes”, independentes, elas passam a “efetuações da consciência”, dependentes e relativas, a “unidades de sentido”, a “transcendências”. O que se modifica, sobretudo, é a crença natural

<sup>58</sup> De acordo com De Boer (1978), esta interpretação do ser remonta a Kant: “Nós podemos dizer [...] que esta redução [transcendental] procede da tese de Kant de que a existência não é um predicado, dado que, quando Husserl diz que nada é perdido, ele quer dizer que nada é perdido para a consciência ou para o conhecimento. O conceito (p.ex., o objeto intencional) não é enriquecido pelo predicado da existência e, então, nada é perdido quando a existência é colocada entre parênteses.” (DE BOER, 1978, p. 430).

<sup>59</sup> A expressão “fé perceptiva”, adotada por Merleau-Ponty (1945/2006), é outra tradução possível.

que acompanha todas as objetividades na atitude natural. Do procedimento reductivo transcendental, o que resta, o “resíduo”, é, precisamente, a esfera composta por vivências purificadas e por seus entrelaçamentos. Esta é a imanência no sentido da fenomenologia transcendental. Mas, uma vez que a inversão se completa, não há “lado de fora” da consciência transcendental e, por conseguinte, não se pode considerá-la como “resíduo”. Toda experiência passa a ser considerada como a própria vida intencional constituinte que é, a partir de então, oniabrangente.

*d) A consciência transcendental*

A consciência transcendental, enquanto campo unitário e internamente articulado das vivências transcendentalmente purificadas e como vida efetuada, é o “resíduo” fenomenológico. Ela é, precisamente, a subjetividade que foi esquecida pelas ciências naturais e por toda uma visão de mundo motivada por estas ciências, motivo pelo qual a redução transcendental se tornou necessária. Ela se apresenta, assim, de início, como uma esfera de experiência inédita na história do pensamento moderno, como, nas palavras de Husserl, “*a conquista de uma nova região do ser até agora não delimitada naquilo que lhe é próprio*” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 67; 2006, p. 83), uma região que havia permanecido, até então, “inacessível” (HUSSERL, 1931/1986, p. 141; 1989, p. 408). Ela não é atingida pela colocação entre parênteses da tese natural porque a sua essência própria é totalmente distinta de qualquer outra região de ser. A consciência transcendental se atesta na experiência imanente, que é imediata e possui evidência apodítica, e tem, por isso, uma posição absoluta. É impossível que, na atitude reflexiva, uma vivência não seja dada de maneira absoluta.

Por mais que o fluxo de vivências transcorra eternamente e seja inapreensível de maneira integral por um ato, sempre que o olhar reflexivo se volta para esta vida em fluxo, apreendo-me, necessariamente, como “puro sujeito desta vida” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 97; 2006, p. 108, §46). Sobre esta base, pode-se afirmar, de modo necessário, que “eu *sou*, esta vida é, eu vivo: *cogito*” (*Ich bin, dieses Leben ist, Ich lebe: cogito*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 97; 2006, p. 108). O “sou” e o “vivo” devem ser tomados, aqui, como o *preenchimento intuitivo* do ato reflexivo que se volta para a própria vida consciente, como “autodoação” da consciência que apreende e que é, ao mesmo tempo, apreendida. Mesmo que o modo de consciência pelo qual esta vida é dada seja a da fantasia que coloca, pois, uma ficção, ainda assim, o preenchimento do ato reflexivo é integral e a evidência é apodítica. A vivência encerra, pois, uma “esfera de posição absoluta” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 98; 2006, p. 109). Não posso me enganar quanto a este preenchimento do ato reflexivo, não pode

haver ilusão ou “ser outro” nesta esfera. A vivência reflexiva sempre é preenchida com a vida consciente sobre a qual ela se volta. Ela é “ser imanente”. Além disso, como todo *cogito* tem o seu *cogitatum*, a vivência transcendentalmente purificada é, com efeito, o requisito fundamental para toda manifestação objetiva e o ponto de partida para as investigações filosóficas fundadas.

A consciência transcendental não é uma região do mundo, a da pessoa humana. Antes de tudo, por conta de seu caráter apodítico e absoluto, ela é concebida como “consciência a-regional que é a origem de todas as regiões” (DE BOER, 1978, p. 431), em uma palavra, a “região originária” (*Ur-regio*) (DE BOER, 1978, p. 432). Ela não pode ser considerada como parte componente, ou concatenada, da natureza. A natureza forma, sem dúvida, uma natureza única, uma unidade interligada de uma ponta a outra, mas algumas de suas partes podem ser abstraídas, formando-se, assim, regiões particulares, como a região da coisa, da psique, da cultura, dos valores, etc. A consciência transcendental, pelo contrário, não pode ter suas partes divididas ou abstraídas. Ela abrange, em si, todos os domínios naturais, enquanto correlatos intencionais, e isso de maneira que nenhuma parte sua pode ser dividida. A consciência transcendental forma, deste ponto de vista, uma “unidade concreta”, ou, ainda, a uma esfera de “concatenação fechada”, como escreve Husserl:

[...] tem de valer como *uma concatenação de ser fechada por si*, como uma concatenação do *ser absoluto*, no qual nada pode penetrar e do qual nada pode escapular; que não tem nenhum lado de fora espaço-temporal e não pode estar em nenhum nexos espaço-temporal, que não pode sofrer causalidade de coisa alguma, nem exercer causalidade sobre coisa nenhuma – supondo-se que causalidade tenha o sentido normal de causalidade natural, enquanto relação de dependência entre realidades. (HUSSERL, 1913/1976a, p. 105; HUSSERL, 2006, p. 116).

Desta perspectiva, a consciência, diferentemente do mundo, é absoluta e independente, ela é uma unidade indissolúvel. Ela é o *ser imanente* de que se “toma consciência”, por reflexão, como sendo um ser absoluto e independente e do qual todo outro ser depende enquanto unidade de sentido. Esta dependência de todo outro ser para com a consciência não é uma dependência de causalidade real, como se as aparições fossem “produzidas” pelos atos de consciência. Nenhum ser real, no sentido psicofísico, é requerido pela consciência transcendental. Os nexos pelos quais as objetividades são constituídas pelos atos de consciência não podem ser reduzidos ao estatuto de mera “produção” (*Erzeugen*) (HUSSERL, 1929/1965, §63). A “atividade produtiva” (*erzeugende Aktivität*) da consciência transcendental, chamada de “constituição” (*Konstitution*), diz respeito apenas ao registro do

“sentido” e da “significação”. Husserl (1929/1965, §63) concebe este registro do sentido, também, como “irreal”, por oposição a toda realidade psicofísica e a seus nexos e regras causais. Deste ponto de vista, aliás, o “ser” é idêntico ao “sentido” e à “significação”, visto que não há nada que não esteja incluído na consciência constituinte; ela não é um interior que se opõe a um exterior e o apreende como uma mão apanha um objeto. Conforme o sublinha De Boer (1978), o “ser” (*ontos*) deixa de ser concebido como “região” e passa a ser concebido como a própria esfera da consciência transcendental como “doadora de sentido”. O ser recua para a consciência e é, a partir de então, “unidade de sentido”. A consciência transcendental é, então, abertura ao ser e origem de validade de todo ser (HUSSERL, 1931/1973; 2013, §8).

A partir da experiência transcendental, tudo aquilo que foi desconectado pela *epoché* fenomenológica é recuperado sob outro signo. O que é recuperado é, precisamente, o objeto modificado e que passa a ser considerado “entre aspas”, como uma apresentação que tem as suas determinações e predicções efetuadas pela consciência e cujas determinações e predicções “naturais” (“óbvias”) estão em suspenso; em outras palavras, o que é recuperado é o “*noema*”. A consciência transcendental é, pois, o campo de experiência a partir do qual as manifestações se “constituem” em seu ser e em seu sentido. É isto o que significa dizer que, com a redução fenomenológica, todas as objetividades naturais passam a ser consideradas como “mero ser fenomênico” (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §44). Em outros termos, com a aplicação da redução transcendental, a inspeção fenomenológica pode estabelecer-se no terreno que antecede todo pensar teorizante. A partir da redução, o fenomenólogo pode investigar a experiência transcendental em um “‘ver’ imediato” (*unmittelbare ‘Sehen’*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 43; 2006, p. 62). Esta intuição imediata não se identifica, pois, com a intuição sensível, mas com a “consciência doadora originária” (*originär gebendes Bewußtsein*) enquanto “fonte última de legitimidade de todas as afirmações racionais” (*Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 43; 2006, p. 62). A cada região de ser corresponde uma intenção própria, um preenchimento intuitivo próprio, que deve ser esclarecida e determinada fenomenologicamente. A intuição sensível é correlativa a apenas uma destas regiões, qual seja, a “coisa” espaço-temporal. A coisa determinada com propriedades exclusivamente físicas e descrita em conceitos matemáticos, exatos, por sua vez, não é correlativa à intuição sensível, mas a uma intencionalidade de nível superior, pela qual as determinações “mediadas” ou “sígnicas” são apreendidas. Essa intencionalidade de nível mais alto repousa, pois, sobre uma abstração e uma idealização prévias, pelas quais aquilo que é dado na intuição sensível, a “coisa”, com suas propriedades sensíveis como peso, forma, formato, coloração, etc., são abstraídas e uma nova camada de

sentido é construída sobre elas, por meio das quais se pode fixar conceitos como “massa”, “energia”, etc. Na teoria physicalista, a coisa sensível é apenas um “índice”, um “signo”, para estas propriedades que são assumidas como representando a própria coisa, o ser real e verdadeiro.

A vida consciente constituinte na totalidade de suas efetuações e comportamentos se revela, assim, como o “solo original [*Urstätte*] de toda doação de sentido [*Sinngebung*] e validação de ser [*Seinsbewährung*]” (HUSSERL, 1931/1986, p. 139; 1989, p. 406). Paralelamente, a fenomenologia pode se caracterizar como “ciência das ‘origens’” (*Wissenschaft der “Ursprünge”*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 122; 2006, p. 131), como “filosofia primeira”, “sem pressupostos”. Concretiza-se, assim, o princípio epistemológico de tomar como válido apenas aquilo que é imediatamente e diretamente dado à intuição, sem qualquer preconceito. Husserl nomeia-o como “o princípio de todos princípios” (*Das Prinzip aller Prinzipien*) (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, § 24)<sup>60</sup>. Em suma, amparando-se sobre este princípio, a fenomenologia deve começar por aquilo que dá a si mesmo na intuição direta e deve, complementarmente, deixar de lado, em um primeiro momento, tudo aquilo que é transcendente a esta esfera, que, por seu caráter, deve ser “primeira” no âmbito da hierarquia gnosiológica. Avançando de maneira intuitiva a partir da experiência transcendental, a fenomenologia transcendental pode distinguir os modos de doação e de evidência dos mais diversos tipos de objetividade e contribuir para enfrentar os problemas (racionais) a respeito da “verdade” e da “falsidade” destas objetividades.

Mais do que começar pela teoria, como o fazem as ciências positivas, a investigação fenomenológica tem o seu princípio fundamental na direção contrária, isto é, na neutralização de tudo o que é assumido como verdadeiro. Somente desta forma é possível, de fato, tomar contato com a “evidência” de onde partem todas as formas de conhecimento<sup>61</sup>, cujo parentesco com a percepção deve ser, aliás, notado<sup>62</sup>. No giro completo da atitude natural em

---

<sup>60</sup> Este princípio é enunciado da seguinte forma: “Nenhuma teoria imaginável pode nos induzir em erro quanto ao *princípio de todos os princípios*: toda intuição doadora originária [originär gebende Anschauung] 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 [leibhaften Wirklichkeit]) deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá [als was es sich gibt], mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá”. (HUSSERL, 1913/1976a, p. 51; 2006, p. 69).

<sup>61</sup> Tal como o afirma Husserl (1913/1976a, p. 133; 2006, pp. 140-141): “[...] o que é distintivamente próprio da fenomenologia é abranger, na amplitude de sua generalidade eidética, tudo o que é *imediatamente evidente* em todos os conhecimentos e ciências, ou ao menos teriam de sê-lo, caso fossem conhecimentos autênticos. O sentido e a legitimidade de todos os pontos de partida imediatos possíveis e de todos os passos imediatos dentro de um método possível entram na sua esfera de atuação”.

<sup>62</sup> No alemão, de fato, “*Wahrheit*”, verdade, tem um parentesco semântico com “*Wahrnehmung*”, percepção sensível. Em nossa língua, igualmente, os termos “verdade” e mesmo “evidência” têm raízes no verbo latino “*videre*”, que significa, originalmente, “ver”. O termo alemão “*Evidenz*” tem, aliás, essas mesmas raízes latinas.

direção à atitude transcendental, fenomenológica, o “óbvio” (*selbstverständlich* ou *selbstverständlichkeit*), o que se compreende por si próprio como “algo natural”, sucumbe ao esforço crítico, total e permanente, de fundar todo conhecimento sobre a evidência (cf. DEPRAZ, 1992). Desta forma, a fenomenologia husserliana pretende estar aquém de todas as distinções metafísicas e, assim, ocupar um espaço privilegiado que antecede mesmo a teoria do conhecimento e que, por assim dizer, prepara as suas questões fundamentais<sup>63</sup>.

O “princípio de todos os princípios” se atualiza no interior da tarefa cognitiva da fenomenologia como “teoria das teorias possíveis” ou, de maneira mais radical, como “arqueologia da consciência lógica ou transcendental” (SANTOS, 2010, p. 297), sob a forma de princípio diretor da “elucidação” fenomenológica, descritiva e intuitiva, dos conceitos primitivos de todas as ciências, formais ou concretas, ou, mais precisamente, das “regiões” de ser às quais as diversas ciências são relativas. Esta elucidação revelaria “as conexões ideais que configuram os vários modos de ter conhecimento ou consciência de algo” (SANTOS, 2010, p. 297). Conforme Santos (2010), concebida desta forma, a “fenomenologia é [...] teoria da ciência (epistemologia) no mais alto sentido: no sentido de conhecimento absolutamente fundado, de autoconsciência radical (*radikale Besinnung*)” (p. 297). É neste sentido que se deve interpretar a “clarificação fenomenológica”. E é neste mesmo sentido que Husserl, em seu *Epílogo às Ideias* (HUSSERL, 1931/1986, p. 139; 1989, p. 406), fala de uma “autorresponsabilidade última” (*letzter Selbstverantwortung*) com relação à tarefa da fenomenologia. Conforme o autor, na observância do referido princípio, “nada deve ser tido como óbvio, seja predicativamente ou pré-predicativamente, nada pode passar sem ser questionado, como uma base para o conhecimento” (HUSSERL, 1931/1986, p. 139; 1989, p. 406). Essa tarefa assume, pois, a forma de uma “meditação radical” e historicamente infinita. Somente sobre esta base, pode a fenomenologia ser definida como uma ciência “universal e absolutamente fundacional” (HUSSERL, 1931/1986, p. 139; 1989, p. 407).

O significado da redução fenomenológica torna-se, enfim, claro: trata-se, em seu aspecto negativo, de impedir que o conteúdo de todas as esferas cognitivas ou ontológicas naturais (questões sobre a existência e sobre predicacões tomadas como “óbvias”) ou mesmo

---

<sup>63</sup> Podemos ampliar, neste sentido, o que Husserl diz, nas *Investigações*, a respeito da distinção entre vivência de mundo (como “visar-ao-mundo”) e mundo como objeto intencionado, contra Natorp: “[...] é indiferente [...] a posição que se toma quanto à questão de saber o que constitui o ser objetivo, o ser-em-si verdadeiro, efetivo, do mundo ou de um outro objeto qualquer, e como se determina a relação do ser objetivo, enquanto ‘unidade’, com o ser-pensado subjetivo, com a sua ‘multiplicidade’; do mesmo modo quanto à questão de saber em que sentido o ser metafisicamente imanente e o ser transcendente devem ser contrapostos. Trata-se aqui, em vez disso, de uma distinção que precede toda e qualquer Metafísica e que está no pórtico da Teoria do Conhecimento, uma distinção que não pressupõe, portanto, como já resppondida nenhuma questão a que precisamente a Teoria do Conhecimento deva pela primeira vez responder” (HUSSERL, 2012a, p. 332; 1984, p. 401).

eidéticas (por exemplo, do espaço geométrico) invadam a investigação fenomenológica-transcendental, que se concentra na esfera da pura imanência e das puras possibilidades, como procedimento “infinito” de clarificação da evidência intuitiva. Sem a redução, o caminho fica aberto para que as diferentes esferas se misturem e se confundam, ou seja, que aconteça de se fazer uma “*metabasis* errônea” (*fehlerhaften Metabasis*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 130; 2006, p. 138), como seria o caso de “psicologizar o eidético” (*Eidetische zu psychologisieren*), contra o que Husserl já se posicionara em suas *Investigações Lógicas* (HUSSERL, 2012a; 1984), ou, ainda, como seria o caso da psicologização do conhecimento, tomando-se, erroneamente, a “explicação psicológica científico-natural” (*psychologisch naturwissenschaftlicher Erklärung*) do conhecimento, enquanto fato natural, pela “elucidação [*Aufklärung*] do conhecimento quanto às possibilidades essenciais de sua efetuação [*Leistung*]”, conforme comenta Husserl em suas Conferências de 1907 (HUSSERL, 1950, p. 6; 2008, p. 23). Compreende-se, pois, que a redução fenomenológica, aqui e nas várias distinções feitas por Husserl ao longo de sua obra, desempenha o papel crucial de evitar a confusão entre a esfera transcendental (campo puro de experiência) e as esferas naturais e, assim, de neutralizar toda forma de psicologismo ou de antropologismo<sup>64</sup>. Em última instância, impede-se a pressuposição de sentido e de validade das proposições utilizadas em outras esferas (“naturais”, no sentido mais amplo) na investigação sobre a evidência original. A esfera primeira de sentido e significação é a consciência transcendental – onibrangente e, por isto, irreduzível a qualquer esfera “regional”, partitiva.

---

<sup>64</sup> Veja-se, por exemplo, a argumentação de Husserl (1931/1986; 1989).

## 2 A analítica da consciência pura e transcendental

No capítulo anterior, compreendemos o fato de que o tema principal da fenomenologia transcendental é a vivência intencional purificada e tomada da perspectiva de sua essência. O rompimento com a direção objetivante do olhar caracteriza o primeiro tempo da metodologia fenomenológica como análise reflexiva. Neste momento, ela coincide com a psicologia descritiva pura. Mas, sobre a base de uma metodologia eidética adequada e da inibição da tese natural, a fenomenologia se desenvolve, então, como fenomenologia constitutiva. Ela redescobre o fenômeno como uma unidade de sentido que é constituída pela consciência transcendental. A consciência não pode ser mais concebida como “psique”, isto é, como uma região mundana dentre outras regiões, mas só pode ser uma “região originária” que é fonte de validação do ser e do sentido de todas as objetividades. Por conseguinte, a teoria da intencionalidade que se desdobra daí é a de uma intencionalidade *funcional*, constitutiva, doadora de sentido.

No presente capítulo, nós temos por objetivo apresentar alguns dos desdobramentos desta teoria da intencionalidade nas análises de Husserl (1913/1976a; 2006) sobre os diversos componentes da consciência pura e funcional que podem ser destacados como partes ou momentos do fluxo de consciência purificado. Em *Ideias I* (1913/1976a; 2006), estas análises se encaminham na constante alternância entre a atitude reflexiva da psicologia descritiva pura e a atitude fenomenológico-transcendental propriamente dita. Sendo assim, deixaremos subentendidas as diferenças de atitude, a não ser nos casos em que uma explicitação se faz necessária. Basicamente, este capítulo consiste na apresentação de uma série de análises e descrições fenomenológicas sobre momentos ou componentes circunscritos da experiência pura e transcendental. Certamente, estes componentes estão implicados na experiência natural e operam nela, porém apenas de maneira implícita. O método fenomenológico explicita estas implicações.

### 2.1. A intencionalidade

A propriedade eidética geral da consciência (como complexão de vivências) é a intencionalidade. A consciência, no geral, é “consciência *de* algo” (*Bewußtsein von etwas*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 73; 2006, p. 89). Isso significa que vivências como percepção,

juízo, valoração, desejo, etc., sempre se referem a um objeto próprio. Assim, perceber é perceber algo, julgar é julgar um estado de coisas, valorar é valorar uma relação de valor, desejar, uma relação de desejo, etc. Toda vivência que possui esta propriedade é, pois, uma “vivência intencional” ou, em outros termos, uma “intenção”. Diferentemente da concepção de Brentano (1874/1995), a teoria de Husserl sobre a intencionalidade da consciência não consiste na tese segundo a qual os fenômenos psíquicos sempre *contêm* um objeto como objeto imanente. Para Husserl, diferentemente, o objeto é sempre diferente do ato que o visa, que o intenciona, e não está contido neste ato. Como já observamos, Husserl distinguira, nas *Investigações Lógicas* (HUSSERL, 1984; 2012a V, §3), entre (a) o *conteúdo “real” (reelle)*, intrínseco ou imanente, da vivência e (b) o seu *conteúdo intencional*, ou objetivo. Para Husserl, a consciência *aponta* para o objeto que é visado através do conteúdo intencional, o objeto tal como ele é visado. No conteúdo “real” (*reelle*), incluem-se toda a variedade de sensações e sentimentos e, junto com elas, as funções animadoras que, agindo sobre as sensações e sentimentos, dotam-nos de intencionalidade e, por isto, transformam-nos em vivências intencionais propriamente ditas (Cf. HUSSERL, 1984; 2012a, V, §15). As sensações e sentimentos são, então, originariamente, vivenciados (*erlebt*), mas não como genuínas vivências intencionais (*intentionalen Erlebnisse*). Eles são apenas *suporte* de uma intencionalidade. Assim, a coisa que aparece em perfil deve se exibir com base nos dados de sensações, que são vivenciados. Apenas através de uma função animadora, doadora de sentido, é que estas vivências complexas se tornam intencionais.

a) *Intenção como relação entre ato e objeto*

A vivência intencional pode, em certo sentido, ser compreendida como uma “relação” entre a intenção e o objeto visado. Esta compreensão, no entanto, necessita ser qualificada. Por exemplo, se esta relação for entendida como algo de efetivo e de empírico, que acontece no espaço e no tempo, como um “*vínculo psicológico* entre um e outro que se daria *na efetividade objetiva*” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 74; 2006, p. 89), estamos diante de uma incompreensão. Porque isto implicaria uma “atividade” ou um “movimento” da consciência. Em um primeiro momento (T<sub>1</sub>), a consciência estaria separada do objeto por uma “lacuna”, e, em um segundo momento (T<sub>2</sub>), mover-se-ia em direção a ele, alcançando-o, assim como uma mão apanha uma maçã. Assim concebida, ela exigiria, certamente, uma determinada quantidade de tempo (a distância temporal entre T<sub>1</sub> e T<sub>2</sub>) e, também, um dispêndio de energia por parte do sujeito para ser realizada; em uma palavra, ela seria um “*processo psicofísico*”. Certamente, Husserl utiliza uma terminologia que pode sugeri-lo, como quando fala da

intenção como um “alcançar (do apontar e atingir o alvo)” (HUSSERL, 1984, V, §13, p. 393; 2012a, p. 326). Uma correção linguística se faz necessária a fim de evitar os enganos. A noção fenomenológica de “ato” (ou de “vivência intencional”) não corresponde a uma “atividade” da consciência. Como esclarece Husserl (HUSSERL, 1984, V, § 13, p. 393; 2012a, p. 326), a noção de atividade fica excluída, em princípio, da consideração fenomenológica do “ato”. Com efeito, a noção de atividade supõe “esforço” por parte do sujeito ou agente. A noção fenomenológica de ato, no entanto, não implica qualquer esforço. Por este motivo, aquela relação entre intenção e objeto visado não é uma relação “real”, no sentido empírico espaço-temporal, como uma relação entre dois eventos (seja na simultaneidade ou na sucessão), mas é, antes, uma relação intrínseca – em certo sentido, “lógica” – pertencente à própria tessitura da consciência. O “visar” ou “intencionar” é, de acordo com esta acepção, um “elemento constitutivo integrante” (HUSSERL, 1984, p. 393; 2012a, p. 325) da consciência e de suas ligações intrínsecas, ao passo que o “visado” ou “intencionado” é transcendente e, como tal, *preenche* a intuição que o visa nos múltiplos modos correlativos de consciência (intenção empírica, conceitual, apodítica, etc.). A fim de acentuar esta constituição intrínseca da tessitura da consciência por diferença à constituição espaço-temporal, Husserl opõe o termo “*reell*” ao termo “*real*” (que é sinônimo de “*Realität*”, realidade, e de “*Wirklichkeit*”, efetividade), respectivamente.

Fenomenologicamente, importa, sobretudo, a relação entre, por exemplo, percepção e percebido tomada em sua “pura imanência”, isto é, no âmbito “fenomenologicamente reduzido”, que se refere a esta relação tal como está inserida no “fluxo transcendental de vivências” (1913/1976a, p. 205; 2006, p. 204). O objeto intencional é visado *na* consciência, eu o percebo, o valoro, o julgo, etc., e preenche a intenção que o visa. Contudo, ele não pertence à consciência como seu elemento integrante “real” (*reell*), como seria o caso ao se falar de “representação” ou de “Ideia” no sentido cartesiano ou do “objeto imanente” no sentido Brentano. É o que afirma Husserl: “[...] o ser do conteúdo sentido é totalmente diferente do ser do objeto percebido, que é tornado presente por meio do conteúdo, mas que não está realmente [*reell*] na consciência” (HUSSERL, 1984, V, §14, p. 396; 2012a, p. 328). Como ficará mais claro abaixo, toda intenção de objeto se funda sobre sensações (*hylē*) e estas sensações são dotadas de objetividade através de uma função objetivante (*morphē*) e, assim, apontam para o objeto transcendente, que não está contido na consciência. Isto pertence à essência pura da vivência que é obtida com o procedimento completo da redução fenomenológica. De acordo com esta essência pura, não importa, aliás, a *existência* do “algo” (*etwas*) que é apontado na vivência intencional. Pode muito bem tratar-se de algo fictivo,

imaginado, como pode tratar-se, também, de um objeto efetivo ou de um juízo sobre um estado de coisas. Na análise da fenomenologia pura, importa, sobretudo, a estrutura da vivência pura, de modo que se coloca fora de circuito o “objeto transcendente”, que não está contido genuinamente, realmente (*reell*), na vivência. Ele entra na vivência apenas como objeto intencional, como *noema*, que possui, também, uma essência imanente.

*b) Intenção e atenção*

Conforme a *V Investigação* (HUSSERL, 1984; 2012a, §13, §19), a *atenção* (*Aufmerksamkeit*) é uma característica essencial da vivência intencional. Deste ponto de vista, o objeto intencional é compreendido como “algo em que se repara”, que recebe um “acento” da atenção, ao passo que a intenção é compreendida como o “ter em vista algo”, ajustando-se, assim, a uma ampla variedade de atos, teóricos ou práticos. O ato intencional atento “alcança” o objeto, que é seu alvo, como um feixe de luz descansa sobre uma coisa destacada de um ambiente escuro. Na consideração da tessitura global da consciência, isto significa que, se, por um lado, vários atos se entrelaçam e estão presentes ao mesmo tempo, há, por outro lado, um ato, em particular, que é acentuado, marcado, pela atenção. É o que afirma Husserl: “Vivemos todos [atos] em simultâneo, mas ficamos, por assim dizer, absorvidos em um – neste” (HUSSERL, 1984, p. 392; 2012a, p. 325). A atenção é, para Husserl (1984; 2012a), precisamente aquilo que permite diferenciar entre a vivência como “ser-vivenciado” e a vivência como objetividade intencional. Mais precisamente, é por meio da atenção que um conteúdo da tessitura da consciência ou uma coisa do mundo fenomênico se torna um *objeto* para a consciência. É a atenção que destaca o objeto de seu fundo, que transforma em temático um conteúdo da consciência qualquer, imanente (a própria vivência) ou transcendente (um objeto fenomênico). Aquilo que não é conteúdo da consciência (que não é vivenciado), por outro lado, não pode ser destacado pela atenção.

É por meio da atenção, aliás, que o caráter de ser intencional se espalha para toda a tessitura da consciência e possibilita com que todas as vivências participem da intencionalidade (Cf. HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §84). Isso porque, estando eles ligados uns aos outros em uma concatenação fechada, a consciência forma uma unidade concreta que, enquanto tal, possui modos de consciência e objetividades correlatas. “A intencionalidade”, explica-o Husserl (1913/1976a, p. 187; 2006, p. 190), “é aquilo que caracteriza a *consciência* no sentido forte, e que justifica ao mesmo tempo designar todo o fluxo de vivência como fluxo de consciência e como unidade de uma *única* consciência”. Mesmo aqueles atos subjacentes, como as representações não-intuitivas ou intuitivas que entram na consciência

como sensações ou sentimentos, participam da tessitura da consciência, enquanto *ocupação secundária*, por conta desta generalização da intencionalidade para toda a esfera de vivências (cf. HUSSERL, 1984, p. 425; 2012a, p. 352).

Na esfera purificada da experiência transcendental, a atenção participa da intencionalidade por meio das atividades do “eu puro”. De acordo com a teoria que Husserl desenvolve sobre o “eu puro” em *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006), este último não é colocado fora de jogo pela redução fenomenológica, mas permanece incluso na consciência pura como uma “transcendência na imanência”. Por esta via, todo *cogito* atual é intencional, ou ainda: “Em cada *cogito* atual, um ‘olhar’ cujo raio parte do eu puro se dirige ao ‘objeto’ do respectivo correlato de consciência, à coisa, ao estado-de-coisas etc., e efetua um tipo bem distinto de consciência *deles*” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 188; 2006, p. 190). Na teoria de Husserl, é o eu puro que destaca as os conteúdos de seu “fundo objetivo” e os realça. De acordo com o autor, este fundo forma um “campo de objetos da consciência” (*eines bewußten Gegenstandsfeldes*), um “campo potencial de percepção” (*ein potentielles Wahrnehmungsfeld*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 189; 2006, p. 191), onde o objeto que ainda não é percebido pode o ser a partir do momento em que o eu puro direciona o seu olhar para ele. Igualmente, há um “fundo de atualidade” (*Aktualitätshintergrundes*) para as vivências. Por exemplo, no prazer, no juízo, na vontade, etc., *incipientes*, há um campo que distribui estas vivências conforme a sua *distância* e a sua *proximidade* para com o eu puro atual, que é o seu ponto de referência e que é o sujeito que vive em cada uma das *cogitationes*. Dessa forma, mesmo as vivências que não são, por princípio, intencionais, são abrigadas nesse “meio universal” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 191; 2006, p. 193) que é a intencionalidade.

Vemos, então, que na concepção de consciência de Husserl a intencionalidade desempenha o papel de uma estrutura fundamental do todo do fluxo de vivências. É a propriedade da consciência de dirigir-se a algo diferente dela mesma que, por assim dizer, anima-a e que a constitui enquanto unidade, amarrando cada uma de suas estruturas particulares. Desta forma, a intencionalidade se vincula de maneira íntima com todas as demais estruturas da consciência. Particularmente, a intencionalidade, na concepção de Husserl, inclui o “olhar para” e a mudança do eu puro, que são especificidades do *cogito*. A intencionalidade é, por assim dizer, em sua teoria, uma *função do eu puro*. A seguir, trataremos especificamente desse “eu puro”, que é o sujeito ativo da consciência.

## 2.2. *O eu puro*

A teoria husserliana da consciência sofre modificações importantes no período entre a publicação da primeira edição do segundo volume das *Investigações Lógicas*, de 1901, e a publicação de sua segunda edição, de 1912, e que é mais ou menos coetânea à publicação de *Ideias I*, de 1913. Essas modificações se referem, especificamente, à tese de que a todo ato intencional deveria corresponder um “eu” primitivo sempre idêntico a si mesmo e que garantiria a unidade da consciência através do fluxo temporal. No texto de 1901, encontramos uma crítica de Husserl a esta ideia, tal como foi defendida por Natorp em seu texto de 1888, intitulado “*Introdução à Psicologia segundo o método crítico*” (NATORP, 1888). Já na edição de 1912 e no texto de *Ideias I*, de 1913, Husserl altera a sua posição inicial e passa a endossar a tese de Natorp. A tese e a crítica de Natorp remontam a uma interpretação kantiana da consciência. Antes de compreendermos a posição que Husserl assume em cada período e antes de esboçarmos uma interpretação geral de seu conceito (polissêmico) de “eu” em *Ideias I* e de sua conexão com a sua teoria fenomenológica da consciência, é preciso que nos detenhamos sobre a tese kantiana de Natorp a respeito do conceito de “eu”<sup>65</sup>.

### a) *A tese kantiana de Natorp*

Em sua *Crítica da Razão Pura*, Kant (1996) havia defendido que a condição de possibilidade do conhecimento do mundo objetivo não repousa inteiramente no objeto. Para Kant, a coerência e a consistência das apresentações, enquanto condições de possibilidade para a própria apresentação de objetos, só podem ser fornecidas pelo sujeito. E isto requereria uma consideração sobre a autoconsciência e a unidade da “psique” (*Seele*). A unidade que se apresenta na autoconsciência é chamada por ele de “*unidade da apercepção*”. Se, segundo ele, para a sensibilidade, toda a multiplicidade de apresentações deve estar submetida às condições formais do espaço e do tempo, o princípio equivalente para o entendimento é o de que “*toda multiplicidade da intuição está sujeita às condições da unidade sintética original da apercepção*” (KANT, 1996, B, p. 137). Este princípio estabelece que todas as apresentações devem estar combinadas em uma única psique. A unidade da psique é, então, requerida para que as apresentações sejam conhecidas ou pensadas. Mas, para Kant, esta unidade requer, ainda, a consciência da identidade de si mesmo: “*O Eu penso deve ser capaz de acompanhar todas as minhas apresentações*” (KANT, 1996, B, p. 132). Se, de um lado, toda a experiência

<sup>65</sup> Cf. Gurwitsch (1929/2009a, p. 238 e ss., pp. 306 e ss.) e Zahavi (2005, pp. 74 e ss.).

consciente que é parte do conhecimento do mundo objetivo requer a aplicação de categorias, então, de outro lado, ela requer a unidade e a identidade da psique sob a forma do “Eu penso”. Kant chama esta consciência do “*Eu penso*” (esta “autoconsciência”) de “*apercepção original*”. A posição de Natorp (1888) recapitula este princípio kantiano.

Dito de maneira esquemática, a posição de Natorp (1888) toma como base as noções kantianas de “apercepção” e de “eu puro”. Ele opõe, assim, os momentos particulares e delimitados da experiência concreta e de seu contexto experiencial à “*unidade ideal oniabrangente da consciência*” (*Bewusstseinsseinheit*). Para Natorp (1888), toda consciência implica a referência ao eu puro como contraparte da relação intencional com o objeto, porque, para ele, deve haver um *sujeito* em toda vivência e este sujeito deve ser *oposto* ao *objeto*, visto que objeto é “*Gegen-stand*” (algo posicionado “*diante*” ou “*contra*” o sujeito) (ZAHAVI, 2005, p. 74). Em outros termos, se toda intenção tem um *terminus ad quem*, um “alvo”, ela deve ter, também, um *terminus a quo*, uma “origem” ou “ponto de partida” subjetivo. Para Natorp (1888), ademais, o “eu puro” não pode ser “*dado*” (*gegeben*), porque isto o transformaria em “objeto” (*Gegenstand*). Diferentemente, ele deve ser concebido como uma *ideia* em sentido kantiano e como um “fundamento” (*Grund*), como condição de possibilidade, das “aparências” (*Erscheinungen*), sem ser ele mesmo uma aparência. Ele deve se manter idêntico apesar da variação nos “complexos de conteúdos” da consciência (isto é, em seu fluxo temporal) e, contrariamente às aparências, deve ser ilimitado e perdurar como uma “*ideia*”. O seu modo de doação depende, pois, do pensamento conceitual. Na experiência atual, ele não é experimentado como tal, não aparece, mas é apenas uma potência, atualizada no pensamento conceitual.

#### b) *As duas teorias de Husserl*

Como já dissemos, na primeira edição das *Investigações Lógicas*, Husserl se posiciona contra a tese kantiana de Natorp<sup>66</sup>. Em tal texto, Husserl rejeita a tese segundo a qual um “eu puro” possa ser dado em intuição imediata como centro de referência da vida consciente. A reflexão objetivante não o apreende como “vivência parcial”, isto é, como uma representação que acompanha a vivência atual. Contrariamente, Husserl defende que o único eu fenomenologicamente constatável é o “eu empírico” enquanto a “complexão real (*reell*) de vivências” (HUSSERL, 1984, p. 383; 2012a, p.301), enquanto a própria tessitura unitária da vida consciente fluída. Por conseguinte, o que a reflexão objetivante encontra é o próprio fluxo de consciência formando um horizonte conectado de maneira contínua e unitária ou,

<sup>66</sup> Ver, especialmente, *V investigação*, §§4, 8, 12.

mais particularmente, um segmento atual deste fluxo, que se identifica ao “eu do momento”. O que permanece idêntico é a “forma” que abarca todo o conteúdo do fluxo, é a conexão interna da unidade de vivências. Além disso, a atenção não é concebida como uma função do “eu puro”, mas como uma vivência que se destaca do fundo da complexão de vivências. O eu não é, assim, propriedade fundamental do ato intencional. A relação da vivência intencional com o “eu” não é algo que pertence à sua “consistência essencial”, diz Husserl (1984, p. 391; 2012a, p. 324). A relação entre “eu” e “intenção” é, na verdade, uma relação entre todo e parte. O “eu” é o fluxo unitário de vivências e, por isto, qualquer intenção individual é uma particularização sua, uma “parte”. Neste fluxo unitário, entretanto, não se encontra uma “representação do eu” como parte.

Na segunda edição das *Investigações Lógicas*, de 1912, e em *Ideias I*, de 1913, contudo, Husserl muda radicalmente de posição e endossa, parcialmente, a tese kantiana de Natorp sobre o “eu puro” e a desenvolve fenomenologicamente sob os auspícios da redução fenomenológica. A partir deste giro, o autor passa a defender que a vida consciente é regulada por um princípio egológico que unifica as vivências. Distingue, assim, por um lado, (a) o “eu” enquanto complexão das vivências, que passa a identificar ao “eu empírico”, ainda que fenomenologicamente reduzido, e (b) o “eu puro” como “objeto persistente”, “que permanece na mudança” (HUSSERL, 1984, p. 364; 2006, p. 302), e que é “resíduo” da redução fenomenológica, uma “transcendência na imanência”, contrapondo-se, assim, ao eu empírico, que deve ser, sempre, transcendente, assim como as coisas são transcendentais. Para Husserl, o eu puro é, como para Natorp, desprovido de conteúdo<sup>67</sup>. Ainda assim, porém, o eu puro é, para Husserl, um “*datum* fenomenológico” (HUSSERL, 1913/1976a, §57, p. 124, 2006, p. 133). Ele só pode ser apreendido, como uma vivência concomitante às demais vivências do fluxo, através da reflexão:

Unicamente por atos de *experiência* reflexivos sabemos algo do fluxo de vivências e de sua necessária referência ao eu puro; portanto, unicamente por eles sabemos que o fluxo de vivências é um campo de livre efetuação de cogitações de um único e mesmo eu [puro]; que todas as vivências do fluxo são vivências dele, justamente porque ele pode olhar para eles ou, “por intermédio deles”, para algo estranho ao eu. (HUSSERL, 1913/1976a, p. 168; 2006, p. 173).

Ademais, o eu puro é concebido como “atravessando” a multiplicidade de variações do fluxo de vivências como uma entidade que permanece sempre idêntica a si mesma. Husserl

---

<sup>67</sup> “[o eu puro] é totalmente vazio de componentes de essência, ele não tem absolutamente nenhum conteúdo explicável, é em si e por si indescritível: é eu puro e nada mais” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 179; 2006, p. 183).

concebe o eu puro como “puro sujeito do ato”, como o *cogito*, como a “atualidade” do olhar puro. Como tal, ele se opõe às vivências inatuais, as quais formam, com relação a ele, um “meio” (*Milieu*) potencial de ação: elas formam um “fundo de consciência” (*Bewußtseinshintergrund*), um “campo de liberdade” (*Feld der Freiheit*), no qual ele pode agir (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §80). Como tal, ele “vive”, em diversos modos, nos atos intencionais e os direciona para os objetos. Ele possui um papel funcional fundamental, sobretudo na “fenomenologia da atenção”.

O eu puro é responsável pelas tomadas de posição da consciência transcendental e é responsável, também, por seus direcionamentos e desvios de olhar para o objeto. Enquanto sujeito ativo do sistema de atos intencionais, o eu puro desempenha um papel crucial no que Husserl (1913/1976a; 2006, §92) chama de “mudanças atencionais”. Nos casos das mudanças do foco de atenção, o eu é entendido como o agente responsável por lançar luz sobre os objetos inatuais, ou potenciais, e torná-los objetos atuais para a consciência, ou mesmo por separar partes ou momentos do todo de um objeto e tomá-los como tema próprio, por dirigir o olhar para algo próximo, para algo da lembrança etc. O eu puro demonstra ter *liberdade* para realizar todo este conjunto de ações e, inclusive, por atravessar os diversos mundos que se abrem nas modalidades distintas de atos: por exemplo, na atitude da recordação, ele é capaz de “passear” no mundo de recordação, alterando o seu foco de um objeto a outro, ou, ainda, é capaz de passar a outros níveis de recordação, de mudar para o mundo da imaginação, e assim por diante. Há, pois, uma “*espontaneidade*” do eu puro, “modos de vida tais como sair-livremente-de-si-mesmo [*Aus-sich-frei-herausgehens*] ou voltar-a-si-mesmo [*In-sich-zurückgehens*], agir espontâneo, experimentar algo sobre os objetos etc.” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 214; 2006, p. 213). Em outros termos, ele é o sujeito *ativo* da intenção.

A “atenção” designa o “feixe de luz” que o eu puro lança para o objeto e que o determina, ou altera, de tal ou qual modo. O raio de atenção pertence ao eu puro, parte dele, e termina no objeto, que é seu “alvo” (*Zielpunkt*). É o que afirma, explicitamente, o autor:

O raio de atenção se dá como partindo do eu e terminando no objeto [*Gegenständlichen*], orientando-se na sua direção ou dele se afastando. O raio de atenção não se separa do eu, mas ele mesmo é e permanece raio do eu. O “objeto” [*Objekt*] é atingido, é alvo, posto somente em referência ao eu (e por ele mesmo), mas ele mesmo não é “subjetivo”. Uma tomada de posição que comporta em si o raio de atenção do eu é, por isso, ato do próprio eu, o eu age ou sofre, é livre ou condicionado. O eu [...] “vive” em atos como estes. (HUSSERL, 1913/1976a, p. 214; 2006, p. 213).

A cada direcionamento do olhar, que consiste em uma iluminação do objeto, corresponde, também, uma esfera de “penumbra”, de “escuridão”, que consiste no que permanece à margem da atenção e que, por isto, caracteriza o modo de *inaturalidade*, ou de *inatenção*, da consciência. Nesta margem, Husserl concebe que o objeto está “inerte” (*toten*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 213; 2006, p. 211). “O que ocorre no fluxo de vivências, fora do raio de atenção do eu ou do *cogito*”, escreve Husserl (1913/1976a, p. 214-215; 2006, p. 213), “[...] está fora da atualidade do eu e, no entanto, [...] é algo que pertence ao eu, porque é o campo de potencialidades para os atos livres do eu”. O eu puro se diferencia, então, de seu ambiente potencial, o fluxo de vivências, na medida em que ele é sempre atualidade, *cogito*, ao passo que as outras vivências são inatuais. Ainda assim, contudo, a inaturalidade está em uma relação de “propriedade” para com o eu puro: o inatural *pertence* ao *cogito* como seu campo de potencialidades.

### 2.3. *A temporalidade imanente da consciência*

O fluxo de vivências forma uma unidade, uma cadeia de vivências que estão articuladas entre si e que estão dispostas no tempo imanente da consciência. Esta unidade não pode ser apreendida de maneira completa como que por uma percepção que transcorra junto com ela. É impossível que eu seja consciente, no sentido forte de uma percepção direta e atual, de todas as vivências que englobam (ligando-se por meio de sínteses) essa unidade temporal. Esta é uma impossibilidade de princípio e que compõe a essência da “percepção imanente”. O que se constata, na reflexão fenomenológica, pelo contrário, é a situação de essência de que toda vivência está enredada na trama da temporalidade imanente da consciência. A temporalidade é o modo de ser das vivências, ela expressa a essência da concatenação das vivências, a sua forma necessária de vinculação.

O tempo fenomenológico é uma constatação que é possível apenas sobre o apoio da redução fenomenológica. Ele é o tempo universal reduzido. Como toda transcendência, o tempo objetivo, também chamado de “cósmico”, é colocado entre parênteses. O tempo que passa a contar, no interior da investigação fenomenológica, é o tempo imanente. O tempo imanente é o tempo da experiência imanente, da duração das vivências. É da essência de toda vivência reflexivamente apreendida que ela seja fluída, que ela se dê em um momento atual e, então, escorra para o passado e seja substituída por uma nova vivência ou um novo momento de vivência. Assim, o fluxo das vivências é sempre apreendido de maneira parcial, “por

perfis”, com relação ao todo unitário da consciência, onde novas vivências sempre emergem e se articulam com as demais. A tematização do tempo feita por Husserl (1913/1976a; 2006, §81; 1991b) aproxima-se, nestes termos, da tematização bergsoniana do tempo, sobretudo quanto tomamos em consideração a distinção, feita por Bergson (1889/1963), entre “tempo” (*temps*) e “duração” (*durée*) para referir-se, respectivamente, ao tempo objetivo, enquanto sucessão indefinida e homogênea, e ao tempo fenomenológico, vivenciado.

a) *Desligamento do tempo objetivo*

A consciência fenomenológica está, então, desligada de sua relação com o tempo objetivo. O tempo objetivo é aquele no qual está mergulhada toda experiência e, correlativamente a ela, todo ser efetivo e todo momento de ser efetivo, desde o ponto de vista natural ou científico. Todo ser objetivamente válido, todas as coisas e eventos, corporais e psíquicos, tudo encontra uma posição em um tempo objetivo único e infinito, com intervalos temporais sucessivos efetivos. Como tal, o tempo objetivo pode ser mensurado por técnicas e instrumentos de medição, como a posição do Sol, o relógio e até mesmo a frequência de oscilação de energia de um átomo, ou qualquer outro meio físico. A duração é, pois, neste caso, essencialmente *física*, ela é mera sucessão de segmentos temporais abstrativamente separados uns dos outros. O tempo objetivo é, assim, um análogo da “extensão” espacial objetiva da coisa externa, que segmenta os objetos espaciais em multiplicidades. Mas, ainda que o tempo transcendente se exhiba, também, por perfis na vivência imanente e nos momentos de vivência, quer dizer, como “momentos parciais” de um fluxo objetivo unitário, mesmo assim ele se diferencia da forma como se exibem outros momentos de essência material do mundo. É o que afirma Husserl:

Seguramente, a exibição de cores e demais qualidades sensíveis da coisa (nos dados sensíveis correspondentes dos campos de sensação [*Sinnesfelder*]) é essencialmente de outra espécie, e também de outra espécie é o perfilar-se de formas materiais espaciais nas formas da extensão, no interior dos dados sensíveis (HUSSERL, 1913/1976a, p. 181; 2006, p. 185).

Por exemplo, se eu estou a observar a folhagem de uma árvore, os tons de verde desta folham estão em constante mudança, apresentam-se em variações de perfis, conforme eu altero a minha perspectiva ou me movo, ou conforme o próprio vento chacoalha as folhas. Apesar destas variações, o objeto transcende o ato singular que o apreende apenas por um perfil. Mas, no decorrer do fluxo temporal, ele continua a ser vivenciado em constantes variações de tonalidade conforme eu ou ele nos movimentamos.

b) *A estrutura temporal da vivência*

A inspeção fenomenológica revela que toda vivência se apresenta, de maneira imediata, como estando disposta em um horizonte temporal tríplice: do agora, da anterioridade e da posteridade. Primeiramente, toda vivência é dada imediatamente no “agora”. Cada agora singular, por sua vez, manifesta-se em continuidade necessária com um novo agora, que, sempre novamente, transforma-se em um “ainda há pouco” e assim de novo e de novo, criando-se novos “ainda há pouco”. Do ponto de vista fenomenológico, o agora é uma *forma* que persiste e é preenchida sempre por uma nova *matéria* na sucessão do fluxo temporal. Ele permanece, assim, enquanto uma forma com sempre novos conteúdos. O mesmo vale para o “ainda há pouco”. Ao fluírem em direção ao passado, as vivências antigas do passado imediato são “retidas” como “ainda há pouco” no interior da própria vivência atual. Assim, o “ainda há pouco” é, em conexão com o agora, sempre preenchido por novos conteúdos. Novas fases de duração são acopladas, assim, ao presente vivo e, assim, vão tornando-se mais complexas e se modificando. A “vivência-agora” (*Erlebnis-Jetzt*) recebe sempre um novo conteúdo, uma nova impressão que se acopla à original e a modifica. Esta nova impressão forma um novo conteúdo no contínuo da duração. E, na medida em que a consciência recebe ainda novas impressões, a vivência atual se modifica em retenção (conteúdo retido) e, ainda, em retenção modificada etc. Mas, segundo Husserl (1913/1976a; 2006), esta complexificação da vivência retida não progride infinitamente. Pelo contrário, há uma “fase-limite” (*Grenzphase*) para a continuidade de retenções. Mesmo assim, é da essência das retenções que elas estejam ligadas umas às outras em uma “continuidade intencional”, em um “um entrelaçamento [*Ineinander*] contínuo de retenções de retenções” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 183; 2006, p. 186). Então, caso se possa falar de uma “impressão primária” (*Urimpression*) enquanto “ponto de origem” (*Quellpunkt*) da temporalização do objeto (Cf. HUSSERL, 1991b, §10), como a impressão mais originária por meio da qual ele entra na duração temporal, tal impressão basal somente pode ser inspecionada, na reflexão, como produto de uma modificação retencional, como algo que já foi<sup>68</sup>.

---

<sup>68</sup> No segundo tomo de *Filosofia Primeira* (HUSSERL, 1996; 1972b), particularmente no primeiro capítulo da terceira parte, Husserl analisa o caráter “tardio” da reflexão fenomenológica evocando a imagem de uma percepção tardia e retrospectiva: a “retrocepção” (*Zurückgreifen*), a “memoração retencional” (*Nacherinnerung*), a “apercepção retencional” (*Nachgewahren*). O “retencional”, aqui, foi uma opção do tradutor francês para indicar este caráter de algo que “já foi” e de que se tem consciência apenas “depois”, tal como o expressa o termo alemão “*Nach*”. Como já o vimos, essa concepção implica um “esquecimento de si” (*Selbstvergessheit*) originário, coetâneo à reflexão e, por isso, ao eu reflexivo, e um “eu que é inconsciente de si” (*seiner selbst unbewußtes Ich*) (HUSSERL, 1996, p. 90; 1972b, p. 126). É interessante notar que o movimento de *reflexão sobre* a própria reflexão fenomenológica e *com base* nos resultados das análises da consciência

Por conseguinte, toda vivência atual possui um horizonte do “antes”, que corresponde a essa forma do passado retido e que é preenchida por um conteúdo sempre novo. A vivência retida na vivência atual não necessita de um novo ato intencional, reflexivo, como o lembrar, para estar presente e ser considerada como dado fenomenológico. Na verdade, a vivência retida está implicada no e é copresente à vivência atual. Ela está intencionalmente ligada ao presente vivo, sem duplicá-lo. Mas, a vivência recém-iniciada contém, ainda, uma dimensão distinta. Para toda vivência atual, há, também, um horizonte de *depois*, do que ainda não está presente, da “protensão”. Assim como a retenção, a protensão também não implica um novo ato intencional, como a antecipação ou a expectativa, mas sua implicação intencional está já contida na vivência atual, como um “porvir”, como uma continuidade que se já se anuncia no presente vivo. Isto significa que todo agora da vivência se desdobra em um novo agora e que este, também como o anterior, é preenchido por conteúdos, isto é, não é meramente formal. Enfim, toda vivência singular atual possui um horizonte temporal que é preenchido em todos os seus lados, quer dizer, tanto no que se refere ao passado retido quanto ao futuro pretendido.

c) *O sistema de vivências*

A partir das conexões que se estabelecem imediatamente entre a vivência atual e os seus horizontes de passado e de futuro, é possível constatar, também, que toda vivência singular atual pertence a um sistema de vivências em fluxo, como sua parte dependente. No interior deste sistema, cada vivência se ordena em um “contínuo infindo de durações” (*einem endlosen Kontinuum von Dauern*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 182; 2006, p. 185). Assim, enquanto que uma vivência singular atual, como, por exemplo, uma vivência de raiva, pode ter um começo e um fim determinados, os quais circunscrevem a sua duração, este sistema de vivências ao qual ela pertence circunscreve uma totalidade infinita, sem começo e sem fim, mas que possui indicações de temporalizações em direção ao passado e ao futuro. Com isso, os horizontes de passado e de futuro formam uma unidade complexa de vivências. Além disso, essa unidade circunscreve, ela própria, um sistema singular de vivências, que não se repete. Por conseguinte, não pode haver dois fluxos de vivências de idêntico conteúdo eidético. Cada fluxo de vivências é dado, pois, como uma unidade concreta, como uma

---

imane do tempo expressa a própria complexidade do pensamento husserliano, de seu “zigzague” (*Zickzack*) constante, de um retorno em espiral aos temas já analisados, mas em posse de conceitos que permitem apreendê-los de uma nova forma. Ainda mais, esse “zigzague” compõe o próprio método fenomenológico, ao lado da “questão em sentido contrário” (*Rückfrage*), tal como o formaliza Husserl em *Crise* (HUSSERL, 1976b; 2012b).

“mônada” (HUSSERL, 1931/1973; 2013). É neste sentido, aliás, que cada eu puro possui uma “esfera daquilo que lhe pertence”, uma *ipseidade*.

Estando em um sistema, toda vivência atual possui, também, um entorno de outras vivências inatuais ou potenciais que podem se tornar atuais de modos variados, no antes e no depois. É, sobretudo, através da inspeção do “eu puro” que estas vivências se atualizam. O eu puro pode dirigir o seu “puro olhar” para uma vivência singular e apreendê-la como realmente existente ou como durando no interior do tempo fenomenológico. Ele pode, também, dirigir o seu olhar reflexivo para o modo de doação temporal da cadeia de vivências e desvelar a sua estrutura eidética (do simultâneo, do antes e do depois). Igualmente, ele pode dirigir o seu olhar para a cadeia de vivências e esclarecê-la, até o seu limite de apreensão. Mas, como já o dissemos, a apreensão integral do fluxo de vivências por um “único olhar puro” é uma impossibilidade de princípio, que está fundada sobre a essência do próprio fluxo de consciência. O fluxo de vivências possui um limite apenas como caso ideal. O seu modo de doação é, pois, o “*da ‘ausência de limites’ [Grenzenlosigkeit im Fortgang] na progressão das intuições imanentes*” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 185; 2006, p. 188). Mesmo assim, sempre é possível trazer à claridade do olhar puro aquelas vivências impercebidas.

#### d) *Contra o idealismo psicologista*

A fenomenologia do tempo imanente da consciência possui, de fato, amplas consequências para a concepção husserliana de constituição das objetividades pela consciência. Isso porque ela permite compreender o modo de constituição temporal das objetividades e, ao mesmo tempo, enquanto opõe-se a todo psicologismo gnosiológico, permite mostrar que a problemática da constituição se afasta de uma redução à construção subjetiva e mesmo de uma teoria das produções (“sínteses”) da consciência psicológica. Neste sentido, a fenomenologia do tempo imanente evita as incompreensões da teoria de Hume, conforme o comenta Santos (2010). A teoria de Hume estaria fundada sobre a indistinção entre o objeto imanente, vivenciado, e o objeto transcendente. Por conseguinte, o objeto transcendente é assimilado ao objeto imanente e toda a constituição de objetividades se torna um processo de criação exclusivamente subjetiva, uma mera “ficção”, um mero “construto”. Perde-se de vista, neste caso, a correlação essencial dessa subjetividade com as próprias objetividades que são constituídas. Desconsidera-se o “sentido objetivo” (*gegenständlicher Sinn*) dessas objetividades, enquanto “espécie de objetos que possuem uma essência própria” (HUSSERL, 1929/1965, pp. 229-230), em proveito das *vivências subjetivas*, no sentido

psicológico, dos dados da temporalidade psicológica. Isto tudo caracteriza esta interpretação como um “idealismo psicologista”.

A concepção fenomenológica do tempo permite, pelo contrário, denunciar a confusão entre o objeto e as partes intrínsecas da vivência e avança, com isso, uma concepção que atesta a transcendência do objeto mesmo a partir da imanência. O tempo imanente da consciência se revela, de fato, como a síntese universal da consciência, aquilo que garante a sua unidade de nível mais alto, na sucessão e na simultaneidade. Com base nesta síntese universal, torna-se possível à consciência pura apresentar-se como uma *unidade concreta*. Com isso, as multiplicidades de aparências sensíveis ganham, igualmente, coesão no sentido de apontarem uma unidade do objeto intencional. A consciência revela possuir uma estrutura “dual”: por um lado, a temporalidade que é o princípio de organização da tessitura das vivências imanentes e, por outro, a direcionalidade para um objeto transcendente que se apresenta como tal para a consciência. Com essa referência para além de si mesmas, as vivências e, por extensão, toda a vida consciente demonstram estar, desde o princípio, em contato com uma alteridade que é irreduzível à imanência. Através do tempo fenomenológico, há um objeto que é apontado e que permanece idêntico. Por exemplo, se estou, agora, consciente de meu computador por um ato de percepção, fecho os meus olhos e, então, abro os olhos e o vejo novamente, o próprio tempo se alterou, a vivência atual fluiu para o passado e foi substituída por uma nova vivência, porém o objeto vivenciado permaneceu o mesmo. Todo o conteúdo daquela vivência passada foi substituído por um novo conteúdo, distinto em sua matéria, e, ainda assim, o objeto visado é o mesmo. Com isto, é possível distinguir-se entre o tempo imanente das vivências, que transcorre com o conteúdo particular e irrepitível de cada vivência singular, e o objeto transcendente, que é visado por cada vivência singular e, ainda assim, tem a possibilidade de ser visado como “o mesmo”. O conteúdo particular de cada vivência é composto, do ponto de vista da teoria de Husserl, por matéria e forma. Este conteúdo flui junto com o tempo imanente. Nós nos voltaremos, agora, ao estudo deste conteúdo. Depois, tomaremos por tema o problema da identidade do objeto.

#### 2.4. *Matéria e forma (hylē-morphē)*

A teoria da intencionalidade de Husserl deve responder, ainda, ao problema sobre como as multiplicidades sensíveis, vivenciadas, podem apontar para algo que é objetivo e que aparece como idêntico. A formulação clássica deste problema foi enunciada por Kant (1996)

de maneira bastante clara ao perguntar-se como é possível a unidade da experiência com base no fato de que nos é dada aos sentidos uma multiplicidade de sensações, ela mesma desprovida de organização. É preciso compreender que, no contexto da filosofia de Kant, os dados da sensibilidade sempre vêm da intuição sensível, isto é, da faculdade pela qual nós somos afetados por objetos, de modo que são dados na mera passividade da consciência, como dados sensíveis puros, amorfos, desconectados entre si. A resolução de Kant consiste na tese de que, se recebemos pelos sentidos uma multiplicidade de sensações não-combinadas, “caóticas”, como o resultado da mera receptividade, então a combinação deve ser fornecida pelo entendimento, ou, mais particularmente, por uma síntese própria, que ele chamou de “unidade sintética do múltiplo” (KANT, 1996, B, p. 131). Com isso, o autor explicaria, em suma, o fato de que temos uma experiência coerente e consistente do mundo, isto é, de que temos “sentido”. O problema sobre como a experiência sensível é organizada e, por isto, é dotada de sentido é caro à teoria da consciência de Husserl.

De acordo com a teoria de Husserl, a consciência tem dois conteúdos intrínsecos e genuínos, reais (*reelle*), isto é, conteúdos que entram na tessitura da consciência: as sensações e o próprio ato intencional (psíquico), matéria e forma. E ambos se diferenciam do que ele chamou, nas *Investigações* (HUSSERL, 1984; 2012a), de “conteúdo intencional”. Em *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006), a distinção entre matéria e forma é reafirmada em uma nova terminologia. O autor passa a falar de *hylē* (ύλη), para designar a primeira, e *morphē* (μορφη), para a segunda. Com esta distinção, poder-se-ia corrigir uma insuficiência da teoria da intencionalidade de Brentano (1874/1995). Segundo Husserl (1913/1976a; 2006, § 85), embora o mestre vienense tenha introduzido a importante distinção entre “fenômenos psíquicos” e “fenômenos físicos” na psicologia descritiva, demonstrando que apenas os primeiros teriam a propriedade da “intencionalidade”, ele, no entanto, não chegou a conceber claramente o conceito de “momento material” do ato e, assim, não fez jus à referida separação como uma distinção entre, respectivamente, “momentos objetivos” (como cor, forma da coisa, etc.) e “momentos materiais” (dados de sensação).

#### a) *Estofa material e função animadora*

Para Husserl (1913/1976a; 2006), por um lado, os momentos materiais, ou hiléticos, da vivência designam um conteúdo sensual não-intencional, vivências sensuais (*sensuelle*) que fazem parte dos “conteúdos de sensação”. Inclui-se, aqui, uma vasta gama de sensações, como, por exemplo, as sensações do campo dos cinco sentidos (táteis, visuais, sonoras, etc.), as sensações de sentimento, como as cócegas, a dor, o prazer, etc., e, também, os momentos

sensuais da esfera das “pulsões”, dos “instintos”, etc. “Os dados hiléticos”, esclarece Marcelle (2011, p. 64), “preenchem intuitivamente a nossa experiência com sensações atuais de um determinado objeto no interior de um determinado campo de sensação”. Este conteúdo sensual (*hylē*) da vivência desempenha o papel de “matéria-prima”, de “estofa material”, sobre a qual as vivências propriamente intencionais são formadas. Husserl fala destes conteúdos sensuais, também, como “pedras de construção dos atos, mas que *não são eles próprios atos*” (HUSSERL, 2012a, p. 329). Eles são, por isso, “conteúdos primários” com relação a outros momentos das vivências. Eles correspondem ao “múltiplo sensível”, caótico, da filosofia kantiana. Como tais, eles estão em um fluxo constante de mudanças e implicam a multiplicidade do que é sensivelmente intuído (por exemplo, a variedade potencialmente infinita de tons que compõem um objeto percebido).

Do ponto de vista da atitude natural, estes conteúdos hiléticos conectam a consciência ao corpo senciente, às suas sensações e sentimentos, que estão enraizados em um corpo, e, ainda, ao mundo e à sua causalidade. De fato, Husserl fala da *hylē* como implicando as “escuras profundezas da consciência última” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 191; 2006, p. 193). Nas análises de Husserl (1991b) sobre a consciência temporal, esta esfera escura e profunda designa a fonte originária das impressões primitivas, ponto de origem da constituição das unidades intencionais enquanto eventos temporais, fonte última da temporalização. Por este meio, a consciência está intimamente conectada com a natureza, como sua parte, e, inversamente, a natureza aparece como um aspecto da consciência, de modo que o que se encontra é, precisamente, uma “irracionalidade” no interior da consciência pura, onde essa “matéria-prima” desempenha o papel de um “fato bruto” no interior do fluxo de vivências. Encontra-se, aí, pois, uma “passividade primária”, conforme expressão de Melle (1996), uma passividade mais originária da consciência enraizada na natureza. Isso porque, com efeito, as sensações são consideradas, assim como em toda a filosofia e psicologia clássicas, como uma “janela” para a realidade transcendente (MARCELLE, 2011), como o modo de ligação mais íntimo entre a consciência e a natureza.

Por outro lado, a “forma” (*morphē*) designa a “função animadora”, também chamada, por Husserl (1913/1976a; 2006; 1984; 2012a), de “interpretação”, de “apercepção” ou de “apreensão”. A função animadora “dota” a multiplicidade dos dados dos sentidos, amorfa e inerte, de sentido, “anima-a”, “enforma-a” (*formt*), integrando-o ao ato intencional propriamente dito. À multiplicidade recebida pelos sentidos e que entra na composição imanente da consciência a função animadora acrescenta o sentido de ser intencional, de apontar para algo como objetivo e, enquanto tal, como idêntico. A função animadora

representa uma camada de vivências que “anima” (*beseelende*) os momentos sensuais, que lhes servem de matéria e que fundam os atos intencionais propriamente ditos. Esta animação indica uma “doação de sentido” (*Sinngebung*). Husserl (1913/1976a; 2006) também chama esta função de “momento noético” (*noetische Moment*) da vivência, ou, simplesmente, de “noesis”. Se os momentos sensuais não são, em princípio, intencionais (isto é, não são “consciência de algo”), então esta camada de doação de sentido, ao aplicar-se sobre eles, realiza-os, de fato, enquanto *vivências intencionais*. Esta atividade faz, então, daquilo que é dado enquanto “multiplicidade” nos “campos de sensação” (*Sinnesfelder*) uma unidade intencional, ou, o que dá no mesmo, algo “dotado de sentido” (por oposição ao caos do múltiplo). Sem a função animadora, os dados dos sentidos são, portanto, desprovidos de referência objetiva, de significado. Assim, por exemplo, atesta-se a diferença entre um mero signo escrito, que é um mero material sensorial, e a palavra com significado, que pressupõe a intenção significadora.

#### b) *Função de exibição*

As palavras *hylē* e *morphē* vêm do grego e significam, respectivamente, “matéria” e “forma”. Consideradas de maneira pura, pode-se dizer que correspondem a “*matérias sem forma e formas sem matéria*” (*formlose Stoffe und stofflose Formen*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 193; 2006, p. 194). De um ponto de vista genético, a *hylē* não é, ainda, “vivência intencional”. Por este motivo, Husserl prefere referir-se à função material por meio das expressões “*dados hiléticos*” (*hyletische Data*) ou “*dados materiais*” (*stoffliche Data*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 194; 2006, p. 195), em vez de “vivências sensíveis”, ou semelhantes. Assim, a percepção ou intuição sensível não deve ser compreendida como correspondente aos dados hiléticos. Pelo contrário, ela deve ser entendida como uma “vivência de percepção” que inclui os dados hiléticos como seus componentes. Isso significa que a percepção é uma vivência intencional plena. Perceber não é perceber dados dos sentidos – a multiplicidade de tons e formas de um objeto e de seu entorno –, mas é perceber algo com significado. O objeto da percepção é a coisa “em carne e osso”.

Conforme esclarece Husserl:

Para nós, a percepção é o excedente [no sentido de ‘transcendente’], que reside na própria vivência, no seu conteúdo descritivo, em contraposição à existência bruta da sensação; ela é o caráter de ato que, por assim dizer, anima a sensação e, segundo a sua *essência*, faz com que percebamos este ou aquele *objeto*, por exemplo, com que vejamos esta árvore, com que ouçamos aquele tinir, com que cheiremos a fragrância da flor etc. As *sensações* e, do

mesmo modo, os atos que as ‘apreendem’ ou ‘apercebem’ são aqui *vivenciados*, mas *não aparecem objetivamente*; eles *não* são vistos; ouvidos ou ‘percebidos’ com um ‘sentido’ qualquer. Por outro lado, os *objetos* aparecem, são percebidos, mas *não são vivenciados*. Obviamente, excluímos aqui o caso da percepção adequada (HUSSERL, 1984, p. 399; 2012a, p. 331).

Os momentos hiléticos devem ser, por isso, claramente distinguidos dos “momentos de aparição das coisas”, tais como, por exemplo, a coloração, a aspereza, o timbre etc. Quanto a estes últimos, Husserl (1913/1976a; 2006, § 85) diz que eles se “exibem” (*darstellen*) de “maneira vivificada” (*erlebnismäßig*) por meio daqueles conteúdos. Isso significa que estes momentos de aparição das coisas, ou “perfis”, incluem dados de sensação como seus conteúdos, mas pressupõem a atividade da função animadora, que os dota de sentido e, assim, os dirige à objetividade. Somente por meio desta função é que os dados dos sentidos podem entrar na “função de exibição” da percepção, que já se encontra vivificada pela “apreensão noética”. É por meio desta função ou apreensão noética, animadora, que a consciência se realiza como sendo, de uma ponta a outra, consciência intencional, pois ela integra ao fluxo de consciência das vivências intencionais até mesmo aquelas vivências que, por princípio, carecem de intencionalidade, como é o caso dos conteúdos hiléticos. De acordo com a teoria de Husserl, é através da apreensão animadora que uma sensação sonora, como, por exemplo, o som produzido por um piano de calda, é por mim percebido como “nota de um piano” e, assim, tomado como um fenômeno verdadeiro, que faz parte de uma “sonata” e, assim, desperta em mim determinados sentimentos e é por mim valorada de tal e tal forma.

### c) *Fisicalismo e sensualismo*

A teoria fenomenológica da *hylē* e da *morphē* se distingue radicalmente de toda teoria fisicalista das sensações e de todo sensualismo. Para a teoria fisicalista das sensações, todas as sensações e aparições são o resultado de causas exteriores e que se escondem por trás das próprias aparições. As sensações são causadas por estímulos do mundo transcendente, dos quais nós nada sabemos, porque se ocultam por trás das sensações (MARCELLE, 2011). Tomemos um exemplo de explicação do fenômeno perceptivo de acordo com esta concepção psicológica.

No caso da percepção de uma “palavra”, teríamos, para esta concepção, dois elementos distintos (MARCELLE, 2011). De um lado, teríamos a “forma física”, acústica, que, enquanto estímulo sonoro, causaria a sensação sonora no campo de sensação correspondente, circunscrito por um uma estrutura orgânica. Uma mudança na estimulação

local desta estrutura seria acompanhada por uma mudança correspondente e unívoca nas sensações produzidas. De outro lado, teríamos um ato psicológico de “interpretação” da informação plurívoca proveniente do sistema auditivo que formaria o “significado” da palavra, isto é, daria um sentido às sensações. O psicólogo deveria explicar como o significado da palavra é produzido a partir da ação dos estímulos sobre os órgãos dos sentidos, a “sensação”, e da ação do ato interpretativo, chamado também de “percepção” ou de “apercepção”. A princípio, a mensuração dos aspectos objetivos do estímulo e de sua relação com os órgãos dos sentidos seria suficiente para a explicação de todo o processo perceptivo, principalmente no caso da percepção de figuras simples. A hipótese basilar para tal procedimento não seria senão aquela segundo a qual as propriedades do estímulo seriam análogas à sensação produzida e, por conseguinte, ao que seria, de fato, percebido. A percepção seria, em suma, um reflexo da sensação. Em alguns casos, uma teoria associacionista serviria de recurso para responder à constituição do significado das palavras através da formação de hábitos.

A redução fenomenológica, no entanto, inibe qualquer posição a respeito do mundo transcendente – e, assim, a tomada, *prima facie*, da validade de uma teoria baseada nos estímulos, nas estruturas orgânicas, etc. E, mais, a teoria da percepção conduzida na esfera imanente demonstra que o ato de percepção não apresenta algo para o qual a sensação seria um signo, como na teoria de Helmholtz<sup>69</sup>, mas dá a coisa “em carne e osso”. Para Husserl (1913/1976a; 2006), com efeito, a teoria fisicalista da percepção falha em dois pontos cruciais. Primeiro, ela falha em lidar de modo rigoroso com o sentido do dado “coisa” e da “coisa em geral”, falha em realizar uma fenomenologia da percepção genuína. Segundo, ela recai no absurdo de requerer, sempre novamente, a possibilidade de uma consciência capaz de visualizar a “causa oculta” das sensações, que se esconde por trás delas. Isto porque, se esta causa existe, ela deve ser, por princípio, perceptível e experimentável por alguma consciência possível, que possa ver mais longe. E porque essa nova percepção deveria ser, seguindo os princípios dessa mesma teoria, novamente, uma percepção por “aparições” (*Erscheinungen*), isto é, por sensações que são “*signos*”, que remetem ao “em si” escondido (e que pode ser apenas “representado”), o que é absurdo. Isso tudo significa que, para esta teoria, em resumo, a percepção é *representação*, quer dizer, que cada fenômeno perceptivo, na verdade, indica outro, e assim sucessivamente. Desta forma, não se tem o fenômeno em “carne e osso”, dado à percepção, mas apenas um representante seu. O fisicalismo jamais chega a um estudo da

---

<sup>69</sup> Cf. Husserl (1913/1976a; 2006, §43).

experiência propriamente dita. No domínio da experiência imanente, ele estuda apenas os seus próprios construtos. Do ponto de vista fisicalista, a realidade é sempre composta por uma dupla camada de significação: a da coisa em si, a causa das sensações, e a das representações de coisa (as “aparições”), o resultado da estimulação objetiva. E a única representação possível dessa realidade deve ser matemática.

Além disso, por mais que o estudo da *hylē* possa ser realizado de maneira autônoma e, desta forma, seja possível conceber este esforço cognitivo como uma disciplina fechada, a qual Husserl (1913/1976a; 2006, § 86) nomeia, aliás, como “*hilética pura*”, este tipo de investigação só recebe o seu significado pleno quando integrada ao vasto domínio de investigações da fenomenologia transcendental e, desta forma, na medida em que pode “proporcionar possíveis tramas [*Einschläge*] no tecido intencional, possíveis matérias para formações intencionais” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 199; 2006, p. 199). Para Husserl, a fenomenologia de Stumpf, enquanto “doutrina das aparições” (*als Lehre von den “Erscheinungen”*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 199; 2006, p. 200), pertence a este domínio específico da *hilética pura*. Como tal, ela deve ser considerada no terreno da psicologia, mais particularmente de uma psicologia *eidética*, onde os termos “função” e “aparição”, utilizados por Stumpf, ganham relevância como coincidentes com a distinção fenomenológica entre “atos” (ou “vivências”) e “conteúdos primários” (ou “*hylē*”). Também as análises de Mach (1886) sobre as sensações e complexos de sensações podem ser interpretadas como pertencendo, exclusivamente, ao domínio da *hylē*. Posteriormente, Husserl (1976b; 2012b; 1931/1986; 1989; 1931/1973; 2013) incluiria no rol das concepções sensualistas a psicologia de Wundt, a de Brentano e, ainda, a Psicologia da Gestalt.

A concepção fenomenológica de consciência distancia-se, assim, também, da concepção empirista e sensualista da consciência. O sensualismo consiste na tese de que o psiquismo está subordinado e restrito à irracionalidade da “matéria sem sentido” (a *hylē*). De acordo com esta concepção, a consciência é, de fato, de uma ponta a outra, uma “matéria sem sentido”. Isto é válido, segundo Husserl (1976a; 2006), para concepções de consciência baseadas em teses como a dos “complexos psíquicos” (*psychische Komplex*), a da “fusão de conteúdos” (*zusammenschmolzene “Inhalte”*) e a dos “feixes” (“*Bündel*”) ou “fluxos” de “sensações” (*Ströme von “Empfindungen”*). Se a consciência tem por base a matéria desprovida de sentido, sem apontar para algo que seja objetivo e que, como tal, possa ser identificado como o mesmo através do tempo ou por meio de atos distintos, então a consciência é incapaz de proporcionar qualquer sentido: nenhum sentido pode surgir em (ou de) “uma mistura qualquer” (*in beliebigem Gemenge*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 196; 2006,

p. 197). Ora, se como o vimos, os dados sensuais não apontam nenhum “sentido”, nenhum objeto correspondente, então uma concepção de consciência baseada neles é a de um total “*non-sense*”.

Do ponto de vista fenomenológico husserliano, o estudo das sensações só é adequado se está integrado ao estudo da vivência intencional e de seu papel constitutivo. Deste ponto de vista, passa a importar, sobretudo, de que modo as “unidades de sentido” constituídas pelas funções noéticas e hiléticas, enquanto compreendem uma multiplicidade de contínuos de consciência e de relações entre vivências, vinculam-se a algo unitário, homogêneo, a uma “consciência unitária abrangente *de* um só e mesmo algo objetivo” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 197; 2006, p. 199). De tal modo, a hilética requer um complemento. A problemática fundamental que leva a esta exigência é a pergunta sobre como algo diferente da consciência chega a ela como “idêntico” (*Selbiges*) e, ainda mais, como uma unidade idêntica que é “visada” (*vermeint*) a partir da imanência da consciência. A resposta de Husserl (1913/1976a; 2006) está em suas análises noético-noemáticas.

## 2.5. Noese e noema

Voltar-se para a objetividade da correlação intencional da consciência é uma requisição dos problemas encontrados na filosofia e na psicologia desenvolvidas até então, conforme as interpreta Husserl. Assim, a distinção entre, por um lado, a multiplicidade material e a função animadora e, por outro, entre a unidade intencional que se constitui na vivência intencional a partir da função animadora e o algo de idêntico que ela visa é introduzida a fim de corrigir, sobretudo, a confusão de Brentano dos atos intencionais e dos objetos com sua posição a favor da “inexistência mental” (BRENTANO, 1874/1995). A referida distinção husserliana implica a introdução de um novo conceito para designar a vivência que tem por intenção a objetividade idêntica. Este conceito é o de “*noema*”. No interior da distinção, é preciso atentar-se para o fato de que a unidade na multiplicidade constituída pelos momentos materiais e funcionais da vivência refere-se ao “conteúdo real” (*reelle*), genuíno e intrínseco, da vivência, isto é, aquilo que é *imanente*. Constitui-se, assim, a própria intenção, o próprio “visar algo”. Deste lado, encontra-se, pois, a multiplicidade de atos que pertence a um “eu”, atos por meio dos quais este “eu” aparece como agente e os quais podem formar a intenção para algo. Estes múltiplos atos, desde que tomados como *puros*, são também chamados por Husserl de *noeses* e, assim, a análise relativa aos atos

recebe o nome de *análise noética*. A noese é a intenção. Diferentemente, aquilo que é o “conteúdo noemático” (*noematischen Gehalt*) da vivência não é um “momento real” (*reelle*), genuíno e intrínseco, da vivência. Conforme a formulação de *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006), ele é seu momento *ideal*, indica uma “unidade de significação” (*Bedeutungseinheit*), no sentido referencial. Husserl fala dele, também, como um momento “não-real” (*nicht reelle*) (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, § 88) da vivência. Isso porque, segundo a sua concepção, ele não é imanente, não se encontra no fluxo de vivências. Diferentemente, ele é uma significação *transcendente*, mas que possui uma face imanente.

O conceito de *noema* é bastante polissêmico na obra de Husserl, como o registra Zahavi (2003), e, por isto, dá suporte a interpretações distintas e até mesmo conflitantes. Por exemplo, com base no trabalho de Bernet<sup>70</sup> (*apud* ZAHAVI, 2003, p. 65), Zahavi (2003) aponta três conceitos diferentes que podem ser encontrados em *Ideias I*: (a) o noema como a aparência concreta, (b) o noema como o “sentido ideal” e (c) o noema como o “objeto constituído”. Gurwitsch (1929/2009a) aponta, ainda, que o noema seria composto por três estratos distintos, a saber, (a) o “sentido noemático”, (b) o “estrato de caracteres” e (c) o seu “ponto de unidade central”. Assim, desenham-se, na história contemporânea dos comentários sobre Husserl, duas posições distintas a respeito do significado do noema (Cf. ZAHAVI, 2003). De um lado, uma posição fregeana, que defende a interpretação segundo a qual o noema é o “veículo” por meio do qual a consciência se dirige ao objeto e adquire uma referência ao objeto externo. De outro, uma concepção que defende que a intencionalidade noemática é uma característica da vida consciente. Em nosso texto, não partimos de nenhuma destas posições.

#### a) “*Nous*”

Antes de tudo, é preciso fazer um esclarecimento terminológico. Husserl introduz em *Ideias I* os termos “*noese*” (no plural, “*noeses*”) e “*noema*” (no plural, “*noemata*”) para se referir, respectivamente, aos aspectos subjetivos e aos objetivos da correlação da consciência intencional. Basicamente, trata-se de uma modificação da terminologia utilizada nas *Investigações Lógicas*, que se referia a estes mesmos aspectos, *mutatis mutandis*, com os termos “conteúdo intrínseco” (*reell*) e “conteúdo intencional”<sup>71</sup>. Tanto *noese* quanto *noema* são termos gregos cuja raiz se encontra no termo de maior amplitude “*nous*”. Este último

<sup>70</sup> BERNET, R. Husserls Begriff des Noema. In: IJSSELING, S. (Ed.). *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 61-80.

<sup>71</sup> A este propósito, o título do §88 de *Ideias I* é bastante informativo: “Componentes reais [*Reelle*] e intencionais do vivido: o noema”. Ali, a distinção entre *noese* e *noema* é feita com base nesta distinção entre conteúdo (ou componente) real (*reell*) e conteúdo (ou componente) intencional (não-real).

termo significa “mente” ou “consciência” em sentido amplo<sup>72</sup>. Sendo declinações deste termo, aqueles designam, de um ponto de vista fenomenológico-descritivo, a “declinação” da consciência sobre sua própria atividade e conteúdo (*noese*) ou sobre aquilo que nela se refere a um objeto (*noema*). De certa forma, a alteração na terminologia reflete a mudança pela qual passa a fenomenologia como um todo a partir do momento em que Husserl introduz a redução transcendental: os atos de consciência e seu objeto são tomados apenas na esfera da evidência apodítica que corresponde à imanência pura. Com isto, fica patente que aquilo que fica fora da “parentização” fenomenológica não é senão o objeto “simplesmente existente” (*simpliciter*). Por conseguinte, todas as essências que desempenham algum papel no interior da fenomenologia transcendental pertencem meramente a este domínio imanente cujo centro de gravidade é a consciência (*nous*), sobretudo se considerada do ponto de vista de seu sentido forte, isto é, como consciência *intencional*. Mas, como Husserl concebe o objeto transcendente como o que é visado na imanência, como participando, à sua maneira, da tessitura da consciência, as suas análises são tanto *noéticas* quanto *noemáticas*.

*b) A redução fenomenológica como modo de acesso ao noema*

A síntese temporal, que já estudamos, é o modo de ligação universal da consciência noética. Por meio dela, as vivências separadas umas das outras se ligam em um único fluxo de vivências. A redução fenomenológica mantém apenas o fluxo transcendental de vivências – a pura imanência, sem qualquer nexos com a efetividade espaço-temporal. Mas, como toda vivência é *intencional*, quer dizer, aponta para uma objetividade, o resultado da redução não consiste apenas em “atos”, no sentido da psicologia descritiva, mas inclui, também, os correlatos objetivos dos atos. Em outros termos, o que permanece intocado com a redução, que coloca fora de jogo toda efetividade, é, ao mesmo tempo, a *cogitatio* e o *cogitatum qua cogitatum*. O *noema* é, em uma primeira camada de análise, justamente, o *cogitatum qua cogitatum*, isto é, no caso da percepção, a “coisa percebida enquanto tal”, o objeto entre aspas. Ele designa aquilo que está contido na percepção em *intentio recta*, mas que não está explícito; apenas a redução fenomenológica, em sua completude, pode descortinar este componente da experiência.

---

<sup>72</sup> Sobre o significado deste conceito na filosofia de Aristóteles, veja-se o texto de Shields (2015). É preciso tomar em consideração o uso que Husserl faz do conceito de “*noese*” e de “*noema*” com referência ao conceito de “*nous*”, como centro de gravidade daqueles outros. Mas, deve-se considerar isto com a restrição de que o conceito de “*nous*” seja compreendido na trama do conceito propriamente husserliano de consciência, e não no quadro da filosofia aristotélica ou tomista; e deve-se considerar, também, que Husserl não utiliza o termo “*nous*”.

Então, a redução fenomenológica desempenha o papel fundamental de acesso ao noema:

A redução “transcendental” pratica *εποχή* [*epoquē*] em relação à realidade [*Wirklichkeit*]: no entanto, daquilo que ela conserva desta fazem parte os noemas, com a unidade noemática neles contida, e, portanto, o modo como o real [*Reales*] é tornado consciente e especialmente dado na própria consciência. (HUSSERL, 1913/1976a, p. 228; 2006, p. 226).

O que fica “fora” dos parênteses é a “coisa tal como ela é”, o “objeto efetivo” (*wirkliches Objekt*), isto é, o objeto que existe na trama dos nexos da natureza espaço-temporal e que é, por isto, transcendente em sentido forte. Este sentido de objeto pode ser designado pelos termos “efetividade” ou “realidade” (*Wirklichkeit*). A efetividade fica de fora da consideração fenomenológica porque ela se revela como uma concepção “ingênua” da objetividade, quer dizer, sem colocar em cena a correlatividade que é essencial a toda objetividade. Por isto, é preciso distinguir o objeto efetivo do “objeto tal como é percebido” ou “tal como é visado”, o *noema*. Este último é, também, em certo sentido, transcendente. Mas, ele é uma “transcendência na imanência”, visto que ele é *visado* na própria vivência, como a face objetiva da vivência. Na análise da vivência de percepção, Husserl demarca claramente esta oposição:

A árvore *pura e simples*, a coisa na natureza, é tudo menos esse *percebido de árvore como tal*, que, como sentido perceptivo [*Wahrnehmungssinn*], pertence inseparavelmente à percepção. A árvore pura e simples pode pegar fogo, pode ser dissolvida em seus elementos químicos etc. Mas o sentido – o sentido *desta* percepção, que é algo necessariamente inerente à essência dela – não pode pegar fogo, não possui elementos químicos, nem forças, nem qualidades reais [*realen*]. (HUSSERL, 1913/1976a, p. 205; 2006, p. 206).

Isso não significa que existam “duas” árvores e que, por isto, duas realidades distintas sejam “visadas” por mim. Não há senão uma e mesma árvore que é encontrável e que é objeto efetivo de minha intenção perceptiva. Não há uma árvore enquanto “fenômeno físico” e uma “segunda árvore”, supostamente “imanente”, que seria cópia mental da árvore real, conforme a distinção clássica entre *objeto intencional* e *objeto efetivo* poderia sugerir. Nem a percepção desempenha a função de consciência de cópia, nem é legítimo o recurso a uma consciência de cópia para descrever a percepção, visto que este implicaria sempre uma segunda intencionalidade fundada sobre a primeira e assim *ad infinitum* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, § 90). Acontece apenas que, com a redução transcendental, o olhar do fenomenólogo se volta para as vivências transcendentalmente purificadas, sem qualquer referência à realidade

transcendente e sem quaisquer conteúdos “indexicais”, como as propriedades físico-químicas do objeto (Cf. SOWA, 2009). Assim, constata-se, na própria essência da vivência de percepção reduzida, um “sentido noemático”, o seu “percebido como tal”, a “árvore” entre aspas, que é o correlato objetivo dessa vivência. E, da vivência de percepção, a validade de conter um sentido noemático se estende para todas as espécies de vivência que sejam intencionais, ainda que, para cada caso, os *correlatos* do sentido noemático sejam distintos: o que aparece é, na percepção, a “efetividade em carne e osso”; na imaginação, o ficto; na recordação, uma representação etc.

c) *A transcendência do noema*

Enquanto o “real” (*Reales*) – a natureza efetiva e toda essência psicológica da vivência – é colocado entre parênteses, a análise fenomenológica pura se volta para os componentes intrínsecos da vivência pura, o que Husserl (1976a; 2006) nomeia, também, como “*reell*”. A redução opera um corte entre o que é transcendente e o que é imanente. Assim, tudo o que é imanente, genuíno e intrínseco, pode ser encontrado no próprio fluxo de vivências reduzidas. Como vimos, os componentes hiléticos e noéticos estão contidos de maneira genuína e intrínseca nas vivências. Mas, a coisa efetiva não é um componente genuíno e intrínseco da vivência, e nem mesmo o noema. O noema possui, na verdade, uma relação particular com a vivência intencional. Conforme Husserl (1976a; 2006, § 88), toda vivência tem o “*seu*” noema. Eles são inseparáveis. Isso não significa, no entanto, que a estrutura completa do noema esteja contida na vivência. Apenas o correlato noemático está contido na vivência e apenas a título de “ter em vista” um “algo” (*Etwas*). Ainda, aquilo que “se exhibe”, “se perfila” na vivência, como, por exemplo, a “cor” do objeto, não entra no conteúdo intrínseco da vivência, mas entra, enquanto multiplicidade, no noema. Ela faz parte do noema como “a mesma” cor. Em outros termos, os múltiplos perfis dados em uma percepção, como, por exemplo, os múltiplos lados de um cubo, referem-se aos múltiplos perfis de um objeto idêntico.

A unidade das partes componentes do noema se diferencia, assim, da unidade do múltiplo, composta pelos momentos hiléticos e noéticos da vivência. A unidade noemática é “trazida à consciência” na primeira unidade. O objeto visado é, pois, a “unidade que unifica todos os componentes reais [*reellen*] da vivência com aquilo que, neles e por meio deles, vem à consciência como noema” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 228; 2006, p. 225). É por meio das duas formas de unidade que o objeto se constitui como “unidade intencional”. Enquanto unidade de significação, o noema contribui para individuar o ato (simples ou sintético) e,

assim, para determinar o objeto de tal ou qual modo, conforme nos lembra Fisette (1994). Se a consciência visa algo e o visa de uma maneira determinada, isto indica que o seu correlato é dela inseparável, mas isto não significa que este correlato esteja *contido* na consciência. O *noema* é “transcendente por princípio” (HUSSERL, 1976a, p. 228; 2006, p. 226), o correlato da consciência que vem a ser consciente. O “correlato da consciência” – a objetividade e o modo como o noemático é visado ou é dado – é o que, em princípio, está “do outro lado” da vivência e que é, por isto, transcendente (TOURINHO, 2013). Ademais, o sentido noemático, objetivo, é transcendente porque ele é significação e, como tal, é ideal. O ideal é, com efeito, supratemporal e, como tal, não pega fogo.

Na reflexão transcendental, o que se anuncia como “dado” (*Gegebenes*) na vivência o é aquilo que se constitui “com base” (*auf Grund*) nos conteúdos hileéticos através das funções noéticas e de que se tem, por meio da intuição pura, *consciência noemática*. Podemos ver, então, que o noema se constitui como “unidade” por meio dos constituintes intrínsecos e genuínos (*reelle*) da vivência, que fazem parte de sua estrutura, sem ser, ele mesmo, um constituinte intrínseco; e, apesar disso, ele é “objetivável”, tema da percepção interna do fenomenólogo. O noema é, pois, a *unidade de identidade* do “algo” (*Etwas*) de que se tem consciência como *algo distinto da consciência*, algo determinado ou determinável, dado desta ou daquela maneira, algo que é, por princípio, *transcendente*; uma unidade, pois, de que se tem consciência após a redução de toda transcendência à esfera da imanência absoluta e que se constitui *com base* no entrelaçamento entre os dados materiais e a apreensão noética e como determinação do objeto visado de tal ou qual modo. Afinal, o noema compreende, de um lado, “a objetividade da consciência enquanto tal” e, de outro, “as formas como o noemático é visado ou dado” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 228; 2006, p. 226).

É por meio das determinações noemáticas, a intenção determinada e os modos de intenção, que o *mesmo objeto* pode *permanecer* como tal, como idêntico, na apreensão intuitiva, apesar da constante mudança no fluxo temporal, da grande multiplicidade de dados sensoriais que correspondem aos cinco campos dos sentidos e da possibilidade de visualizar o mesmo objeto por atos de espécie distinta. Isso só é possível, do ponto de vista husserliano, por meio de *nexos eidéticos*, da consciência, isto é, por meio de sínteses de diversos níveis e que tornam possível a unidade idêntica como dado. A consciência de objeto que resulta daí é, portanto, a de um objeto unitário e idêntico.

d) *Camada central do noema*

Na dialética entre a composição intrínseca da vivência e o que é visado na vivência, mas que lhe é transcendente, há que se distinguir, ainda, (a) o “objeto intencional como tal”, como “suporte” das predicções, e (b) os caracteres noemáticos (HUSSERL, 1976a; 2006, §102). Na teoria de Husserl, o aspecto noemático da vivência possui estas duas camadas, uma sendo a sua camada central e a outra, a camada periférica. Começemos por sua camada central, que é o “núcleo noemático” (*noematische Kern*).

O “núcleo noemático” corresponde à intenção que visa o objeto intencional como um “sentido objetivo” (*gegenständlicher Sinn*), como algo idêntico, apesar de toda a variação que pode ocorrer no que diz respeito aos caracteres noemáticos. Tourinho (2013) chama este núcleo de “a parte central da estrutura completa do noema” (p. 31). Esta é a determinação da intenção que visa um mesmo objeto. Em um texto de 1908, mas apenas postumamente publicado, Husserl (1908/2004) chama esta intenção relativa a um objeto idêntico como “consciência de identidade” (*Identitätsbewusstsein*). O objeto não necessitar ser o mesmo em todas as suas determinações para que seja apreendido como idêntico. A constatação fenomenológica fundamental é a de que, mesmo que um objeto se modifique ou que as suas determinações sejam preenchidas de forma diferente, este objeto é, ainda, visado como idêntico, mesmo que em identificações parciais. Assim, por exemplo, o computador que vejo neste instante e que vejo depois de fechar os olhos é o mesmo apesar da mudança na duração. Mas, também, a laranja que vejo, de frente, primeiramente, como lisa e brilhante e, depois, em sua face de trás, como enrugada e escura, apesar de todas as modificações concernentes às suas determinações (ao preenchimento intuitivo), é intencionada como “a mesma” laranja. Em tal texto, Husserl (1908/2004) acentua que aquilo que permanece idêntico na variação é, por um lado, a “direção” (*Richtung*) da intenção ao objeto e, por outro, a “maneira pela qual o objeto é visado”, a “identidade de sentido” (*Identität des Sinnes*), ou, simplesmente, o “sentido” (*Sinn*), que é o fundamento da “identificação indicativa” (*hinweist Identifizierung*) (HUSSERL, 1908/2004, p. 197). Para Husserl (1908/2004), o “sentido” inclui ou pressupõe a “direção ao objeto” (*Richtung auf den Gegenstand*) (p. 197). A identidade de consciência do objeto, o núcleo central do noema, não diz respeito nem às determinações noemáticas do objeto, tampouco a quaisquer propriedades “físicas”, “indexicais”, do objeto como realmente existente na natureza. Em outros termos, a identidade aqui em jogo não diz respeito nem às determinações de preenchimento intuitivo (o objeto mais determinado ou menos determinado, que aparece, por exemplo, mais claro ou mais obscuro), nem às determinações predicativas, que se aglutinam a ele apenas como uma camada superior. Esta é a faceta imanente do *noema*.

Todo *noema* possui um “o quê” (*Was*), um “conteúdo preciso”, segundo Husserl (1976a; 2006, §§129-130). “Toda consciência”, escreve Husserl (1913/1976a, p. 301; 2006, p. 290), “tem o seu ‘o quê’ [*Was*], e tudo o que é visado possui ‘sua’ objetividade [*Gegenständliche*]”. Este “conteúdo” (*Inhalt*) é o “sentido” (*Sinn*). O sentido jamais deve ser confundido com algo como um objeto existente *na* consciência, como uma representação mental. É por meio deste conteúdo, aliás, que o *noema* se refere a “seu” objeto (*Gegenstand*). Este conteúdo – ou o “o quê” (*Was*) – corresponde, ainda, ao que Husserl (1976a; 2006) chama de “núcleo noemático”. A característica posicional (tética) do “caráter tético” do ato, por exemplo, se aglutina a este núcleo. O sentido é, pois, esta “espécie de *camada nuclear* necessária, na qual estão essencialmente fundados outros momentos [...]” (HUSSERL, 1913/2006, p. 207) noemáticos. Esta é, por assim dizer, a face transcendente proximal do noema, o seu “ponto de unidade central” objetivo. Conforme Fisetete (1994), para todos os atos intencionais, há um componente comum, a saber, o sentido noemático, e um componente específico, que depende da qualidade de cada ato (isto é, se ele é percepção, imaginação, recordação etc.), a saber, o objeto específico (isto é, a coisa em carne e osso, o ficto, a representação etc.), que preenche e realiza a intenção do ato.

Conforme Husserl (1976a; 2006, §130), o “o quê” pode variar na modificação da significação que o envolve, isto é, com a modificação dos predicados, materiais ou formais, que o determinam. O “o quê” é apenas o conteúdo do “núcleo objetivo” (*Gegenstandskernes*) (HUSSERL, 1976a, p. 301; 2006, p. 290) do *noema*. Ele é, pois, o momento “mais interno” do *noema*. Figura, aqui, a importante distinção entre o componente do sentido noemático pelo qual um ato visa seu objeto e aquele pelo qual ele é preenchido. A este respeito, Husserl (1976a; 2006, § 131) distingue entre, por um lado, o “puro X” por abstração de todos os seus predicados, o qual é o suporte de predicados possíveis e da direção pura do olhar, e, por outro, o “agregado de predicados”, os quais podem se ajuntar ao objeto visado e determiná-lo como objeto específico. O primeiro não deve ser confundido com a “coisa pura e simples” da atitude natural, sobretudo porque ele é o “objeto entre parênteses”, o “objeto visado como tal” (FISETTE, 1994, p. 45). Como tal, ele é irreduzível a quaisquer de seus predicados, escapa de qualquer determinação completa. Ele pode ser determinado de maneira completa ou incompleta ou mesmo pode permanecer “vazio”, sem preenchimento, como no caso em que me recordo de uma vivência, determinada em direção (*Richtung*), mas que me é totalmente obscura, como quando, por exemplo, tento me lembrar de uma palavra que está “na ponta da língua”, mas que não sou capaz de tornar presente. Assim, o “o quê” é o “momento noemático central”, o “idêntico”, o “sujeito determinável de seus predicados possíveis” (HUSSERL,

1976a, p. 302; 2006, p. 291), correlativo a uma intenção. Conforme Husserl (1976a; 2006, §131), pode haver, de fato, diferentes núcleos noemáticos para *noemas* diversos – afinal, cada ato é preenchido de uma forma específica –, mas todos estes núcleos formam uma “unidade da identidade” por meio da qual o “algo” (*Etwas*), o “puro X” determinável, de cada núcleo, apresenta-se à consciência como idêntico. Reside, aqui, a possibilidade de concordância entre atos diferentes em espécie ou, ainda, de mesma espécie, mas diferentes no tempo – em suma, atos de qualidades diferentes, com núcleos diferentes. Por exemplo, ao ver o computador e fechar os olhos, posso me recordar de que eu o vi anteriormente e de que ele tinha tais e tais propriedades, mas posso, também, imaginá-lo e fazer variar algumas de suas propriedades, etc. Em outros termos, na mudança de uma qualidade de ato para outra, o objeto visado ainda é “o mesmo” computador. Os diferentes atos concordam entre si.

e) *Camada periférica do noema*

Husserl (1913/1976a; 2006) utiliza a palavra “sentido” (*Sinn*) em, pelo menos, duas acepções diferentes. Ele fala do “sentido objetivo” (*gegenständlicher Sinn*), como vimos, para designar a “camada central” do noema. Mas, fala do “sentido” (*Sinn*) para designar, também, o modo pelo qual um objeto é intencionado como idêntico, incluindo-se aí a variedade de determinações intuitivas (preenchimentos), a multiplicidade de atos, de facetas, de caracteres téticos, etc., que se amarra ao “direcionamento” (*Richtung*) da intenção ao objeto idêntico. Na verdade, esta é a acepção forte de “sentido” (*Sinn*) e que está no cerne da interpretação fregeana do noema (FISSETTE, 1994). De acordo com Husserl (1908/2004), concebido desta forma, o “sentido” inclui ou pressupõe, como já dissemos, a “direção ao objeto” (*Richtung auf den Gegenstand*) (p. 197). Como escreve o autor, “um determinado modo da direção ao objeto é o sentido idêntico” (HUSSERL, 1908/2004, p. 198). “O idêntico no sentido (no qual a identificação está fundada)”, continua o autor, “é a direção ao objeto” (HUSSERL, 1908/2004, p. 198). Isso significa que o “sentido” (*Sinn*) pode ser diferente em diferentes determinações do objeto, como quando a duração muda ou quando a intenção de um objeto é diferentemente preenchida (por exemplo, mais clara ou mais obscura), enquanto que a “direção objetiva” (*gegenständliche Richtung*) (HUSSERL, 1908/2004, p. 198) permanece a mesma, idêntica. Eis aqui a face transcendente distal do noema.

Conforme esta acepção, o “sentido” (*Sinn*) corresponde, então, ao que Husserl nomeia, em *Ideias I* (HUSSERL, 1976a; 2006), como “caracteres noemáticos”. Esta é camada periférica do *noema*. São diversas as modificações que podem ocorrer no que diz respeito aos caracteres noemáticos, tais como, por exemplo, a passagem do “ser certo” ao “ser suposto”,

“ser questionável”, “ser duvidoso” etc. Igualmente, o mesmo objeto pode apresentar-se numa percepção, numa imagem, numa recordação, etc. Todas estas são variações nos caracteres noemáticos designam o “modo” (*Wie*) pelo qual algo é “visado” (*Meinung*), o modo de doação pelo qual ele se torna consciente na vivência. O “visado” é o correlato do “visar” (*Meinen*) ou “intencionar” (*Vermeinen*), do mesmo modo como o “significar” (*Bedeutung*) corresponde ao “significado” (*Bedeutung*). Há, de fato, múltiplas modalidades de aparecimento do visado – múltiplas *cogitationes* para um mesmo *cogitatum*. O mesmo objeto se dá continuamente em formas cambiantes e é determinado de formas diferentes. O objeto idêntico é, em suma, a síntese de todas as variações. É por meio desta síntese que duas vivências distintas, como, por exemplo, uma vivência de percepção e uma vivência de imaginação, podem entrar em concordância quanto a seu objeto, como o *mesmo algo* que é visado.

O “objeto noemático ‘pura e simplesmente’” (HUSSERL, 1976a, p. 303; 2006, p. 292), o “puro X”, deve distinguir-se, então, do “objeto no como de suas determinidades” (*Gegenstand in Wie seiner Bestimmtheiten*) (HUSSERL, 1976a, p. 303; 2006, p. 292). O “sentido” (*Sinn*) corresponde a este último apenas, visto que somente ele corresponde ao objeto que é determinado e que pertence ao *noema*, nos seus modos variados de aparição. O “sentido” depende, certamente, do “puro X” e, também, do “conteúdo determinante”. Ele é uma “parte fundamental do noema” (HUSSERL, 1976a, p. 303; 2006, p. 292). Dessa forma, o sentido pode ser interpretado como a “‘forma abstrata’, a estrutura comum a todos os atos que visam o mesmo objeto, com as mesmas propriedades ou determinações, que são orientados da mesma maneira e apesar de sua qualidade” (FISSETTE, 1994, p. 44). É isto o que permite que “a árvore”, da qual já nos valemos como exemplo, possa ser objeto de percepção, enquanto “coisa em carne e osso”, e, ao mesmo tempo, ser objeto de recordação ou mesmo um ficto na imaginação. E, mesmo assim, a “árvore” que tenho como objeto é a *mesma* árvore em cada um destes atos. Ela mantém a sua *identidade* enquanto puro correlato da consciência, isto é, enquanto “árvore que aparece como tal”. Nas mais distintas modificações atencionais, ao contrário das *noeses*, que são condicionadas pelos modos da atenção, a composição noemática da vivência permanece, enfim, a mesma. Tendo isto sobre o fundo, Fissette (1994) ainda acrescenta: “O sentido plenamente determinado é uma ideia no sentido kantiano, um ideal ao qual nós não temos acesso (transcendência do objeto)” (FISSETTE, 1994, p. 46).

f) *Posicionalidade tética*

Com a redução fenomenológica, é possível constatar que a “posição” é, também, um elemento integrante essencial da intenção (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §117). Isso significa que tudo aquilo que é dado na forma da intenção em *intentio recta* está “posto”, enquanto “atual”, nas intenções de crença, de prazer, de valores, de desejar, de querer, etc., e que, por meio da redução fenomenológica em sua completude, é possível explicitar esta camada de composição da experiência. O autor resume a sua tese da seguinte maneira: “*Toda consciência é atual ou potencialmente ‘tética’*” (HUSSERL, 1913/2006, p. 262). Naturalmente, isto inclui a posicionalidade dóxica (existente, duvidoso, etc.). Para Husserl (1913/1976a; 2006), isto significa, ainda, que *todo ato é objetivante*, constitui objetos. Por conseguinte, diferentes ordens de “ser” se estabelecem em acordo com as diferentes classes de ato: por exemplo, a objetividade “axiológica”, constituída pela consciência valorativa, é diferente da objetividade coisal. Cada classe de ato (ou, o que dá no mesmo, cada modo de consciência) prescreve, assim, leis referentes às suas objetividades.

Compreende-se, por esta via, como a “efetividade” não entra em consideração a partir da redução fenomenológica. Se há uma percepção, o percebido conta como aquilo que é percebido tal como é percebido, e não, em princípio, a partir da questão sobre se há algo efetivo que corresponda à percepção, a qual, aliás, permitiria ajuizamentos sobre as alucinações, as ilusões, as percepções enganosas, e assim por diante. Isso porque a “efetividade” é *efetuada* pela consciência, é uma “efetividade tética” (*thetische Wirklichkeit*), como diz Husserl (1913/1976a, p. 205; 2006 p. 204); em outras palavras, ela não é algo “em si”, que pertença ao “ser” do objeto que é visado, mas uma propriedade que depende da efetuação de sentido da consciência. Husserl diz, também, que estes caracteres referentes à “coisa real” (*wirklichen Dinges*) fazem parte do fenômeno, como seu momento essencial, mas que estas “posições” não são assumidas pelo fenomenólogo como tais, mas, inversamente, apenas como “objetos”, como “componentes do fenômeno”, dentre as quais a “tese” da percepção, do mundo natural (HUSSERL, 1913/1976a, p. 209; 2006, p. 209).

A redução altera, portanto, apenas estes atos de “posição existencial”, também chamados de “atos posicionais”, isto é, aqueles atos que afirmam a crença na existência daquilo que é visado. Na visão de Husserl, é como se os atos posicionais se acoplassem aos demais atos, como os atos de percepção, de recordação, de imaginação, etc., conferindo-lhes o caráter de existência. Assim, mesmo após a modificação desta efetuação, estes outros atos permanecem o que são: os atos pelos quais uma obra de arte se “apresenta” e, ainda mais, apresenta-se como “estimulante”, “prazerosa” e “bela”, etc., continuam a valer como dantes

(HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §89). É por isto que, para a consideração fenomenológica, a existência ou inexistência do objeto é irrelevante e, por conseguinte, é possível realizar uma descrição pura da vivência sem levar esta propriedade em consideração. A posição existencial do objeto visado na consciência, no entanto, também entra na consideração fenomenológica. Após a efetuação da redução fenomenológico-transcendental, e passando-se da descrição das estruturas mais básicas da correlação noético-noemática às camadas superiores, a existência passa a ser descrita, com efeito, como um ato posicional que, de seu lado noemático, agrega o caráter “dóxico” ao objeto visado.

## 2.6. *Doação de sentido*

A analítica da experiência pura e transcendental colocada em marcha por Husserl em *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006) explicitou, pois, estes componentes que são ingredientes de nossa experiência cotidiana, em *intentio recta*, constituindo cada ato nosso (no tato, na audição, no pensamento aritmético, etc.), mas que, apesar de estarem implicados nessa experiência, não estão presentes, necessariamente, de forma explícita. Assim, por exemplo, embora a tese da existência ou a identidade do objeto sejam efetuadas na experiência cotidiana a todo o momento, eu não necessito ter delas uma consciência explícita ou “aplicá-las”, como um sujeito onisciente, a fim de que elas se realizem. Pelo contrário, estes componentes, ou estruturas, encontram-se no anonimato de uma experiência silenciosa que transcorre como minha vida fluente e operante. A fenomenologia, justamente, trata de explicitá-los, de destacá-los, deste fluxo e de fixá-los em conceitos descritivos puros, conforme a sua metodologia própria.

Mais ainda, a fenomenologia se concretiza não apenas como uma analítica desta experiência pura e transcendental, mas, sobretudo, como uma filosofia transcendental em sentido pleno. Assim, a fenomenologia constitutiva lida com os problemas próprios à filosofia transcendental, ou seja, com os problemas da “razão”. Como Kant, trata-se de esclarecer não apenas que os objetos da experiência são possíveis apenas por meio da subjetividade transcendental (na linguagem de Kant, que os objetos apenas podem ser pensados por meio dos conceitos puros do entendimento), mas como a subjetividade pode se relacionar com os objetos, explicitando as suas funções (ou “faculdades”, na linguagem de Kant) e como, através destas funções, o objeto aparece como dotado de sentido, como algo “uno” e “coerente”, e como verdadeiro, falso, ilusório, etc. É interessante que o termo “síntese” seja

comum a Kant e a Husserl na designação desta atividade da consciência que é responsável pela constituição da objetividade.

As análises noético-noemáticas revelaram, precisamente, a dialética interna da gênese do sentido para a consciência. Elas são explicitações da intencionalidade funcional da consciência doadora de sentido. A descrição fenomenológica transcendental deve atentar-se a ambos os lados da correlação noético-noemática e isto de forma que os dois termos sejam entendidos como correlativos, apesar de a reflexão poder recair, em cada caso, ora sobre os atos (reflexão noética), ora sobre os próprios *noemata* (reflexão noemática). De um lado, tem-se uma consciência de multiplicidades – “constituintes” (*konstituierenden*) – que unifica funcionalmente essas mesmas multiplicidades e constitui a unidade nos diferentes intervalos da duração imanente, sem ser, ela mesma, uma consciência da identidade. De outro lado, tem-se, precisamente, a consciência da identidade, uma consciência que exhibe a identidade do objeto tal como é visado, nas diversas modalidades de ser visado e ainda que esta consciência esteja fundada sobre a unidade de coisa constituída pelas diversas maneiras desta “se perfilar” e pelos diversos dados de sensação contidos neste perfilamento, os quais estão, ainda, em constante mudança nos intervalos temporais da percepção contínua. Neste caso, o objeto visado (por exemplo, a “árvore” entre aspas, já mencionada) não é alterado em seu sentido. Com efeito, é a consciência noemática que garante a coerência de sentido da vivência, ou, mais especificamente, no caso da percepção, a coerência perceptiva. Esta consciência noemática é, pois, “ideal”, refere-se ao conteúdo lógico do ato intencional, a seu momento de significação.

A correlação noético-noemática demonstra ser o principal instrumental de análise da fenomenologia transcendental e revela, de fato, o seu lugar de epistemologia universal entre a lógica e a psicologia. A problemática do sentido se resolve, precisamente, nas análises das correlações noético-noemáticas, por meio das quais se descobre que o objeto se apresenta como “o mesmo”, como “idêntico”, mas também por meio de análises sobre os mais distintos níveis de sínteses, passivas e ativas, que constituem a aparição não apenas como algo coerente, idêntico, articulado, mas, também, como algo verdadeiro ou falso, evidente ou desprovido de evidência. Assim, o sentido que é “visado” pode ser ou pode não ser preenchido, na atitude fenomenológica. O preenchimento é sempre intuitivo. Um modo particular de preenchimento é o que Husserl chama de “ver doador originário” (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §136). É o dado originário que fundamenta a legitimidade da “posição”.

A partir da evidência da experiência imanente e eidética, o fenomenólogo descobre essências, ou “leis eidéticas”, que compõem a estrutura da consciência em seu todo. Estas

essências “vinculam o sentido e o noema em geral ao sistema fechado de noeses” (HUSSERL, 1913/2006, p. 322) e, em última instância, a sistemas fechados coerentes que formam as ontologias formais e regionais. É a partir delas que o mundo natural e os mundos ideais, colocados entre parênteses pela redução fenomenológica, adquirem um estatuto positivo no interior da consciência transcendental como “sentido do mundo” (HUSSERL, 1913/2006, p. 322). É, então, sobre a base da correlação entre o sistema de atos de consciência e seus objetos que o universo da significação – isto é, de tudo o que faz ou pode fazer sentido – adquire um estatuto fenomenológico e, por isto, um fundamento epistemológico. Todos os enunciados e teorias, sejam verdadeiros ou falsos, devem repousar, em última instância, na estrutura de coerência e de identidade que a referida correlação torna possível. Assim, a fenomenologia conduz a uma investigação sobre o ser em geral, ou seja, a uma ontologia (ZAHAVI, 2003).

Além disso, as análises fenomenológicas constitutivas levam à constatação de que as atestações da consciência seguem sínteses de concordância e de discordância, por meio das quais pode haver um aumento fenomenológico progressivo de evidência ou algo como uma “explosão” ou “destruição” da mesma (HUSSERL, 1913/1976a, §138). É apenas a “significação” e as suas regras eidéticas que possuem evidência apodítica. De resto, a concatenação da experiência, com suas múltiplas determinações, é apenas uma possibilidade aberta, e jamais determinada. Mesmo assim, apesar deste fluxo cambiante, as regras de possibilidades podem ser determinadas fenomenologicamente (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §144) e é por esta via que a fenomenologia constitutiva pode abranger a totalidade do mundo natural e dos mundos ideais e reconduzi-los aos nexos eidéticos, ou configurações, da esfera originária de atestação de sentido e de ser. A fenomenologia não julga ontologicamente, mas parte das configurações de consciência, com suas leis eidéticas, para fornecer os “fios condutores” aos conceitos e proposições fundamentais para as ontologias regionais, formais ou materiais. É a partir da validade intuitiva (da doação originária) que este fio condutor é seguido. Por isto, aliás, a analítica da experiência pura e transcendental é sempre um requisito básico de toda teoria do conhecimento e de qualquer filosofia criticamente fundada.

### 3 O significado fenomenológico da Psicologia da Gestalt

Como nós já vimos, há razões para se considerar a Psicologia da Gestalt na linha do desenvolvimento histórico da psicologia que parte de Brentano e que é comungada pela própria fenomenologia de Husserl. As razões não são apenas históricas. Há razões epistemológicas para aproximar-se a Psicologia da Gestalt da fenomenologia de Husserl. Os trabalhos de Gurwitsch demonstram e desenvolvem esta tese. Mais ainda, de acordo com o autor, as teses e os conceitos da Psicologia da Gestalt podem ser utilizados como instrumentos para desenvolver teses e conceitos próprios ao campo de experiência da fenomenologia. Isto significa que o acordo epistemológico entre Psicologia da Gestalt e fenomenologia não é apenas “externo”, quer dizer, não é uma mera coincidência de objeto de pesquisa, mas é, antes, um acordo “interno” no qual as pesquisas desenvolvidas em um campo podem enriquecer as pesquisas desenvolvidas no outro campo e dar origem a um comércio de teses e de conceitos. Certamente, isto implica a necessidade da modificação de determinados conteúdos da teoria fenomenológica ou mesmo da Psicologia da Gestalt.

Para demonstrar como esta interpretação se desenvolve, é preciso explicitar, em primeiro lugar, os princípios sobre os quais ela se baseia. Somente depois se pode passar à análise das modificações particulares na teoria. Tendo isto em mente, o presente capítulo se dedica à explicitação do procedimento que, segundo Gurwitsch, permite aos conceitos e às teses da Psicologia da Gestalt terem significado e validade no interior da própria pesquisa fenomenológica. Este procedimento consiste na derrogação da “hipótese de constância”, que, para Gurwitsch (1929/2009a), possui uma estrutura básica comum com a redução fenomenológica, ainda que não alcance a sua radicalidade e universalidade. É este procedimento que, segundo o autor, abre uma “via” da Psicologia da Gestalt à fenomenologia transcendental. Neste sentido, estamos autorizados a falar, aqui, em uma “via pela Psicologia da Gestalt” como um contraponto ou mesmo um complemento à via que foi elaborada por Husserl em *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006). O termo “via” não é somente o mais adequado para o problema em consideração como também está presente, *ipsis verbis*, no texto de Gurwitsch: “[...] a derrogação da hipótese de constância abre uma *via possível de abordagem* à concepção fenomenológica da consciência, uma concepção que [...] é radicalmente oposta à concepção psicológica” (GURWITSCH, 1955/2009e, p. 115, grifo nosso). A oposição entre a concepção fenomenológica e a psicológica, aqui, restringe-se a

uma determinada concepção de psicologia (a saber, a naturalística) ou, ainda, a um determinado “momento” da pesquisa psicológica<sup>73</sup>. Este é um assunto que deve ficar mais claro ao longo do texto.

No texto “*Fenomenologia da temática e do eu puro*”, de 1929, Gurwitsch explicita (1929/2009a) que o seu diálogo se estabelece com *Ideias I*. O autor esclarece que os problemas constitutivos não são o seu assunto de pesquisa, mas tão-somente o seu horizonte. O ensaio de Gurwitsch não se localiza, propriamente, no registro da filosofia transcendental, embora seja orientado para ela. O autor pressupõe a redução fenomenológica, mas sem discuti-la. O que lhe interessa é justamente “o que jaz entre a fundação indiscutida da redução fenomenológica e os problemas que pertencem à fenomenologia transcendental: a esfera da consciência pura” (1929/2009a, p. 194). Em particular, trata-se de um desenvolvimento da teoria da intencionalidade desenvolvida por Husserl em *Ideias I* à luz da Psicologia da Gestalt. Por este motivo, trata-se de um avanço e de uma modificação desta teoria. É o que afirma claramente o autor:

O objetivo de nosso estudo é o de avançar determinados problemas fenomenológicos com a ajuda de teses gestalt-teoréticas, de complementar as análises de Husserl por meio de compreensões (*insights*) alcançadas pela teoria da Gestalt, bem como corrigir alguns de seus princípios e, em geral, avançar a fenomenologia ao longo destas linhas para além do estágio alcançado pelas *Ideias* de Husserl (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 195).

No presente capítulo, nós nos restringiremos aos aspectos epistemológicos e metodológicos que permitem esta aproximação entre fenomenologia e Psicologia da Gestalt. Fazendo assim, nós seguiremos uma ordem de exposição diferente daquela do próprio autor em seu texto de 1929. Em tal texto, Gurwitsch (1929/2009a) utiliza as “teses gestalt-teoréticas” como instrumentos a fim de desenvolver teorias propriamente fenomenológicas, porém só esclarece as razões epistemológicas da aproximação desta teoria com a fenomenologia em apêndice (GURWITSCH, 1929/2009a, §II). Nossa ordem de exposição está mais próxima de seu artigo de 1955, intitulado “A abordagem fenomenológica e a

---

<sup>73</sup> É o que se lê na introdução do autor ao segundo volume de suas obras coligidas: “Ainda que o interesse predominante dos psicólogos ao abordarem fatos e dados fenomênicos seja primariamente explanatório, porque [...] a psicologia está preocupada, em primeiro lugar, com as condições sob as quais determinados fenômenos surgem, o próprio fato de que os fatos fenomênicos sejam tomados em consideração e analisados em seu próprio terreno e em seus próprios méritos leva o psicólogo teórico a lidar com o seu sentido [*sense*] e significado [*meaning*] de maneira mais ou menos sistemática. Com respeito às teorias e tendências psicológicas aqui em questão, a distinção deve ser feita entre a sua fase descritiva e a sua fase explicativa. É apenas com respeito à fase descritiva que a relevância e a significância aqui visadas podem ser reivindicadas” (GURWITSCH, 2009d, p. xxii).

psicológica da consciência” (GURWITSCH, 1955/2009e), no qual o autor busca “preparar o terreno para uma utilização legítima de conceitos e resultados derivados da *Teoria da Gestalt* para o avanço de teorias fenomenológicas da consciência” (p. 100). Em suma, a ordem de nossas interrogações é mais sobre a estrutura metodológica e epistemológica da derrogação da hipótese de constância. Os avanços teóricos que decorrem de tais princípios serão assunto de nossos próximos capítulos. Começamos, então, por definir o conteúdo da hipótese de constância, para, depois, passarmos ao que está em jogo em sua derrogação e ao conceito de “*Gestalt*” que se desenvolve após ela e, por fim, analisamos a analogia feita por Gurwitsch entre a hipótese de constância e a redução fenomenológica e a necessidade de radicalização da primeira a fim de alcançar os problemas propriamente constitutivos da filosofia transcendental.

### 3.1. *A hipótese de constância*

A abordagem psicológica da consciência favorecida pela psicologia clássica pode ser definida como uma concepção “naturalística” da consciência (GURWITSCH, 1955/2009e). É a esta concepção que se refere Gurwitsch na afirmação de seu estudo de 1929: “A psicologia tradicional concebeu o sujeito psicológico como alocado em um mundo de estímulos objetivos” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 213). Segundo esta concepção, os atos de consciência não são concebidos apenas eventos como mundanos reais, isto é, espacial-temporais, mas são interpretados, sobretudo, segundo os princípios da física moderna – seguem, por exemplo, os princípios estritos da mecânica e da óptica. De fato, na psicologia clássica, não apenas os conceitos da psicologia são definidos por analogia à física, mas, também, os problemas psicológicos são formulados e devem ser resolvidos com referência à física (GURWITSCH, 1955/2009e; 1934/2009f). O “mundo” psicológico é concebido, assim, como um mundo dotado de propriedades físicas que existiriam em um plano separado de nossa relação subjetiva com as coisas e propriedades as quais seriam, ainda, exprimíveis exclusivamente em uma linguagem matemática. Não se trata, pois, do mundo da “atitude natural”, mas de um mundo de estrutura matemática, que se superpõe a ele<sup>74</sup>. Nesta orientação, o sujeito que percebe é concebido como um organismo mecânico que habita um universo físico (GURWITSCH, 1940/2009g). Ele deve ser “um sistema físico que é afetado

---

<sup>74</sup> Estas descrições estão em pleno acordo com as análises ulteriores de Husserl em *Crise* (HUSSERL, 1976b; 2012b).

por eventos físicos” (GURWITSCH, 1964/2010a, p. 157)<sup>75</sup>, conforme a definição dada por Helmholtz em seu “Manual de óptica fisiológica” (*Handbuch der physiologischen Optik*)<sup>76</sup> (apud GURWITSCH, 1964/2010a, p. 157). De acordo com esta visão, tais eventos físicos, chamados doravante de “estímulos”, teriam uma função determinante e unívoca sobre os órgãos receptivos locais. Os processos perceptivos, particularmente o surgimento da experiência de “dados dos sentidos”, seriam o resultado da influência desses eventos do meio circundante exclusivamente físico sobre partes específicas do organismo, a saber, os órgãos receptivos. Ainda de acordo com esta concepção, as ocorrências do organismo (fisiológicas) possuiriam a mesma natureza que os próprios processos externos (os estímulos) que deram origem a elas. Nisto tudo, consiste a concepção naturalística da consciência da psicologia tradicional.

No interior deste quadro interpretativo, surge a problemática particular a respeito da relação entre os estímulos e o resultado de sua ação, a saber, os processos fisiológicos e as experiências sensoriais concomitantes. Segundo Gurwitsch (1955/2009e), a primeira tentativa de estabelecer esta relação na história da psicologia moderna é a *hipótese de constância*<sup>77</sup>. Ao lado da concepção de mundo físico, a hipótese de constância foi aceita pelos psicólogos, sobretudo nos séculos XIX e XX, como um fundamento evidente por si mesmo e, dessa forma, ela guiou grande parte das pesquisas experimentais em psicologia e em psicofísica. Esta “hipótese” consiste na tese de que os dados sensoriais são “coordenados, elemento a elemento, de maneira estritamente unívoca, aos estímulos objetivos correspondentes” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 213). Particularmente, o que conta é a determinação exclusiva da estimulação local: “Sempre que a mesma área bem circunscrita de um órgão sensorial (p.ex., a retina) é estimulada pelo mesmo processo físico externo”, afirma Gurwitsch, “o mesmo dado sensorial não falha em aparecer” (GURWITSCH, 1955/2009e, p. 113). Tomemos um exemplo retirado da esfera da experiência visual (KATZ, 1967). Seja dada uma imagem retiniana local de formato oval. Segundo prescreve a hipótese de constância, deve corresponder a esta imagem retiniana uma impressão, uma representação, de mesma forma e proporção. Deve haver, pois, um paralelismo constante entre estímulo sensorial local e a impressão visual vivida (KATZ, 1967, p. 15). Em suma, a experiência visual funcionaria da mesma forma que uma câmera fotográfica. Assim como a cena efetiva é

---

<sup>75</sup> O trabalho aqui citado, “*The field of consciousness*”, foi publicado pela primeira vez em 1957 em francês com o título “*Théorie du champ de la conscience*”. A sua versão em língua inglesa foi publicada apenas em 1964. Em nossas remissões, citamos a tradução para a língua inglesa (GURWITSCH, 1964/2010a)

<sup>76</sup> HELMHOLTZ, H. v. *Handbuch der physiologischen Optik*. Leipzig: Leopold Voss, 1867, p. 584ff.

<sup>77</sup> Nós seguimos quase que inteiramente a apresentação de Gurwitsch. É possível citar, também, o texto de Koffka (1936/2009c, cap. III) a este respeito.

captada pela lente e registrada no filme, a nossa experiência visual consistiria no registro de imagens mentais que seriam captadas pela retina como idênticas aos estímulos externos. O único ou mais fundamental fator do qual dependeria a experiência perceptiva seria o registro da impressão sensorial, determinado pela estimulação (ou exposição, no caso da câmera). A tese da constância perceptiva define-se, precisamente, por esta correlação entre a estimulação e os dados sensoriais: “A mudança contínua na estimulação local é acompanhada pela mudança contínua nas sensações correspondentes” (GURWITSCH, 1955/2009e, p. 133). Esta é uma tese que se encontra, também, no “Manual” de Helmholtz<sup>78</sup> (*apud* GURWITSCH 1955/2009e, p. 113). A constância perceptiva representa, em suma, esta variação concomitante e proporcional entre estímulos e sensações.

Mas, não se observa sempre esta constância unívoca entre a estimulação e aquilo que é percebido. Os fenômenos de ilusão perceptiva constituem um exemplo cabal deste fato. Tome-se como exemplo a figura de E. Rubin (Figura 1), que é uma ilusão de tipo “figura-fundo”.

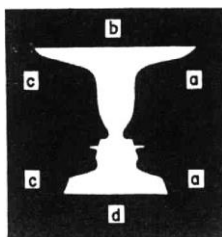


Figura 1. Figura de E. Rubin<sup>79</sup>.

Neste caso, o que se observa experimentalmente é que os estímulos permanecem constantes, mas que os dados sensoriais emergentes se modificam de uma forma ou de outra. Sobre a base da mesma figura objetiva, percebe-se ou um par de silhuetas ou um cálice. A experiência perceptiva que se esperaria ser produzida em correspondência unívoca à figura, de acordo com a teoria clássica, não ocorre. De acordo com a hipótese de constância, este fato indica uma “perturbação”, ou um “desvio”, da constância perceptiva normal (GURWITSCH, 1936/2009c). A explicação que segue a hipótese de constância atribui tal perturbação a fatores que não pertencem, propriamente, à esfera dos dados dos sentidos (GURWITSCH, 1936/2009c; 1955/2009e). Deve haver fatores agindo que estejam além dos meros dados dos sentidos, pois estes devem permanecer, todavia, em estrita correspondência com os estímulos objetivos, segundo prescreve a teoria. Estes fatores devem acrescentar algo às sensações

<sup>78</sup> HELMHOLTZ, H. v. *Handbuch der physiologischen Optik*. Leipzig: Leopold Voss, 1867, p. 569.

<sup>79</sup> Retirada de Gurwitsch (1936/2009c, p. 114).

puras, de modo a resultar daí uma percepção nova. Por conseguinte, aquilo que é diretamente experimentado não corresponde aos dados sensoriais autênticos e genuínos, isto é, em estado bruto, mas deve a sua aparição à atividade de processos que intervêm sobre tais dados. Esta explicação não vale apenas para as ilusões. Ela se estende a todo o domínio de fenômenos perceptivos que exigem conteúdos que extrapolam as sensações puras. Dentre estes outros fenômenos perceptivos, incluem-se, pois, “todos os tipos de formas de organização, articulação, estrutura, agrupamento, coerência interna, e assim por diante” (GURWITSCH, 1955/2009e, p. 113). Isso diz respeito, por exemplo, à percepção figural de uma “fileira de soldados”, de uma “coluna de árvores”, de configurações geométricas, de melodias etc.

As primeiras teorias a lidarem com estes fenômenos de estruturação perceptiva foram as já citadas teorias de Ehrenfels (1890/1988) e de Husserl (1891/1972a), sobre, respectivamente, as “qualidades de forma” (*Gestaltqualitäten*) e os “momentos figurais” (*figurale Momente*). Segundo Gurwitsch (1936/2009c), no entanto, o seu tratamento da questão permaneceu no nível descritivo, ao passo que era exigido um tratamento psicológico, funcional, da questão no interior do quadro epistêmico da psicologia da época. Nesta linha, desenvolveu-se a teoria de Vittorio Benussi, membro e proponente da Escola de Graz de psicologia experimental<sup>80</sup>. Segundo tal autor, as ilusões e quaisquer outros fenômenos perceptivos que exibem conteúdos que extrapolam as sensações puras são produções destes fatores extrassensoriais. O fundamento de sua compreensão é a *hipótese de constância*. Certamente, caso se conceba que os dados dos sentidos dependem e são causados inteiramente por estímulos físicos, não há estímulos discretos e bem determinados que possam corresponder à percepção de melodias, à relação de diferença, às percepções figurais, a determinados agrupamentos etc. Tudo isto “constitui um enriquecimento da percepção que não possui estímulo adicional que corresponda a ela” (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 10). Benussi o interpretou como um fato que fala a favor de sua teoria, pois, se não pode haver correspondência unívoca entre a sensação e a estimulação, então aquilo que é percebido deve ter sido *produzido por um fator de ordem diferente da mera sensibilidade* (GURWITSCH, 1964/2010a, p. 88).

De acordo com o ponto de vista de Benussi, apenas uma *teoria genética* seria capaz de explicar a diferença entre os dados sensoriais elementares e o fenômeno perceptual de ordem superior. A tese principal da teoria de Benussi é a de que o processo perceptivo é composto por dois fatores principais: de um lado, as *sensações* e, de outro, a *percepção* (GURWITSCH,

---

<sup>80</sup> Ver Gurwitsch (1936/2009c, §II; 1964/2010a, cap. III, §2). O desenvolvimento de nosso texto segue quase que inteiramente as análises de Gurwitsch (1936/2009c).

1936/2009c; 1964/2010a). As sensações, ou os dados “genuínos” dos sentidos, são compreendidos como sendo *inteiramente dependentes da estimulação local*. Eles correspondem, meramente, a uma “matéria-prima” desprovida de organização e de sentido. O ato perceptivo, por sua vez, corresponderia a um *processo extrassensorial* que interviria sobre este estofa sensível, “interpretando-o”, dando a ele organização, agrupamento, articulação, estrutura etc. É necessário admitir, segundo ele, que há uma fonte de “representações” que deve ser adicionada aos meros dados dos sentidos, tornando-os organizados, e que esta fonte é “independente das excitações neurais nos órgãos sensoriais e é, então, também independente dos estímulos” (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 11). As propriedades figurais do fenômeno perceptivo seriam todas dependentes dessa fonte. Esta fonte foi, aliás, designada como “produção” (*Produktion*) por R. Ameseder<sup>81</sup> (*apud* GURWITSCH, 1936/2009c, p. 11) e como “representações de proveniência extrassensorial” (*Vorstellungen aussersinnlicher Provenienz*) por Benussi (*apud* GURWITSCH, 1936/2009c, p. 11)<sup>82</sup>. É esta atividade produtiva e organizadora que explica o fato de que há possibilidades múltiplas de organização ou de agrupamento das mesmas sensações. Já que elas não dependem da estimulação, elas devem depender da *liberdade do sujeito* (GURWITSCH, 1964/2010a, p. 65). Para os autores da Escola de Graz, esse fator de ordem superior, que serve para explicar os fatos para os quais os fatores conhecidos da sensibilidade ordinária deixam sem explicação, deve ser interpretado, de fato, como um *fator psicológico*, isto é, como não-sensorial (GURWITSCH, 1936/2009c). A função de ordem superior deve ser, pois, uma “atividade intelectual”, responsável por agrupar as partes de um fenômeno em um todo organizado, requerendo, desta forma, o *esforço* por parte do sujeito e determinado *período de tempo* para ser realizada<sup>83</sup> (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 12). É este fator subjetivo que faz aparecer, no caso das ilusões perceptivas, uma figura ou outra. Perceber a figura clara de um cálice contra um fundo escuro ou como um par de rostos contra um fundo claro na Figura 1 depende, então, inteiramente desta função subjetiva. Aliás, é este caráter equívoco das ilusões que constitui, para Benussi, a marca distintiva das totalidades organizadas (*Gestalten*), por oposição às meras sensações isoladas (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 14). Ele infere a produtividade do sujeito a partir destes fenômenos “equívocos”.

---

<sup>81</sup> AMESEDER, R. Über Vorstellungsproduktion. In: MEINONG, A. (Ed.). *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. Leipzig, 1904, p. 488.

<sup>82</sup> Para uma análise mais minuciosa da teoria da produção, veja-se Gurwitsch (1964/2010a, cap. III, §2).

<sup>83</sup> De fato, estas duas propriedades são intrínsecas a toda e qualquer “atividade” no sentido real e psicológico. Como vimos no primeiro capítulo, a intencionalidade não possui estas propriedades.

Contrariamente à liberdade do sujeito, as sensações puras continuam sempre as mesmas, desde que os próprios estímulos objetivos não sejam alterados. De acordo com a teoria de Benussi, mesmo na variação de uma aparência a outra, como no caso da percepção da Figura 1, as sensações elementares devem permanecer inalteradas, seguindo-se rigorosamente o princípio da hipótese de constância. As *condições objetivas do estímulo* colaboram com a percepção de ilusões apenas na medida em que contribuem para a realização da uma ou de outra maneira de perceber (GURWITSCH, 1936/2009c). O determinante mais fundamental das ilusões e de sua extensão é o fator subjetivo. Tome-se, ainda, a ilusão de Müller-Lyer (Figura 2).

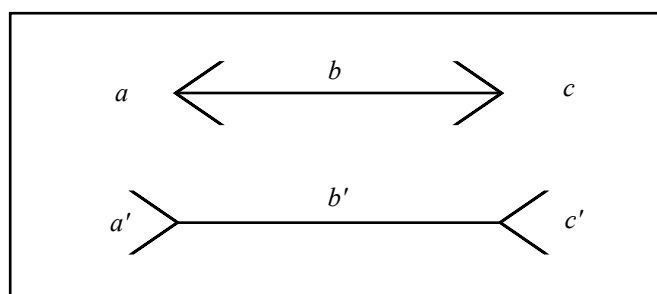


Figura 2. Ilusão de Müller-Lyer<sup>84</sup>.

Tomado de maneira imediata, o conjunto das duas figuras ( $a-b-c$  e  $a'-b'-c'$ ) apresenta a percepção de uma figura aparentemente menor do que outra. A figura  $a-b-c$  é percebida como *menor do que* a figura  $a'-b'-c'$ , ou, inversamente, a figura  $a'-b'-c'$  é percebida como *maior do que* a figura  $a-b-c$ <sup>85</sup>. No entanto, todos os elementos das duas figuras estão dispostos na mesma proporção e possuem o mesmo comprimento: a linha  $b$  é “idêntica” à linha  $b'$ , os ângulos de  $a$  e  $c$  são “idênticos” aos de  $a'$  e  $c'$ , e assim por diante. Mas, a configuração global na qual estão dispostos estes elementos é distinta em cada caso, de modo que uma ilusão se produz. De acordo com a teoria da produção, o efeito de ilusão depende, sobretudo, da atitude que é adotada pelo sujeito da percepção. Se a percepção da figura é a de uma totalidade organizada (*Gestalt*), a ilusão aumenta. Se, pelo contrário, as suas linhas são percebidas como elementos independentes, o efeito da ilusão diminui (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 17). O

<sup>84</sup> Figura também citada por Katz (1967, p. 35) e Ash (1998, p. 94).

<sup>85</sup> Em nossa apresentação, deixamos de lado quaisquer problemas relativos à ordem categorial. Expressões como “maior que” e “menor que” transcendem a esfera da percepção imediata e remetem a uma esfera de relações mais complexas, chamadas de “categoriais” (fundadas sobre a linguagem). Segundo Gurwitsch (1936/2009c), a Psicologia da Gestalt da Escola de Berlim não pôde lidar de maneira adequada com os problemas relativos a esta esfera por conta da diferença de qualidade entre ela e a esfera puramente perceptiva. No entanto, as pesquisas de Gelb e de Goldstein constituem o caso e a oportunidade para o avanço da compreensão das relações categoriais (GURWITSCH, 1936/2009c, §V, pp. 53 e ss.).

efeito ilusório resultaria, então, da adoção, por parte do sujeito, de uma “atitude sintética”, ou “gestáltica”, de modo que a percepção que ele tem é a de uma totalidade organizada, de proveniência extrassensorial, e não a de uma multiplicidade de linhas isoladas. A adoção de uma atitude contrária, “analítica”<sup>86</sup>, pode contribuir, inversamente, para a diminuição de tal efeito, visto que ela “destacaria” da figura total os seus elementos constituintes e revelaria as suas propriedades “reais” (no caso da ilusão de Müller-Lyer, revelaria a identidade de tamanho e de proporção entre os elementos das duas figuras). Segundo a teoria de Benussi, uma modificação no direcionamento da atenção do sujeito perante o objeto seria suficiente para produzir a percepção ou de uma “figura total” ou de uma de suas partes ou de um de seus momentos tomados isoladamente (ANTONELLI, 1994). Os estímulos podem apenas sugerir que atitude o sujeito deve adotar, se sintética ou analítica (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 17). Por conseguinte, de acordo com esta teoria, é lógico afirmar que é possível obter os mesmos resultados que são obtidos com a modificação da figura meramente com base na mera variação de atitude (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 17). E, sobre esta base, ademais, é possível distinguir dois tipos de ilusão, as que podem ser influenciadas por fatores de ordem superior e as que não podem (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 17). Isto tudo é considerado por Benussi como uma prova da liberdade que é própria ao ato produtivo que intervém sobre o estofó material para conferir-lhe uma ordem.

De fato, na teoria de Benussi, aquilo que é percebido tal como é percebido – o “percepto” – se apresenta como um produto acabado constituído por dois fatores, um de origem externa, objetivo, e outro de origem interna, subjetivo. Em decorrência desta dualidade de fatores, o próprio percepto deve ser, também, composto por dois estratos diferentes (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 20). Ele não possui, assim, nem homogeneidade, nem uniformidade, apesar de a experiência imediata ou cotidiana me fornecer sempre um produto complexo. Por exemplo, ao perceber uma figura geométrica, não percebo as linhas e seus ângulos e, depois, percebo um fator interveniente que lhe dota de profundidade. Eu não tenho consciência da ação deste fator de ordem superior, tampouco dos dados sensoriais “genuínos”, elementares. A fim de comprovar-se a teoria, exige-se, portanto, o estudo de

---

<sup>86</sup> Benussi utilizou, também, os termos “Reação-A” (*A-Reaktion*) e “Reação-G” (*G-Reaktion*) para nomear, respectivamente, a atitude analítica e a atitude sintética. Cf. Antonelli (1994, p. 61): “Die analytische Einstellung (*A-Reaktion*) zeichnet sich dadurch aus, dass die Elemente, aus denen die Figur besteht, isoliert bzw. Unabhängig voneinander betrachtet werden: Z.B. werden die Questrische der Zöllnerschen Figur unabhängig von den Vertikalen, die Winkelfiguren der Müller-Lyerschen Figur unabhängig von der Horizontalen aufgefasst. Die synthetische oder “gestaltuchende” Haltung (*G-Reaktion*) besteht darin, all diese Elemente als Teile oder Momente einer einheitlichen Figur – eines Ganzen – aufzufassen. Je stärker sich die Aufmerksamkeit auf die Momente sinnlicher Herkunft konzentriert, desto weniger zeigt sich die Wirkung – die aussersinnliche Provenienz – des Ganzen.”

casos privilegiados onde estejam em funcionamento apenas as sensações puras (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 21), a partir dos quais é possível isolar cada fator agindo na percepção e determinar a sua natureza específica. De acordo com os preceitos da teoria, tais casos corresponderiam à experiência perceptiva mais elementar, visto que tudo o que está em ação na percepção privilegiada deve estar em ação também em todos os outros casos de percepção mais complexa. Somente por meio do esclarecimento do processo mais básico é que os processos mais complexos se tornariam, também, compreensíveis. Haveria, por assim dizer, um “estofa” comum aos dois casos, mas que estaria, no caso privilegiado, *diretamente acessível à observação* e, no caso não-privilegiado, presente “de forma impercebida” (*non-noticed form*)<sup>87</sup> (GURWITSCH, 1955/2009e, p. 114). No caso da ilusão acima ilustrada (Figura 2), as linhas e os ângulos tomados isoladamente, que corresponderiam aos elementos independentes, estariam presentes mesmo nos casos não-privilegiados. Ou seja, as linhas e os ângulos de mesmo tamanho e proporção estariam presentes mesmo na percepção de duas figuras que aparentam ter tamanhos distintos, ainda que de maneira impercebida e não ao mesmo tempo em que as figuras totais. Por isso, apoiada sobre a hipótese de constância, a teoria clássica deve admitir que haja tanto “dados impercebidos” (*unnoticed data*) (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 20) quanto este fator que também não me é dado de maneira imediata, apesar de estar em pleno funcionamento em cada percepção complexa. Por conseguinte, seguindo-se rigorosamente a hipótese de constância, deve haver fatos psíquicos que me são *inconscientes*. Witasek<sup>88</sup> (*apud* GURWITSCH, 1964/2010a), por exemplo, chega a afirmar que o processo de produção está inteiramente alocado *no* inconsciente.

O método para o estudo de tais casos repousa sobre a tese da liberdade do sujeito em modificar a sua atitude ou disposição, convertendo todo caso não-privilegiado em um caso privilegiado. Isto tornaria acessível à observação direta tudo aquilo que não estava de início acessível como tal (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 21). Por exemplo, na ilusão de Müller-Lyer (Figura 2), o sujeito seria capaz de acessar as linhas e os ângulos de mesma proporção e de mesmo tamanho que estariam contidas na ilusão e que dariam ensejo a ela. A análise da percepção se basearia, então, nesta mudança de atitude por parte do sujeito. Segundo este preceito, é possível acessar os puros dados dos sentidos por meio de *técnicas apropriadas*

<sup>87</sup> O termo “impercebido” é adotado, aqui, para a tradução da expressão, em língua inglesa, “*unnoticed*”. No sentido aqui empregado, “impercebido” é o contrário de “notado” (*noticed*). Ambos participam do processo perceptivo, porém, ao passo que o “notado” é aquilo que é percebido de maneira consciente, atenta, o “impercebido” é aquilo que não está imediatamente disponível à consciência direta, atenta, mas que está, por assim dizer, “fora dela”. De acordo com a teoria clássica, como ficará claro ao longo do texto, os dados impercebidos compõem o próprio dado percebido – isto é, “notado” – como sua “substância”. O conceito de “dados impercebidos” é fundamental na crítica de Gurwitsch a tal teoria.

<sup>88</sup> WITASEK, S. *Grundlinien der Psychologie*. Leipzig, 1908, p. 239.

(GURWITSCH, 1955/2009e, p. 114). Tais técnicas permitiram a *inibição da ação dos fatores organizadores de ordem superior* e, com isso, tornariam possível a *experiência direta* dos dados sensoriais autênticos e genuínos. No caso, precisamente, a atitude analítica barraria ou inibiria a ação do fator interveniente e restringiria a experiência aos casos de percepção em que apenas a sensibilidade desempenha um papel. Por exemplo, diante de uma figura geométrica que, desenhada em um papel plano, me aparece com profundidade, eu poderia focar a minha atenção sobre uma ou duas linhas, destacando-as e isolando-as do restante da figura. Agindo assim, eu teria acesso àqueles dados sensoriais que compõem a “matéria-prima” do percepto, mas que estavam ocultos por trás da forma pronta e acabada e que me estavam disponíveis apenas sob a forma de “dados impercebidos”, isto é, externos à própria aparição. Neste caso, por conta da inibição, não haveria atividade produtora que viesse unir ou agrupar as sensações puras. “Nessa atitude”, afirma Gurwitsch (1936/2009c, p. 18), “as sensações estão acessíveis em seu estado original, por assim dizer, tal como são fornecidas pela sensibilidade pura”. Por conta da correspondência unívoca entre a sensação e a situação objetiva, não haveria, neste nível, qualquer “inadequação”: *as sensações e os estímulos estariam sempre em conformidade*. Na atitude analítica, de fato, apenas são dadas aquelas aparências que são esperadas em vista dos estímulos atuais. Em última instância, a experiência da atitude analítica corresponde à realidade “objetiva”, a realidade “em si mesma”, visto que não há equivocidade ou engano. É preciso admitir, então, que as “sensações impercebidas” representam as propriedades “verdadeiras” da coisa. Assim, a cor, a forma e o tamanho de um objeto representado devem corresponder, em última instância, à cor, à forma e ao tamanho “natural e objetivo” da coisa, tal como estes são dados à imagem retiniana. Na experiência imediata, certamente, estas propriedades não são dadas; elas são “impercebidas”. Mas, os procedimentos e as condições artificiais de laboratório podem dar acesso a elas. De certo modo, elas já estariam presentes no objeto original e ainda não analisado, mas na forma de *sensações impercebidas (unnoticed sensations)* (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 21).

Por meio da atitude analítica, ter-se-ia, portanto, acesso aos dados que correspondem às propriedades “reais” do percepto. Para Benussi, estes dados estariam contidos no percepto e permaneceriam como idênticos mesmo após a ação da atividade produtiva e organizadora, de modo que, a qualquer momento, por meio de um esforço, eu poderia acessá-los como tais. Mesmo que a experiência imediata não possa revelar este conteúdo dual, deve-se assumir que tal conteúdo esteja efetivamente presente, ainda que de forma impercebida (*unnoticed form*) (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 21). Segundo ele, a fim de tornar acessível tal conteúdo, a

atitude analítica poderia ser evocada com respeito a *toda e qualquer percepção*, mesmo com respeito àquelas que, em nossa vida cotidiana, aparecem como formas estáveis, coerentes e fechadas, e, por isso, de difícil decomposição. De um caso a outro, a única mudança seria a *quantidade de esforço* necessária para obter o acesso empírico ao estofado sensível. Por exemplo, digamos que eu tenha diante de mim uma caixa de presente que me aparece como uma forma coerente e fechada. É até mesmo difícil de suspeitar que ela seja composta de elementos mais simples que correspondem ao que estimula os cones e bastonetes de meus olhos. De acordo com a teoria de Benussi, no entanto, com uma determinada quantidade de esforço, eu posso destacar dela uma massa de pontos coloridos e de linhas conectadas (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 18), o que corresponde às suas propriedades “reais e verdadeiras”. Isso leva Benussi à conclusão de que *toda forma é, na verdade, equívoca*, visto que ela pode ser percebida ou de maneira “espontânea”, isto é, como forma organizada, ou de maneira analítica, isto é, como uma multiplicidade de dados sensoriais elementares e desconexos, porém correspondentes à coisa física. Com isso, aliás, a teoria da produção leva a admitir que, mesmo no domínio da pesquisa psicológica, *há uma clara distinção entre o objeto que aparece e a coisa tal como ela é em si mesma*.

### 3.2. *A derrogação da hipótese de constância*

Certamente, a hipótese de constância desempenhou um importante papel heurístico para a pesquisa experimental em psicologia até o século XX. Ela substanciou o desenho de muitos experimentos e uma série de interpretações teóricas sobre os fenômenos perceptivos (GURWITSCH, 1936/2009c). De fato, ela foi admitida, por muito tempo, como uma tese autoevidente e que não necessitaria de maiores comprovações ou justificações (GURWITSCH, 1929/2009a; 1955/2009e). No entanto, algumas insuficiências e contradições começaram a ser notadas por alguns pesquisadores. Ao tentar justificar a hipótese de constância, Stumpf (1890, *apud* GURWITSCH, 1936/2009c, p. 22)<sup>89</sup> decidiu abandoná-la e estabeleceu uma lei mais simples para explicar as modificações das sensações que ocorrem por conta de sua coexistência com outras sensações. Hering havia desenvolvido uma teoria sobre o contraste simultâneo que não apelava a fatores de ordem superior para sua explicação, contrariamente a Helmholtz (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 22). E, por fim, em 1913,

---

<sup>89</sup> Gurwitsch (1936/2009c) cita as seguintes passagens: do tomo I, as pp. 11-12, 20-21, 31,35; e do tomo II, as pp. 9-12.

Köhler<sup>90</sup> (*apud* GURWITSCH, 1936/2009c, p. 22) teria escrito uma crítica na qual interrogaria o papel da referida hipótese para os estudos psicológicos sobre a percepção. É, sobretudo, com base em tal crítica que Gurwitsch desenvolve a sua própria interpretação a respeito do significado epistemológico da Psicologia da Gestalt para o estudo fenomenológico do fenômeno perceptivo.

Vejam os quais os principais *problemas* que Gurwitsch sublinha na hipótese de constância. Em conjunto, busquemos sistematizar algumas das consequências epistemológicas, ao mesmo tempo importantes para a psicologia e para a fenomenologia, que o autor tira da *derrogação* desta tese.

(a) *A hipótese de constância possui um caráter teórico-explicativo e implica conceitos funcionais ‘ad hoc’.* Primeiramente, constatou-se que a hipótese de constância seria inverificável. A confirmação experimental direta ou indireta era inconclusiva, justamente porque a hipótese de constância teria fundamentado a própria interpretação dos achados experimentais<sup>91</sup>. A hipótese de constância foi, de fato, utilizada para explicar determinados fenômenos psíquicos com base em uma interpretação prévia sobre a natureza destes mesmos fenômenos. Desta forma, a própria observação já estava guiada por uma interpretação prévia. Mais relevante para esta interpretação era a suposição de que haveria “dados impercebidos” (*unnoticed data*) (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 22). Qualquer contradição com a experiência imediata poderia ser suprida com base nesta suposição. Todavia, estas sensações impercebidas estariam além do controle experimental e, além disso, nenhuma observação direta poderia validá-las ou invalidá-las. Por isto, era preciso ir além da experiência intuitiva e imediata para poder afirmar a diferença de origem do que é dado em cada caso, se é puramente sensorial ou se é extrassensorial. Como o processo extrassensorial não é, então, acessível à experiência imediata e, por conseguinte, à descrição pura, fica claro que ele foi assumido pelos psicólogos da Escola de Graz por *razões puramente teóricas* (GURWITSCH, 1964/2010a, p. 87). Deste ponto de vista, o conceito de “produção” só é válido no interior de um sistema teórico a considerar o seu valor explicativo, mas não é válido como descrição da experiência imediata. Igualmente, as sensações impercebidas consistem em construções teóricas sobre as quais repousa toda e qualquer observação que segue a hipótese de constância. Ainda assim, elas eram requeridas a fim de manter-se a validade e a coerência das teorias clássicas. Aceitando-se a hipótese de constância como evidente, seria impossível

---

<sup>90</sup> KÖHLER, W. Über unbemerkte Empfindungen und Urteilstauschungen, *Zeitschrift für Psychologie*, LXVI, 1913.

<sup>91</sup> Veja-se, também, Koffka (1936).

desenvolver teorias alternativas e, por conseguinte, seria inexistente a escolha entre teorias rivais. O conceito de “produção” e outros conceitos a ele conexos são, exclusivamente, conceitos funcionais, teórico-explicativos, e não conceitos descritivos. Ainda mais, são conceitos introduzidos a fim de salvar a teoria (*ad hoc*).

A revogação da hipótese de constância significa, neste sentido, evitar o recurso a estas entidades teóricas (a “produção” e as “sensações impercebidas”) que estariam além do que é “dado” tal como é dado na experiência imediata e que, portanto, constituiriam parte de uma realidade exterior à consciência. Deste ponto de vista, a consciência não é compreendida a partir de uma interpretação prévia sobre a correlação entre o que é “dado” e os estímulos objetivos (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 213). Todos os dados fenomenais são, por conseguinte, admitidos a partir do registro puramente descritivo e, por isso, valem independentemente de toda e qualquer construção teórica (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 113). Já no ensaio de 1929 Gurwitsch (1929) compreende este princípio metodológico como o procedimento fundamental e original da Psicologia da Gestalt. A este respeito, o autor afirma:

Se nós abandonarmos a hipótese de constância e tomarmos o que é dado à consciência justamente tal como ele se apresenta em sua natureza fenomenal, afora – pelo menos no início – de toda interpretação teórica, nós prescindimos de orientar os dados de consciência *antecipadamente* pelos estímulos objetivos e nós acolhemos a sua natureza descritiva em seu próprio direito independentemente de todas as construções teóricas (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 213).

É por este princípio que a Psicologia da Gestalt pode ser aproximada da fenomenologia husserliana. Com ele, a investigação fica restrita, em termos metodológicos e epistemológicos, ao *dado psicológico no registro da descrição pura*, isto é, àquilo que é dado tal como é dado no ato de consciência que está sob investigação (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 213). Aquilo que deve ser tomado como “dado” não pode mais se referir às estimulações nem mesmo a qualquer realidade extrassensorial. O “dado” deve consistir naquilo que “aparece” em determinada percepção, isto é, o “percepto”, tal como ele aparece. Trata-se de tomar o fenômeno por seu valor imediato (*at face value*) (GURWITSCH, 1955/2009e, p. 116), quer dizer, através do ato de consciência pelo qual ele se apresenta e apenas através deste mesmo ato. Após a rejeição da hipótese de constância, o fenômeno psicológico corresponde ao “*noema perceptual*” (GURWITSCH, 1955/2009e, p. 116)<sup>92</sup>. É este o objeto que, pela descrição e pela análise, deve ter os seus componentes e constituintes distinguidos e

---

<sup>92</sup> “[...] o percepto, tal como ele é concebido após a hipótese de constância ter sido eliminada, prova ser o que é chamado de *perceptum qua perceptum*, o *noema perceptual* ou o *fenômeno perceptual*” (1955/2009e, p. 116).

discriminados uns dos outros (GURWITSCH, 1955/2009e, p. 115). Isto significa que estes componentes e constituintes não são explicados ou classificados a partir de sua origem, como na teoria genética dos fenômenos figurais. Antes, eles devem ser descritos e analisados em um mesmo registro.

Esse princípio implica, aliás, que os conceitos utilizados para o estudo da percepção devem ser descritivos antes do que explicativos. A conclusão *metodológica* que deriva disso é que os *conceitos descritivos*, que explicitam o que é efetivamente observado na experiência imediata, devem ser os primeiros e mais fundamentais a serem estabelecidos no domínio da investigação dos fenômenos psicológicos, ao passo que as conclusões funcionais, psicológicas ou fisiológicas, devem derivar destes conceitos (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 25). Os conceitos funcionais se estendem para além dos dados intuitivamente observados, que são as ferramentas necessárias para toda e qualquer explicação teórica (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 25). Por conseguinte, todas as consequências e predições teóricas devem poder ser verificadas na observação direta e devem ser dela derivadas. Por outro lado, as consequências deduzidas da teoria podem testar ou confirmar os próprios conceitos descritivos. Os conceitos descritivos da Psicologia da Gestalt, por exemplo, acarretam conceitos funcionais tais como a “*lei da boa forma*” (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 29).

(b) *A hipótese de constância implica um estrato privilegiado do percepto.* A teoria de Benussi supõe que o percepto seja constituído de dois estratos diferentes. Mas, se ouço uma melodia ou se percebo uma configuração geométrica, por exemplo, eu não estou ciente de qualquer processo extrassensorial ou mesmo de que o percepto seja composto por dois estratos diferentes. Pelo contrário, percebo-o como algo homogêneo e que diz respeito inteiramente à sensibilidade (GURWITSCH, 1964/2010a, p. 87). A teoria de Benussi necessita ir além da experiência intuitiva e imediata para poder afirmar a diferença de origem do que é dado em cada caso, quer dizer, para determinar se este algo é puramente sensorial ou se é extrassensorial. Além disso, se a distinção entre uma percepção privilegiada e uma não-privilegiada é aceita, então algumas propriedades do fenômeno perceptivo complexo não poderiam ser consideradas todas como “genuínas”. Este seria o caso para todas aquelas propriedades de grupos e de todos organizados, estruturados e articulados, que são encontradas no conteúdo efetivo e concreto do percepto. Mas, como esta distinção é fruto de uma abstração daquilo que é dado imediatamente à percepção, não se pode aceitá-la como uma descrição fiel do processo perceptivo. A hipótese de constância é, por isto, um excesso na descrição pura da experiência imediata. Seguindo-se a orientação descritiva da Psicologia da Gestalt, não pode haver privilégio deste estrato abstrato. Pelo contrário, o dado fenomenal

deve ser tomado tal como ele é dado e todas as suas propriedades devem ser “reconhecidas como dados e fatos da experiência sensorial genuína” (GURWITSCH, 1955/2009e, p. 115). Visto que não pode haver nivelamento a este respeito, elas devem ser tratadas “em pé de igualdade”.

(c) *A hipótese de constância implica uma distinção entre realidade e aparência* com base no caráter substancial dos dados dos sentidos. Como vimos anteriormente, de acordo com tal hipótese, as sensações puras se mantêm constantes *em estrita correspondência aos estímulos objetivos* (por exemplo, em acordo estrito com as variações de luminosidade que atingem os cones e os bastonetes de meus olhos). Este estofo sensível está em plena concordância com a realidade, de modo tal que aquilo que é acessado pela atitude analítica é compreendido, inclusive, como apresentando *as propriedades da própria coisa real*. No caso das ilusões, a variação de uma percepção a outra – por exemplo, entre ver um cálice e ver dois rostos na figura de E. Rubin (Figura 1) – seria devida inteiramente a fatores internos, ou, mais particularmente, a fatores de ordem extrassensorial, que agiriam sobre o estofo sensível. Supunha-se, assim, que as ilusões poderiam ser dissipadas por meio de uma modificação de atitude por parte do observador (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 24). Por meio de um procedimento semelhante, aliás, poder-se-ia ter acesso a *uma percepção privilegiada que corresponderia estritamente às sensações puras e que estaria contida naquela percepção de segundo grau*, mas de maneira “impercebida”. A “realidade” pertenceria apenas a esta percepção privilegiada e seria radicalmente distinta daquilo que aparece para o sujeito, visto que não envolveria a atividade do fator produtivo superveniente. Deste ponto de vista, as constantes da pesquisa empírica repousam inteiramente em um *substrato elementar* que depende exclusivamente dos estímulos objetivos (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 24). Basta desnudá-lo por meio de técnicas adequadas. Do ponto de vista objetivo, não há, portanto, alteração alguma.

(d) Diretamente conectado a este ponto, está o fato de que *a hipótese de constância implica que a mudança na maneira de perceber não acarreta uma mudança no próprio dado objetivo*. Ora, ao assumir-se que o dado objetivo consiste no estofo sensível que está em concordância estrita com a estimulação objetiva, toda variação na percepção tem seu peso no próprio sujeito da percepção. O dado objetivo é, em si mesmo, invariável. Esta é uma consequência da tese anterior, visto que, no interior da própria investigação psicológica, faz-se uma distinção entre o que é real e o que é aparente e, assim, supõe-se que *todas as variações residem do lado da aparência*. Com isso, supõe-se, de modo auxiliar, que o isolamento abstrativo de um objeto – isto é, toda percepção resultante da atitude analítica –

não o altera em nada, visto que o seu “ser real” continua a consistir na correspondência unívoca entre as sensações elementares e a estimulação local (Cf. GURWITSCH, 1936/2009c, p. 27). Nesta linha, Koffka<sup>93</sup> (*apud* GURWITSCH, 1936/2009c, p. 32) questionou se a percepção das linhas de um quadrado anteriormente ao fato de o sujeito ser indagado sobre as relações de igualdade e desigualdade quanto a seu tamanho poderia conter as mesmas relações que são percebidas depois dessa indagação. Supor que as relações de igualdade, por exemplo, já estejam contidas no primeiro percepto de maneira impercebida é inadmissível. Mas, o fato de que, no primeiro percepto, as linhas não sejam percebidas como de igual tamanho não implica que elas sejam de tamanho desigual. Este raciocínio lógico não se aplica, aqui, de maneira tão simples. Certamente, as linhas seriam de tamanho diferente em uma forma retangular ou trapezóide, por exemplo. No entanto, no caso do quadrado, inferir a desigualdade do tamanho das linhas pela ausência de igualdade da percepção é, na verdade, ilógico. Do ponto de vista da coisa real, as linhas permanecem do mesmo tamanho entre o primeiro e o segundo percepto. Elas permanecem idênticas apesar de toda variação de aparência que elas possam sofrer. Contudo, de um ponto de vista puramente fenomenológico, elas devem ser consideradas tal como elas se ofertam imediatamente à consciência, quer dizer, da perspectiva de uma alteração efetiva entre o primeiro percepto e o segundo. Deste ponto de vista, nenhuma propriedade que não se apresente com o fenômeno no momento de sua aparição, na observação direta e imediata, deve ser afirmada, tampouco há algo a ser procurado por trás do fenômeno. Ater-se ao próprio fenômeno acarreta, então, não aplicar a ele qualquer categoria que pertença ao domínio da “coisa real” (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 32). O domínio da investigação fenomênica não pode incluir “coisas”, “estados de coisa”, “eventos tomados pura e simplesmente”, tampouco “objetos no sentido de entidades transcendententes” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 213). No domínio fenomênico, a noção de “dado objetivo” sofre, pois, uma alteração. Ele deixa de corresponder à esfera da “realidade objetiva”, da coisa física real, e passa a corresponder, puramente, à esfera noemática<sup>94</sup>. No lugar da “coisa tal como ela realmente é”, a investigação se volta inteiramente ao àquilo que é dado tal como é dado na experiência imediata (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 213). Aliás, esta linha divisória deve ser bem demarcada e, a fim de não se imiscuírem dois níveis distintos de experiência, deve-se optar apenas por um dos lados.

---

<sup>93</sup> KOFFKA, K. Psychologie. In: DESSOIR, M. (Ed.). *Lehrbuch der Philosophie*. Berlin, 1925, II, pp. 528-34.

<sup>94</sup> “Precisamente, pelo abandono da hipótese de constância, a esfera do noemático se torna acessível para a psicologia, e a psicologia lida apenas com esta esfera noemática” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 214).

(e) *A hipótese de constância implica o dualismo entre sensação e percepção.*

Como mencionamos a respeito da teoria de Benussi, a hipótese de constância acarreta um dualismo entre as *sensações puras* e o *ato perceptivo (de natureza intelectual)*. Segundo tal teoria, o processo perceptivo consistiria em, por um lado, puras sensações como multiplicidades desconexas e amorfas e, por outro lado, em funções psicológicas intervenientes que dariam a elas uma ordem (estrutura, organização, articulação, relação etc.). Por conseguinte, o próprio percepto deveria ser composto por dois estratos de níveis distintos, um dos quais é constante e deve estar em correspondência estrita com os estímulos e o outro é um fator superveniente que confere ao estofa sensível uma ordem. Em acordo com a teoria de Benussi, Meinong<sup>95</sup> (*apud* GURWITSCH, 1964/2010a, p. 58) propôs, ainda, que objetos tais como as “qualidades de forma”, além de terem uma natureza dual, possuiriam uma relação peculiar com os dados sensoriais. Tais objetos não seriam pensáveis sem os dados sensoriais como seus elementos componentes e mais básicos. A relação de dependência entre os objetos superiores, que ele chamou de “relações” e de “complexos”, e os inferiores seria, pois, uma relação de fundação: os objetos superiores seriam “fundados” pelos mais elementares e, por isso, seriam chamados de “*superiora*”, ao passo que os dados sensoriais subjacentes seriam “fundantes” e, por isso, seriam chamados pelo autor de “*inferiora*” (GURWITSCH, 1964/2010a, p. 59). Embora sejam diferentes da teoria da produção em determinados aspectos<sup>96</sup>, as teorias de Ehrenfels (1890/1988) e de Husserl (1891/1972a) concordam com a teoria de Meinong e de Benussi a este respeito (GURWITSCH, 1936/2009c; 1964/2010a, §1). Concordam na medida em que, para Ehrenfels e Husserl, as “qualidades de forma” e os “momentos figurais” consistiriam em um objeto novo, mais rico, adicionado à mera experiência sensorial e que possuiria um estatuto diferenciado com relação aos dados dos sentidos ordinários. Assim como para Meinong, também para Husserl e Ehrenfels haveria uma relação especial de dependência entre os fatores figurais e os dados dos sentidos. Segundo as suas teorias, a mera ocorrência dos dados dos sentidos adequados seria suficiente para fazer surgir um fenômeno figural. Ainda assim, no entanto, os fatores superiores de

---

<sup>95</sup> MEINONG, A. Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, vol. 2, 1891; MEINONG, A. Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, vol. 21, 1899.

<sup>96</sup> São dois os principais pontos de divergência. Primeiro, as teorias de Husserl e de Ehrenfels são predominantemente descritivas, ao passo que a teoria de Benussi é eminentemente genética. Segundo, embora aceitem a ação de um fator superveniente, Husserl e Ehrenfels não o interpretam como um fator de origem “extrassensorial”. Diferentemente de Benussi, eles interpretam a estrutura do dado fenomenológico como “homogênea” (GURWITSCH, 1964/2010a, p. 86). As “qualidades de forma” e os “momentos figurais” seriam, por isso, “propriedades genuinamente sensoriais apresentadas por grupamentos perceptuais” (GURWITSCH, 1964/2010a, p. 85).

organização teriam certa independência (GURWITSCH, 1964/2010a, p. 85), porque são concebidos como não afetando e não qualificando os dados dos sentidos originários. Os dados dos sentidos preservariam, portanto, a sua identidade mesmo na presença de fatores de organização. Como resultado desta interpretação, a estrutura do fenômeno figural corresponderia, basicamente, a “uma superposição de dados sensoriais de uma ordem superior sobre as sensações como elementos estruturais básicos, ainda que os primeiros não falhem em aparecer sempre que as sensações apropriadas são dadas” (GURWITSCH, 1964/2010a, p. 85). A derrogação da hipótese de constância conduz a uma nova interpretação do fenômeno perceptivo com base no conceito de “*Gestalt*”.

### 3.3. O conceito de “*Gestalt*”

O desenvolvimento das pesquisas em Psicologia da Gestalt conduziu a uma interpretação diferente do fenômeno perceptivo. Esta nova concepção não admite nem a distinção entre percepção e sensação, tampouco a distinção entre um objeto fundante e um objeto fundado. De seu ponto de vista, as “qualidades de forma” só podem designar a “*Gestalt* com sua própria estrutura intrínseca” (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 28). Seguindo-se tudo o que afirmamos até agora, o conceito de “*Gestalt*” é o conceito descritivo fundamental desta nova concepção. Tal conceito permite um remanejamento das contradições e dos problemas da teoria clássica. Isso porque ele recoloca o problema das “qualidades de forma” no interior do registro daquilo que é dado tal como é dado, sem fazer apelo a outras instâncias. Começa-se, assim, pelo *objeto homogêneo e internamente articulado* que é dado imediatamente à experiência sensível. A estrutura interna do tema não é mais concebida como heterogênea, que seria composta por um setor de multiplicidade caótica e um setor responsável pela organização, mas, a partir de então, passa a corresponder a uma “unidade homogênea, [...] internamente articulada e estruturada” (1955/2009e, p. 116; ver, também, 1964/2010a). Tomando por referência o texto de Wertheimer (1922/2013), Gurwitsch (1936/2009a) define sinteticamente o conceito de *Gestalt* da seguinte forma:

Trata-se de um conjunto de itens que sustentam e determinam mutuamente uns aos outros. Então, eles concretizam uma estrutura total que os governa e atribui a cada um deles (como uma parte de um todo) uma função ou um papel a ser desempenhado, bem como um lugar determinado em tal todo. Cada detalhe existe apenas no lugar no qual ele desempenha o papel atribuído a ele pelo todo do qual ele é uma parte. Ele pode ser compreendido

apenas com relação à função que o caracteriza e à qual ele está em dívida para ser o que ele é aqui e agora *in concreto*. A sua qualidade, a sua existência, a sua *raison d'être*, depende de e é derivada de sua contribuição com o todo no interior do qual ele está integrado, a partir daquilo que a *Gestalt* em sua articulação interna atribui a ele. (p. 26).

Com base em tal conceito, aquilo que se convencionava interpretar como “substrato” para o surgimento da “qualidade de Gestalt” perde o seu valor absoluto e é reinterpretado como constituindo as “partes” de uma Gestalt, de modo que ele só pode ser considerado como existindo no interior desta estrutura organizada e devido ao papel que nela desempenha (GURWITSCH, 1936/2009c). A teoria clássica perguntava o que acontecia com estes elementos substanciais no momento em que o sujeito deixava de tomá-los por foco de sua atenção e que papel eles desempenhariam em tal caso. Como vimos, a resposta de tal teoria foi a de que tais elementos permaneceriam idênticos, apesar das variações subjetivas, e que eles continuariam a desempenhar um papel como “dados impercebidos”. A Psicologia da Gestalt colocou em questão, precisamente, a invariância dos elementos constituintes da aparição e a concepção de que eles existiriam de maneira independente<sup>97</sup>.

Para ilustrar este ponto, tomemos um exemplo dado por Gurwitsch (1936/2009c, p. 25)<sup>98</sup>. Considere-se um lado (*a*) de um retângulo (Figura 3).



Figura 3. Retângulo.

Considerado do ponto de vista do conjunto, o lado *a* desempenha uma função determinante para a figura do qual ele faz parte. Como tal, ele “limita e encerra a figura” (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 26) do lado que lhe é correspondente. Possuindo o formato de uma linha, esse lado recorta a superfície do retângulo em uma porção “exterior” e outra “interior”. Mas, a partir do momento em que eu faço abstração da linha correspondente a este lado, entra em cena o problema particular a respeito da identidade fenomenal de tal objeto. De acordo com a teoria clássica, esta linha existiria no objeto antes mesmo de eu percebê-la como

<sup>97</sup> Para substanciar este argumento, Gurwitsch (1936/2009c) cita os seguintes textos: KOFFKA, K. *Psychologie*. In: DESSOIR, M. (Ed.). *Lehrbuch der Philosophie*. Berlin, 1925, II, p. 547 e WERTHEIMER, M. *Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt, I, Psychologische Forschung, I*, (1922), p. 52. Este último texto foi traduzido para o inglês (WERTHEIMER, 1922/2013).

<sup>98</sup> Em seu ensaio de 1929, Gurwitsch (1929/2009a, pp. 208-209) fornece um exemplo diferente, mas com significado muito próximo a este.

“uma linha”, isto é, abstraída do conjunto. E, mesmo com a produção da “qualidade de forma”, tal linha permaneceria idêntica àquela anteriormente percebida, ainda que, anteriormente, ela fosse meramente um “dado percebido de forma impercebida consciente”. Em outros termos, o mesmo objeto continuaria a existir como idêntico apesar da variação de “apreensões” correspondentes a ele. De acordo com o princípio da Gestalt, pelo contrário, o processo abstrativo consiste no *isolamento do fenômeno em consideração* com respeito aos demais lados com os quais estava conectado anteriormente de tal forma que, no segundo momento, ele não significa mais “o lado de um retângulo”, mas, simplesmente, “uma mera linha” (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 26). Ter sob consideração “a linha” significa, por conseguinte, experimentar um objeto totalmente diferente de “o lado de um retângulo”. A experiência perceptiva é outra, visto que o fenômeno não mais desempenha a função de limitar e encerrar uma figura retangular, desenhando um “dentro” e um “fora”, mas, a partir de então, desempenha meramente a função de recortar o plano em um lado direito e um lado esquerdo. Portanto, do ponto de vista estritamente fenomenológico, temos duas “apreensões”, mas temos, correspondentemente, dois objetos totalmente distintos. Não se considera mais um estofó sensível que, na variação das apreensões, seja sempre dado como *o mesmo* estofó sensível (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 209). Por conta de sua estrutura interna, a “*Gestalt*” não pode ser, portanto, isolada sem que sofra, por isto, uma modificação completa na estrutura daquilo que é percebido. Ao destacar-se uma parte de uma figura internamente organizada como um retângulo (Figura 3), a sua função se modifica e, por conseguinte, aquilo que era “o lado de um retângulo” deixa de sê-lo. O “ser” deste percepto dependia inteiramente das funções que ele desempenhava no interior da estrutura organizada (Figura 3). Ao ser destacado dela, a sua função se modifica e, por conseguinte, também o seu “ser”. O objeto em consideração adquire, portanto, uma nova função no interior de uma nova configuração: a modificação do percepto pelo isolamento leva ao surgimento de uma nova *Gestalt* (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 27).

O conceito de “*Gestalt*” conduz, então, a uma nova interpretação sobre o problema da relação entre os elementos fundantes e os elementos fundados em termos de “partes” e de “todo”<sup>99</sup>. Não se trata mais de uma relação entre dois estratos ou dois fatores de ordem distinta que, ao atuarem conjuntamente, produziriam o fenômeno perceptivo complexo unitário. Diferentemente, trata-se de uma estrutura interna, autóctone, ao próprio fenômeno

---

<sup>99</sup> Veja-se Gurwitsch (1936/2009c, pp. 27 e ss.; e 1929/2009a, p. 208 e ss.) e, também, Wertheimer (1922/2013). O desenvolvimento de uma teoria sobre as partes e os todos é desenvolvido por Gurwitsch na §VIII de “*Fenomenologia da temática e do eu puro*” (GURWITSCH, 1929/2009a, pp. 277 e ss.).

perceptivo que coloca os seus elementos constituintes em pé de igualdade, mas os diferencia quanto a seu papel funcional no interior desta estrutura. Por exemplo, o “lado *a*” do retângulo acima ilustrado (Figura 3) é compreendido como uma “parte” de um “todo” que circunscreve a *Gestalt*. Ele é determinado por este sistema funcional que corresponde ao todo e, em seu interior, desempenha uma função que contribui para a própria configuração total. É a própria *Gestalt* que é dada imediatamente à experiência. As “partes” e o “todo” compõem, em um só momento, a aparição do retângulo. Por mais que seja possível destacar uma parte do todo, isto não significa que a parte seja dada previamente à configuração e que subsista como algo de existência independente, tampouco significa que, por um processo de enriquecimento ulterior, ela produza a própria aparição da figura total. Como já vimos, isolar a parte corresponde a fazer surgir uma nova figura (com respeito ao exemplo que utilizamos anteriormente, a “linha isolada”). Este só pode ser um processo *ulterior* à aparição da figura total. A este respeito, a afirmação de Guillaume (1937) é bastante precisa: “As sensações da psicologia analítica não têm [...] existência real” (p. 20); elas “são produto da análise, quer dizer, uma nova articulação da forma [*Gestalt*]” (p. 20). A inversão provocada pelos princípios da *Gestalt* leva a concluir, pois, que os “dados sensoriais” elementares não são senão *entidades lógicas* produzidas por um determinado tipo de comportamento e que o seu estatuto fenomenológico deve repousar sobre a noção de *Gestalt*, a partir da qual surge, e não o contrário.

A nova interpretação do fenômeno perceptivo permite distinguir, então, dois tipos de articulação que são efetivamente experimentadas no universo de percepções possíveis. Em nossa experiência cotidiana, deparamo-nos frequentemente com objetos cuja natureza se encontra em um ponto intermediário entre as *Gestalten* e os fenômenos desconexos, ainda que a experiência de *Gestalten* seja comum (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 28). A experiência de fenômenos puramente desconexos, pelo contrário, acontece apenas raramente (WERTHEIMER, 1922/2013, p. 13)<sup>100</sup>. Precisamente, são estes os dois tipos de articulação: de um lado, as totalidades organizadas e, de outro, as somas de elementos desconexos. Conforme Wertheimer (1922/2013), a teoria clássica da percepção enfatizou, de maneira incorreta, o tipo de articulação que ele chamou de “e-soma”. A interpretação de que todos os fenômenos perceptivos consistiriam neste tipo de articulação foi chamada pelo autor de “tese

---

<sup>100</sup> “Apenas raramente, apenas sob determinadas condições características, apenas no interior de limites bastante estreitos e, talvez, jamais a não ser de maneira aproximativa nós encontramos relações puramente somatórias. [...] Tais casos podem surgir sob condições de extrema fadiga; podem ocorrer quando se encontra um tipo de ‘parede de tijolos’ no raciocínio; ou, novamente, quando a situação é artificialmente arranjada de forma a apresentar uma sucessão de objetos irrelevantes e desconexos; ou quando, como parte de um procedimento experimental, as instruções requerem, especificamente, uma atitude que favoreça a recepção ‘por partes’ do material apresentado.” (WERTHEIMER, 1922/2013, pp. 13-14).

do embrulho” (*Bundelthesis*)<sup>101</sup> ou do “mosaico” . A interpretação associacionista (por exemplo, dos estudos sobre as sílabas sem-sentido) é estruturalmente análoga. Em ambos os casos, o princípio de articulação dos fenômenos pode ser descrito como uma “soma”. Uma percepção pode ser descrita, assim, pela conjunção (na simultaneidade e na sucessão) das sensações  $a_I$  e  $b_I$  e  $c_I$ , onde a conjunção “e” pode ser trocada pelo sinal algébrico “+”, de mesmo significado (por isto, fala-se de “e-soma”). Eventualmente, um processo produtivo pode ser acrescentado a tais sensações e “enriquecê-las” em conformidade com esta forma de articulação, acrescentando a elas, por exemplo, uma “qualidade de forma”. Os elementos sensoriais fragmentados e a sua articulação somatória são, assim, *primários* com relação a toda e qualquer estrutura de ordem superior que possa surgir. Por isto, foram chamados, na teoria clássica, de “*elementos fundantes*”, contra as “qualidades de forma”, que seriam “fundadas”. De acordo com esta interpretação, a forma de “junção” dos elementos fundantes em um todo não é determinada pelo conteúdo da percepção ou pela relação entre os próprios conteúdos, mas, exclusivamente, por *fatores extrínsecos* (no caso da tese associacionista, por fatores como a frequência ou simultaneidade da apresentação dos elementos da aparição etc.) (WERTHEIMER, 1922/2013, p. 13). Na interpretação gestaltista, pelo contrário, a soma não é interpretada como um caso à parte e externo às formações estruturadas, circunscrito apenas por “elementos” destituídos de articulação interna. Em vez disso, a região da soma corresponde a “uma multiplicidade de todos, cada um dos quais consistindo em apenas um detalhe” (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 27). A “soma” surge, assim, apenas como *parte restrita* de um todo dado (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 28).

A Psicologia da Gestalt inverte, portanto, o problema principal da teoria clássica. Se, para a teoria clássica, a questão era a de saber como um todo se forma a partir de dados sensoriais elementares e independentes, o problema se torna, a partir de então, o de saber como se constitui “um dado sensorial indiferente à sua inserção no contexto no interior do qual ele é dado” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 209). Por conseguinte toda a questão sobre as variações das relações entre os componentes da percepção em cada caso (por exemplo, casos em que um componente se destaca da figura) é resolvida a partir das propriedades que são intrínsecas à própria estrutura do fenômeno perceptivo. O princípio sobre o qual se erige a análise destas variações não está mais, portanto, no ato interveniente, mas na estrutura da *Gestalt* e, particularmente, no que Gurwitsch nomeia em seu ensaio de 1929 como “centros de

---

<sup>101</sup> O termo alemão “*Bündel*”, bem como o termo correspondente no inglês “*bundle*”, pode ser traduzido por “embrulho”, “pacote”, “trouxa”, “feixe”, etc., isto é, objetos que contêm multiplicidades de coisas, ou mesmo por “agrupamento ou coleção de coisas”. Por ser mais sugestiva, adotamos a primeira opção.

gravidade” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 209) das *Gestalten*. De acordo com a tese do autor, isto significa que cada *Gestalt* possui uma distribuição funcional própria de seus componentes intrínsecos. Há componentes que “se destacam” e dão o “acento” da configuração do fenômeno e, por conseguinte, determinam o papel dos outros componentes. Tais componentes privilegiados possuem uma função central para a estrutura e as propriedades da *Gestalt* como um todo (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 210). O principal fator que determina o que é dominante em um dado fenômeno não é senão a “lei da boa forma”, ou “*Pregnanz*”<sup>102</sup>, que diz, em suma, que, se as condições internas e externas da percepção o permitem, todo fenômeno perceptivo tende à estrutura mais bem articulada e mais forte possível, isto é, com maior simetria, maior homogeneidade, “um máximo de estabilidade, de clareza, de bom arranjo [de conjunto] e, fisiologicamente, um dispêndio mínimo de energia nos correspondentes processos de excitação cerebral” (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 29). Por exemplo, figuras com espaços abertos, como as figuras *a* e *b* da Figura 4, abaixo, tendem a aparecer como figuras fechadas.



Figura 4. Exemplo de “lei da boa forma”<sup>103</sup>.

Podemos fornecer, ainda, outro exemplo, agora baseado na lei proximidade e na lei semelhança (KATZ, 1967, p. 29). O exemplo seguinte é adaptado de Guillaume (1937, p. 55). Considere-se a Figura 5, abaixo.

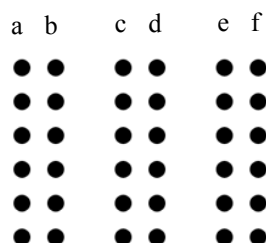


Figura 5. Agrupamentos segundo proximidade e semelhança.

<sup>102</sup> Veja-se Gurwitsch (1936/2009c, pp. 29 e ss.; 1929/2009a, pp. 209 e ss.; 1964/2010a, pt. II, cap. 1, §XI).

<sup>103</sup> Exemplo retirado de Katz (1967, p. 45).

A percepção imediata que tenho desta figura é a de agrupamentos em blocos de colunas divididas entre si por espaços constantes. Percebo, sem qualquer trabalho adicional, os grupos *a-b*, *c-d*, *e-f*, e não qualquer outro arranjo. É-me impossível perceber, como agrupamentos, as colunas *b-c*, *d-e*, etc., porque elas não estão suficientemente próximas, apesar de serem semelhantes. Estes agrupamentos, determinados pela proximidade e pela semelhança, consistem na estrutura mais harmoniosa e forte possível. Mas, caso alteremos a distância entre os pontos, diminuindo-a a ponto de ser constante para toda a figura (Figura 6), o aspecto mais saliente da nova figura é que ela seja percebida não como três blocos distintos (*a-b*, *c-d*, *e-f*), mas como um único bloco.

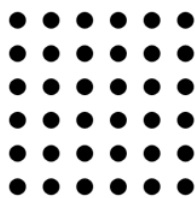


Figura 6. Agrupamento único segundo proximidade e semelhança.

Enfim, poderíamos variar, ainda, a figura, trocando algumas esferas por cruzeiros ou por sinais de “x” e criar outros agrupamentos possíveis, que seguiriam a referida lei. E poderíamos, também, citar muitos outros exemplos baseados em distintas leis de agrupamento. Em todo caso, é importante sublinhar que esta lei vale não apenas para a percepção sensível. Ela vale, também, para o funcionamento interno do organismo (de órgãos como os olhos, os ouvidos, etc.) e para o próprio comportamento do organismo (GOLDSTEIN, 1934/1983; KATZ, 1967).

Em seu ensaio de 1929, Gurwitsch nomeia os componentes privilegiados como “formativos” e aqueles que formam o seu entorno e têm a sua função determinada pelos primeiros como “constituintes formados” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 210). As imbricações entre estes dois tipos de constituintes (que, aliás, só podem ser separados por abstração) determinam a configuração da estrutura segundo um sentido dominante e que existe apenas segundo o que é formativo. Estes sentidos podem ser da proximidade, da semelhança ou da direção comum dos constituintes (GURWITSCH, 1936, p. 32). Em cada caso, há uma particularização das interrelações entre os constituintes que resulta em uma dada configuração estrutural e que é especificada quanto às propriedades que pertencem à estrutura total (*Gestalt*) (GURWITSCH, 1929, p. 210). Daí é possível fazer-se uma tipologia estrutural das relações entre os constituintes formativos e formados (GURWITSCH, 1929, p. 211). Esta

é uma tese que cujas consequências são desenvolvidas no texto de 1929 (GURWITSCH, 1929, pp. 230-5), substanciando, aliás, as investigações posteriores sobre as “modificações temáticas” (GURWITSCH, 1929, pp. 241 e ss.) e que está contida, também, em seu texto de 1957 (GURWITSCH, 1964/2010a). Em conjunto com os demais princípios gestálticos acima discutidos, esta tese é fundamental para a fenomenologia de Gurwitsch e, em particular, para a sua teoria da intencionalidade, a qual nós estudaremos no próximo capítulo.

Neste momento, é preciso registrar que revogar a hipótese de constância não significa rejeitar toda e qualquer interpretação sobre a relação entre os estímulos e a experiência sensorial, tampouco rejeitar a ideia da psicologia enquanto ciência positiva, que toma a física por modelo. A Psicologia da Gestalt, no estágio de desenvolvimento em que ela se encontrava à época, deveria, para Gurwitsch (1929/2009a; 1936/2009c; 1955/2009e), apenas substituir a concepção clássica sobre a referida relação, sem alterar, com isto, o estatuto da própria psicologia. “Nesta nova concepção”, afirma Gurwitsch (1955/2009e) resumindo a questão, “a tese de formas organizacionais autóctones e de processos no interior do sistema nervoso desempenha um papel predominante” (p. 115). Este é, por assim dizer, o significado da Psicologia da Gestalt para a psicologia como parte do sistema das ciências positivas. Tal programa de pesquisa não abandona, de fato, o ideal de ciência positiva e continua a colocar os problemas psicológicos em relação com a física, ainda que com um novo modelo de física, a saber, a física quântica (GURWITSCH, 1936/2009c; 1934/2009f). Mas, a Psicologia da Gestalt possui, ainda, um significado epistemológico mais amplo e que é de todo o interesse para a fenomenologia. Neste último caso, as metas cognitivas da psicologia deixam de desempenhar um papel saliente. Importa, sobretudo, o *componente descritivo* desta teoria. Este componente descritivo é importante para uma concepção fenomenológica da consciência porque ele corresponde aos mesmos “assuntos” descritivos da fenomenologia, a saber, a *região da consciência pura*. É, precisamente, esta “via” que vai da concepção psicológica da consciência até a concepção fenomenológica que Gurwitsch enfatiza em seus trabalhos.

O conteúdo da Psicologia da Gestalt leva, todavia, a uma interpretação ligeiramente distinta daquela de Husserl sobre os assuntos descritivos. Nesta direção, Gurwitsch desenvolve uma concepção da consciência ainda diferente daquela de Husserl. A este respeito, a derrogação da hipótese de constância assume um significado metodológico particular. É o que afirma Gurwitsch em seu ensaio de 1929:

Quando as teses da teoria da Gestalt são seguidas em dimensões epistemológicas (estas resultando do abandono da hipótese de constância), não apenas o mundo dos estímulos, o mundo das coisas, é suspenso, mas também – nós defendemos – toda a esfera transcendente, o completo estoque de objetos com o qual nós lidamos na “atitude natural”. Compreendido desta maneira, o procedimento da teoria da Gestalt, de tomar o psíquico de maneira puramente descritiva e apesar de todas as construções, tem o mesmo significado e a mesma função metódica para a psicologia do que a redução transcendental tem para a psicologia. (GURWITSCH, 1929/2009, p. 214).

Pode-se entender, então, a revogação da hipótese de constância em paralelo com a redução fenomenológica, ou, como o autor afirma em outro contexto, a hipótese de constância pode ser interpretada “*como uma redução fenomenológica potencial ou incipiente ou como uma redução fenomenológica em forma germinal*” (GURWITSCH, 1955/2009e, p. 115). Este ponto é de particular interesse para o tema de nosso estudo. Por este motivo, antes de examinarmos a concepção de consciência desenvolvida por Gurwitsch na esteira da Psicologia da Gestalt, é preciso examinar o significado metodológico e epistemológico da “via” que esta teoria psicológica abre para as investigações fenomenológicas.

### 3.4. *Analogia com a redução fenomenológica*

É importante interrogarmos, agora, a analogia elaborada por Gurwitsch entre a derrogação da hipótese de constância e a redução fenomenológica. Já analisamos a estrutura da redução fenomenológica (capítulo 1) e a estrutura da hipótese de constância e do significado metodológico de sua derrogação. Por meio de seu princípio descritivo, a abordagem da Psicologia da Gestalt e a abordagem fenomenológica da consciência demonstram coincidir quanto a seu registro de investigação: *a descrição pura daquilo que é dado tal como é dado*. Este princípio possui, então, consequências importantes não apenas para a investigação psicológica da esfera perceptiva, mas, generalizando-o adequadamente, demonstra possuir um significado epistemológico mais profundo. É por esta via que os conceitos e as teses da Psicologia da Gestalt demonstram possuir significado e validade para a pesquisa fenomenológica e, ainda mais, para a própria fenomenologia transcendental. A fim de esclarecermos a via pela qual a investigação psicológica da teoria da Gestalt pode levar a uma investigação puramente fenomenológica e, em última instância, aos problemas da fenomenologia constitutiva, é importante estabelecer a estrutura da própria analogia. Em

nossa análise, tentamos destacar alguns dos pontos contidos nos textos de Gurwitsch, mas que não explicitamente foram separados por ele.

a) *Restrição à esfera descritiva da experiência imediata*

O primeiro ponto resultante da derrogação da hipótese de constância é o de importância metodológica e epistemológica mais fundamental do ponto de vista fenomenológico, apesar de os demais estarem também conectados com ele. Trata-se do princípio de tomar descritivamente o percepto tal como ele se oferece diretamente à experiência. Em um primeiro momento, experiência deve significar, de acordo com este princípio, aquilo com que um sujeito se depara “*em primeira pessoa*” (o conteúdo descritivo da experiência). Do ponto de vista fenomenológico, isto implica tomar a aparência perceptiva como apresentando, ao mesmo tempo, um aspecto eminentemente subjetivo e um aspecto objetivo (no sentido estrito do correlato objetivo da vivência) que podem ser descritos de forma “*imediate*”. É, portanto, a própria vivência perceptiva que é a ocupação do trabalho descritivo. Não se trata de explicar a percepção segundo princípios que liguem eventos simultâneos ou sucessivos em termos causais segundo um quadro teórico prévio, tal como funcionava a “*hipótese de constância*” para a psicologia tradicional. Mesmo psicologicamente, deve-se começar pelo objeto percebido tal como ele é percebido, incluindo nisso tanto a sua objetividade quanto a sua subjetividade. Deste ponto de vista, o princípio descritivo da Psicologia da Gestalt corresponde, em grande medida, com o princípio fenomenológico da autodoação do objeto, ou ao que Husserl chamou, em *Ideias I*, de “*intuição doadora originária*” (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §24). Como afirma Husserl naquele texto, todo objeto de experiência “*deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá*, mas também apenas *nos limites dentro dos quais ele se dá*” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 51; 2006, p. 69). Em seu texto de 1955, Gurwitsch (1955/2009e) afirma este princípio dizendo que o percepto

[...] deve ser tomado por seu valor imediato (*at face value*); tal como ele se apresenta através do ato de percepção dado e apenas através de tal ato; tal como ele aparece à consciência do sujeito da percepção; tal como ele é significado [*meant*] e intencionado [*intended*] (o termo ‘significado’ sendo entendido em um sentido propriamente ampliado e alargado) naquele modo privilegiado de significado e de intenção que é a apresentação perceptual (GURWITSCH, 1955/2009e, p. 116).

b) *Neutralização das construções teóricas*

Ainda, a derrogação da hipótese de constância tem por consequência a *neutralização das construções teóricas*. Esta consequência é solidária à anterior e é apenas dificilmente dela

separável. Trata-se, sobretudo, de neutralizar a tese de que há um “mundo objetivo” composto por estímulos que seriam a causa real e última de todo fenômeno perceptivo. Isto afeta, igualmente, outras assunções puramente teóricas e que, por isso, possuem o caráter de dados extrafenomênicos. O significado geral desta neutralização é que nenhum conhecimento indireto deve intervir sobre aquilo que é dado, qualquer que seja a sua natureza, que nada de exterior ao *noema* seja imputado a ele (GURWITSCH, 2009h, p. 139), que, enfim, nada deve entrar na descrição da experiência imediata a título de pressuposto. Em certo sentido, a derrogação da hipótese de constância possui, por isso, o mesmo significado da *epoquē*: consiste em abster-se de efetuar juízos (teóricos ou de qualquer outra natureza) sobre o objeto, pois isto implicaria em adicionar conteúdo ao objeto intuitivo e realizar um ato que viria a transformar o ato de reflexão e a agregar conteúdo ao próprio objeto intuitivamente dado. Mais ainda, conforme afirma Gurwitsch (1955/2009e), “[...] nenhuma realidade extrafenomenal deve ser admitida como base ou pressuposição para a análise descritiva, nem deve ser permitido que ela intervenha ‘de fora’ em tal análise” (p. 117). O fenômeno perceptivo é considerado, a partir de então, puramente como *noema* perceptivo, e não mais como um fenômeno dependente do universo de construção racional-teorética. Isto está, também, em acordo com o “princípio de todos os princípios”, visto que, como já observamos anteriormente, este princípio liberta a experiência de toda “teoria prévia”.

Essa neutralização implica, em primeiro lugar, que devem ser abandonadas, enquanto pressupostos, aquelas hipóteses sobre a constituição do fenômeno perceptivo que o fazem repousar na distinção entre os dados sensoriais genuínos e os outros processos que estes dados possam evocar (associação, produção etc.). Tais hipóteses colocam no interior do quadro descritivo fatores que não são perceptuais, mas que, de alguma forma, estariam conectados com o processo perceptivo. Segundo Gurwitsch (2009h, p. 140), as objeções que a Psicologia da Gestalt fez às teorias clássicas baseadas em tais hipóteses não entram diretamente no interior do quadro fenomenológico, mas os seus resultados possuem valor fenomenológico por conta, justamente, de circunscreverem a investigação ao registro da experiência imediata e da descrição pura e por neutralizarem as construções teóricas. E, em segundo lugar, implica deixar de lado a distinção entre “fatos objetivos” e “fatos subjetivos”. Implica abandonar as correlações entre os dados de consciência e as excitações nervosas dos órgãos receptores, os estímulos objetivos que são exteriores até mesmo ao sistema nervoso e, também, o estado atual deste sistema condicionado e modificado pelos eventos passados (GURWITSCH, 2009h, p. 140). Isto acarreta o próximo ponto.

c) *Colocação entre parênteses da transcendência*

No plano puramente fenomenológico, a divisão entre “realidade” e “aparência” perde o seu valor funcional. Aquilo que é tomado em consideração deve ser apenas o *objeto tal como ele aparece* e sem preconceitos. Trata-se de uma limitação descritiva ao objeto que aparece na percepção, sem pressupor nem avançar quaisquer teorias sobre as conexões exteriores que ele possa eventualmente ter. O objeto “*tal como ele realmente é*” – por exemplo, a “árvore que queima” por conta de suas propriedades físico-químicas, conhecíveis do ponto de vista empírico e, por isso, pelas ciências positivas<sup>104</sup> – é substituído, na análise, pelo objeto “*tal como ele aparece*” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 214) – no exemplo dado, simplesmente, a árvore tal como ela é percebida, sem quaisquer predicacões adicionais sobre sua composição físico-química<sup>105</sup>. Com isso, os juízos descritivos efetuados pela Psicologia da Gestalt encerram-se no círculo do *fenômeno*, deixando de lado considerações sobre a “*coisa real*”<sup>106</sup>. Deste ponto de vista, a interrogação da hipótese de constância coincide com a “colocação entre parênteses” do mundo objetivo, que é o carro-chefe do procedimento fenomenológico (HUSSERL, 1976a; 2006, §§31-32; 1973; 2013 §8). A partir de então, qualquer objetividade, inclusive os estados vitais corporais, devem ser considerados através do ponto de vista da consciência, isto é, como correlatos intencionais (GURWITSCH, 2009h, p. 140). As investigações que seguem esta linha não lidam, então, como as ciências objetivas modernas, com as “coisas”, os “estados-de-coisa”, os “eventos” *pura e simplesmente*, mas com o objeto tal como ele é dado através do ato de consciência em estudo (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 213), como já vimos. Neste sentido, com os procedimentos redutivos da Psicologia da Gestalt e da fenomenologia, que são análogos, abre-se, para a psicologia, a dimensão do “*em primeira pessoa*”. Abre-se o que Gurwitsch (2009h) chama, também, de “objeto psicológico”, a saber, “o objeto tal como o sujeito o tem em consideração, em contraste com o objeto objetivo, o objeto em si mesmo” (GURWITSCH, 2009h, p. 141). Em seu texto de 1929, precisamente, Gurwitsch (1929/2009a) concebe este objeto como o próprio *noema*: “pelo abandono da hipótese de constância, o campo do noemático é aberto para a psicologia, e a psicologia lida apenas com este campo noemático” (1929/2009a, pp. 213-214).

<sup>104</sup> Veja-se Sowa (2009, §I).

<sup>105</sup> Do ponto de vista transcendental, inibem-se, ainda, as predicacões relativas à existência do objeto.

<sup>106</sup> Em uma análise fenomenológica mais profunda, a “coisa real” se revela como consistindo, na verdade, em um longo processo de sedimentação de sentido, como produto da idealização, e como relativa a uma intencionalidade própria, idealizadora (ou categorial). O objeto da ciência jamais é dado na experiência cotidiana, sensível, a não ser a título de modificação. É isto o que nos ensinam as análises de “*Crise*” (HUSSERL, 1976b; 2012b).

O conjunto desta analogia entre a derrogação da hipótese de constância e a redução fenomenológica apresenta, então, a tese de Gurwitsch de que, por trás da referida derrogação, encontra-se uma profunda coincidência entre o que é “estabelecido e elaborado sob a redução fenomenológica” (GURWITSCH, 1955/2009e, p. 116). Ambos os procedimentos revelam possuir uma *estrutura comum*. Esta estrutura é, pois, a de um procedimento “reduutivo”, ou seja, de limitação metódica da investigação a uma esfera epistêmica determinada. Esta esfera, por sua vez, corresponde à esfera do *noema*. Deste ponto de vista, o conceito de *Gestalt* demonstra possuir um significado importante para os “fatos noemáticos” (GURWITSCH, 2009h, p. 142), ainda que acarrete uma modificação na compreensão da estrutura do *noema*. Com base nisto, além de seu imenso valor para a *psicologia pura*, a teoria da *Gestalt* se investe de significado e demonstra possuir validade para a própria investigação filosófica (GURWITSCH, 1929/2009a, pp. 213-215; 2009h, p. 141-144). Mas, a realização de seu significado filosófico depende da radicalização de seu “procedimento reduutivo”.

### 3.5. *Radicalização do procedimento reduutivo da Psicologia da Gestalt*

A radicalização do procedimento da Psicologia da Gestalt na direção da fenomenologia transcendental tem dois aspectos principais.

#### a) *Pressuposição da atitude natural*

As análises descritivas da Psicologia da Gestalt são de todo o interesse para o desenvolvimento da fenomenologia. No entanto, é preciso manter reservas quanto às suas explicações fisiológicas. Tome-se como exemplo a tese do “isomorfismo”<sup>107</sup>. Esta tese assevera que a todo processo consciente, que pode ser descrito fenomenologicamente, corresponde um processo fisiológico, que não deve ser mais descrito, como na teoria clássica, em termos “moleculares” (isto é, com referência aos fatos elementares), mas, a partir de então, apenas em termos “molares”. Isto significa que as leis que regem os fenômenos conscientes (as “leis de *Gestalt*”) valem, também, para os processos neurofisiológicos. Segundo a expressão de Goethe citada por Köhler (1920), “aquilo que é interior está fora” (*Denn was innen, das ist außen*) (p. 173). As *Gestalten* que foram encontradas na pesquisa psicológica podem ser generalizadas e encontradas mesmo na realidade física ou fisiológica.

<sup>107</sup> Veja-se Koffka (1936, p. 56 e ss.) e Guillaume (1937, pp. 23-25 e cap. 2).

Há um “paralelo” entre as formas físicas (*physische Gestalten*) que ocorrem no sistema nervoso e as formas dos fenômenos perceptivos (*Gestalten der phänomenalen Wahrnehmung*)<sup>108</sup>. Após compreender a universalidade das *Gestalten* na natureza, os teóricos da Psicologia da Gestalt deixam o privilégio da descrição pura do dado fenomênico e, inclusive, voltam-se à tarefa de *explicar* – não apenas colocando em jogo “conceitos funcionais”, mas, sobretudo, um quadro teórico explicativo universal – estas estruturas organizadas que podem ser encontradas no próprio sistema nervoso, sob a base do princípio de que estas últimas seriam *manifestações primeiras e externas* das ocorrências do campo fenomênico, as quais, por sua vez, seriam meramente secundárias, verdadeiras réplicas internas das primeiras<sup>109</sup>. Em última instância, os conceitos psicológicos voltam a se validar com referência aos conceitos estritamente físicos (GUILLAUME, 1937, pp. 24-25).

Ainda que muitas das investigações fisiológicas da Psicologia da Gestalt sejam orientadas por seus princípios descritivos, deve-se considerar que todas elas são elaboradas na “atitude natural” do cientista (GURWITSCH, 2009h, p. 143). O fato principal não é, então, se estas explicações possuem validade teórica ou não. Na verdade, na medida em que elas são derivadas de pesquisas conduzidas no interior da pesquisa psicológica, elas possuem uma validade de princípio. Afinal, defende-o Gurwitsch (2009h, p. 143), enquanto ciência positiva, a psicologia não tem compromissos de ir além deste ponto. Do ponto de vista fenomenológico, contudo, o fato principal é que a Psicologia da Gestalt continua a supor “realidades humanas, incluindo, dentre elas, a nossa organização psicofísica” (GURWITSCH, 2009h, p. 143). Os objetos “reais” que haviam sido colocados entre parênteses pela derrogação da hipótese de constância voltam a ter funcionalidade no interior do quadro teórico da Psicologia da Gestalt sempre que a correlação entre o percepto e os processos psicofísicos é feita. Nestes casos, está-se sempre a supor um “mundo objetivo” existente, ao passo que a redução *transcendental* coloca fora de jogo, justamente, a interveniência de qualquer crença sobre a existência e retorna ao problema do ser apenas após a “viragem transcendental”. Por tudo isto, Gurwitsch (2009h) considera que a derrogação da hipótese de

---

<sup>108</sup> Köhler (1920), por exemplo, assume o objetivo de estudar este paralelismo, conforme no-lo atesta: “Unser Ziel kann einmal sein, die allgemeinen Eigenschaften phänomenaler Gestalten von ebenso allgemeinen Eigenschaften physikalischer Strukturen aus zu verstehen, indem wir zeigen, daß physische Gestalten, welche im Nervensystem auftreten und psychophysische Bedeutung erlangen, ganz analoge oder in einem weiten Sinne ‘parallele’ Beschaffenheit haben müssen wie die Gestalten der phänomenalen Wahrnehmung” (p. 174).

<sup>109</sup> Conforme Merleau-Ponty (1990): “[...] se há tais fenômenos no meio físico (e, pois, no sistema nervoso), é possível que o mundo fenomênico seja só a expressão, para a consciência, desses fenômenos” (p. 192). E adiante: “Para Koffka, o fato é que um processo consciente não acrescenta nada, posto que tudo está fundado em estruturas nervosas e que a tomada de consciência pode estar ligada à realização de uma estrutura particular” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 193). Isso significa que a consciência se torna mero “*epifenômeno*”.

constância é “uma redução fenomenológica fragmentária e incompleta” (p. 143). A fim de realizar todo o seu potencial epistemológico e colocar os problemas propriamente filosóficos, é preciso levá-la à universalidade e à radicalidade que Husserl deu à redução fenomenológica.

b) *Os problemas constitutivos*

No interior da necessidade de radicalização do procedimento redutivo da Psicologia da Gestalt surge a questão sobre a maneira como os problemas transcendentais constitutivos se colocam perante esta abordagem psicológica ou, como também poderíamos nomeá-la, “protofenomenológica” (no sentido transcendental). Corretamente desenvolvida, a Psicologia da Gestalt demonstra ter conexão com os problemas transcendentais, isto é, basicamente, com a questão sobre como o mundo e seus objetos têm sentido. Como já mencionamos anteriormente, este problema surge para Kant (1996) como a questão sobre a possibilidade do conhecimento objetivo. Para o autor alemão, trata-se de saber como, a partir daquilo que é dado enquanto uma multiplicidade desorganizada, fornecida pela intuição sensível, é possível ter-se uma experiência coerente e dotada de sentido. Gurwitsch (1929/2009a) retoma este problema kantiano da “unidade do múltiplo” para afirmar que os problemas transcendentais também se colocam perante a Psicologia da Gestalt, porém *de forma modificada*. Porque, se Kant partia da doutrina de Hume sobre o “material sensorial caótico” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 215), a Psicologia da Gestalt deve partir, pelo contrário, “da ordenança, da estruturação e da organização originais do imediatamente dado, o material fenomenológico primitivo” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 215). Dito de outra forma, *a Psicologia da Gestalt modifica o aspecto objetivo da dedução transcendental* de Kant (1996) sobre a unidade do objeto da intuição sensível. Esta é, então, modificação do problema transcendental, e não uma eliminação do mesmo: a multiplicidade sensível passa a ser interpretada como um material dotado de articulação interna, isto é, como a própria *Gestalt*. Substitui-se, assim, a aplicação de conceitos pelo entendimento sobre o material sensível pela noção de “nexo gestáltico” (*Gestaltverbindung*) (GURWITSCH, 2009h, p. 142).

Mas, o problema da passagem do *noema* ao *objeto* e às ontologias regionais, apesar de também surgir a partir das análises descritivas da Psicologia da Gestalt, exige que o seu procedimento redutivo seja radicalizado. Esta passagem é o problema principal da “fenomenologia da razão”<sup>110</sup>. Trata-se de determinar as correspondências entre a multiplicidade de atos de consciência e de sentidos e proposições que manifestam um objeto

---

<sup>110</sup> Veja-se Husserl (1976a; 2006, §§135 e ss.).

transcendente como um *objeto idêntico*. É a partir deste momento que a entidade transcendente, colocada fora de circuito pela redução fenomenológica, retorna ao âmbito de investigação fenomenológico (HUSSERL, 1976a, p. 310; 2006, p. 298). Valem aqui as determinações pelas quais o objeto aparece como “existindo verdadeiramente” e a partir das quais se pode diferenciar o seu ser verdadeiro de quaisquer aparências ilusórias (GURWITSCH, 1929/2009a, pp. 214-215). Para ter acesso a tais determinações, é preciso, aliás, que o procedimento redutivo seja radicalizado no sentido de colocar entre parênteses qualquer juízo, predicativo ou antepredicativo<sup>111</sup>, sobre a existência, que permite compreender todo ser como correlativo à consciência, e que seja enriquecido com uma descrição sobre a estrutura eidética das correlações noético-noemáticas, que permite compreender as leis de constituição das objetividades para a consciência (HUSSERL, 1976a, pp. 311-312; 2006, p. 299). De acordo com Gurwitsch (1936/2009c, pp. 53 e ss.; 2009h, pp. 142 e ss.), no entanto, a Psicologia da Gestalt da Escola de Berlim não esgota as possibilidades filosóficas e fenomenológicas da unidade e da identidade da objetividade. Ao contrário, conforme Gurwitsch (1936/2009c), esta teoria psicológica requer um complemento no que diz respeito às unidades categoriais.

---

<sup>111</sup> Veja-se Husserl (1973; 2013 §4).

#### 4 A teoria do campo da consciência

Em suas conferências proferidas entre 1937 e 1940 no *Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques* da Universidade de Paris, Gurwitsch diz “apresentar a teoria da intencionalidade no que nós consideramos ser a sua forma mais desenvolvida, na qual ela está livre de elementos excessivamente tradicionais” (2009h, p. 123, n. 61). A influência desta “forma mais desenvolvida” de concepção de intencionalidade é notável, sobretudo, no contexto francês, especialmente na obra de Merleau-Ponty (1945/2006)<sup>112</sup>. Esta teoria da intencionalidade de Gurwitsch foi desenvolvida primeiramente em sua tese doutoramento, intitulada “*Fenomenologia da temática e do eu puro*” e publicada em 1929 (GURWITSCH, 1929/2009a). A base desta nova concepção de intencionalidade é a Psicologia da Gestalt.

A Psicologia da Gestalt consiste em uma nova interpretação sobre o fenômeno perceptivo. Como vimos anteriormente, esta nova interpretação substitui a noção clássica de dados dos sentidos pelo conceito de “*Gestalt*”, isto é, de forma ou estrutura organizada. Conforme Gurwitsch (1964/2010a), a tese básica desta nova concepção de teoria psicológica é a de que a organização é “uma propriedade autóctone da experiência”, de que ela é “inerente e imanente à experiência imediata, e não provocada por algum princípio organizacional, agência ou atividade” (GURWITSCH, 1964/2010a, p. 8). Por conseguinte, a distinção entre elementos inferiores e elementos superiores que comporiam o fenômeno perceptivo por estratificação é diluída no quadro de interpretação que remete à estrutura interna da *Gestalt*, particularmente na tensão entre o todo estrutural e as suas partes estruturantes e estruturadas.

Para Gurwitsch (1929/2009a), esta nova interpretação do fenômeno perceptivo tem importantes consequências para a teoria da intencionalidade, ou seja, para a pesquisa sobre a consciência tal como desenvolvida em linhas estritamente fenomenológicas. Segundo a interpretação de Gurwitsch (1929/2009a), esta nova teoria possui valor teórico para complementar ou corrigir as análises de Husserl, visto que lança luz sobre fatos não contemplados por este último autor, pelo menos até o estágio alcançado por seu texto de 1913,

---

<sup>112</sup> “Acabamos de reconhecer que a análise não tem o direito de *pôr*, como momento idealmente separável, uma matéria do conhecimento, e que essa matéria, no momento em que a realizamos por um ato expresso de reflexão, já se relaciona ao mundo. A reflexão não refaz em sentido inverso um caminho já percorrido pela constituição, e a referência natural da matéria ao mundo nos conduz a uma nova concepção da intencionalidade, já que a concepção clássica, que trata a experiência do mundo como um ato puro da consciência constituinte, só consegue fazê-lo na exata medida em que define a consciência como não-ser absoluto e, correlativamente, recalca os conteúdos em uma ‘camada hilética’ que é o ser opaco.” (MERLEAU-PONTY, 1945/2006, p. 327).

*Ideias I*<sup>113</sup>. Com efeito, como já vimos, em seu ensaio de 1929, Gurwitsch toma por base a analogia estrutural entre a metodologia de pesquisa da Psicologia da Gestalt e a metodologia fenomenológica de Husserl para afirmar o valor fenomenológico dos conceitos daquela escola psicológica e, assim, fazer avançar a teoria fenomenológica da consciência com base nos conceitos gestálticos.

Neste capítulo, temos por objetivo apresentar esta nova concepção de intencionalidade, conforme ela se desdobra do ensaio de 1929. Mas, antes de passarmos à análise desta concepção, e como preparação dos próximos capítulos, nós gostaríamos de apresentar a problemática em torno da qual se desenvolve o referido ensaio e como ela se relaciona com a teoria da intencionalidade, no que tange à perspectiva por nós favorecida no presente capítulo.

a) *A problemática de “Fenomenologia da temática e do eu puro”*

Na verdade, mais do que conter uma teoria original sobre a intencionalidade, o texto de Gurwitsch (1929/2009a) tem por problema central a tese de que *o conteúdo noemático continua o mesmo apesar de todas as variações de atenção e de modos de atenção*. Portanto, tem como motivo um problema eminentemente transcendental, constitutivo. Em torno deste problema, gravitam quatro questões fundamentais: (a) Qual é a estrutura interna daquilo que é percebido? (b) O objeto ao qual se dirige a atenção permanece sempre idêntico, apesar das variações no que diz respeito aos atos atencionais? (c) A atenção é uma função unitária e homogênea, que vale, indistintamente, para todos os objetos aos quais os atos intencionais se dirigem? E, por fim, (d) a atenção (enquanto característica essencial da “intenção”) é dependente de um “eu puro”, que vive por trás dos atos atencionais e os direciona?

Em primeiro lugar, Gurwitsch entende que a teoria clássica da percepção se baseia em uma concepção equivocada do que consiste o “tema”, isto é, o objeto da consciência temática. De acordo com esta teoria, o tema consistiria em um “agregado” de elementos, o qual seria, ademais, constituído em dois níveis. No entendimento do autor, isto inclui a distinção feita por Husserl entre *hylē* e *morphē*, isto é, “entre um nível inferior de consciência” (GURWITSCH, 2009h, p. 123) correspondente às sensações e outros fatos elementares, e um nível superior, de atos de interpretação e doação de sentido, que se superpõem aos dados

---

<sup>113</sup> É o que afirma o autor: “O objetivo de nosso estudo é o de avançar determinados problemas fenomenológicos com a ajuda de teses Gestalt-teoréticas, para complementar as análises de Husserl com conhecimentos (*insights*) adquiridos na teoria da Gestalt, como também corrigir alguns de seus princípios, e, em geral, fazer avançar a fenomenologia, ao longo dessas linhas, para além do estágio alcançado pelas *Ideias* de Husserl.” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 195).

sensíveis. O conceito de “Gestalt” substitui o conceito de sensação, que amparava a concepção atomística da consciência. Como vimos anteriormente, a própria noção de sensação enquanto estofa elementar da percepção implica uma extrapolação do domínio daquilo que é imediatamente experimentado. A sensação só pode existir em tal forma por conta do isolamento abstrativo. Contrariamente, a nova concepção implica que, por conta de sua estrutura interna, o isolamento de componentes da *Gestalt* implica uma modificação completa dela enquanto configuração total. O tema deve ser concebido, então, como um todo internamente articulado e estruturado. Além disso, ele deve ser concebido como habitando um ambiente de outros objetos atuais e possíveis, um “campo” ou “contexto”, com o qual se relaciona em termos de “figura e fundo”.

Em segundo lugar, partindo-se do princípio de que toda apresentação perceptiva possui uma estrutura intrínseca, autóctone, o problema passa a ser, então, o da constituição de perceptos “destacados” dos contextos de significação primários nos quais se apresentam de maneira imediata. A partir deste ponto de vista, a interrogação sobre as variações que ocorrem no percepto deve resolver-se no interior do campo de sua própria estrutura intrínseca, sem fazer-se qualquer recurso a outras instâncias, sobretudo as de ordem superior. Como vimos, o problema central deixou de ser a questão sobre como a “qualidade de Gestalt” se produziria a partir dos dados elementares dos sentidos. Tal problema é desenvolvido no que o autor chama de “modificações temáticas”; ao mesmo tempo, ele dialoga com a teoria psicológica clássica sobre a função da atenção e os “problemas funcionais” da fenomenologia constitutiva. As análises sobre as modificações temáticas têm por base a premissa, apresentada no capítulo anterior, de que a Psicologia da Gestalt inverteu o problema da psicologia clássica a respeito da estrutura interna do percepto. Por conseguinte, a questão sobre a abstração de uma “parte” do percepto se torna um problema propriamente fenomenológico e um meio de resolver ou de propor uma nova compreensão sobre os problemas constitutivos da fenomenologia transcendental. É o que afirma, explicitamente, o autor no seguinte trecho: “Nossa questão diz respeito à estrutura do sentido noemático correlativo a este ato de abstração. [...] O problema diz respeito precisamente a *como* o conteúdo abstrato aparece ‘no’ *concretum* em questão e *como*, por outro lado, ele é distinguido e ‘acentuado’” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 208).

Em terceiro lugar, estas últimas questões levam a interrogar a natureza específica da função da atenção, que está diretamente envolvida no destacamento temático de uma “parte” do todo internamente estruturado. Trata-se de uma função unitária ou de uma função heterogênea? Esta é uma questão auxiliar e que está, também, implicada nos problemas funcionais da questão anterior. A teoria psicológica clássica sobre a atenção a considerou

como uma função unitária, homogênea, e sempre idêntica em suas realizações, responsável por centrar a consciência sobre um tema, realçar um objeto ou um aspecto do objeto, destacando-o de seu contexto, etc. A função da atenção seria a mesma para todos os objetos aos quais ela se dirige, iluminando-os ou dirigindo o foco de luminosidade para outros objetos. Nisto consiste o que o autor chamou de “teoria do holofote” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 241). A teoria desenvolvida por Gurwitsch (1929/2009a) demonstra, pelo contrário, que “atenção” é um nome para funções bastante diferentes entre si. Esta questão e a anterior serão tratadas em nosso próximo capítulo.

E, por fim, diante das insuficiências da teoria clássica em fornecer uma descrição adequada da experiência direta dos fenômenos atencionais, surge a questão sobre a relação dos atos intencionais com um “eu”. A teoria clássica supunha que todo ato intencional estaria vinculado a um “eu”, que dirigiria a intenção para o objeto, ou, no caso da atenção, dirigiria os raios luminosos da consciência em direção ao objeto. Este é o caso para a teoria de Husserl (1913/1976a; 2006) sobre o “eu puro”. Gurwitsch enxerga um ponto problemático no que ele entende ser uma “interpretação egológica” presente na teoria da intencionalidade de Husserl. Segundo o autor, a interpretação subjetiva da atenção e das formações atencionais, contida na teoria husserliana do “eu puro”, acarreta “uma determinada concepção do que resulta da atenção e de suas modificações no que se refere ao conteúdo noemático” (1929/2009a, p. 198). Em suma, todas as questões anteriores encaminham a uma rejeição da teoria do “eu puro” e a uma formulação de uma nova teoria sobre o eu. Esta nova teoria será abordada em um capítulo à parte.

Seria possível, ainda, traçar uma distinção entre um grupo de questões (da primeira à terceira) que estão ligadas, propriamente, à “*temática*”, isto é, ao estudo fenomenológico do *tema* e da *consciência temática*, e outro (formado pelas duas últimas questões), ao “*eu puro*”. Com isto, teríamos o “*Capo*” e o “*Coda*” de “*Fenomenologia da temática e do eu puro*”.

#### *b) As estruturas do campo da consciência*

A tese de doutoramento de Gurwitsch (1929/2009a) contém, portanto, uma interpretação original da consciência intencional, tanto em termos estruturais quanto em termos funcionais. A partir de tal texto, a consciência intencional será compreendida como sendo sinônima de “campo de consciência”. Esta é, com efeito, uma reinterpretação das noções de “intenção” e de “objeto intencional”, particularmente sobre o fundo da noção de “atenção” que está nelas implicada. Para o autor, toda intenção se refere a um “campo”, a um “contexto”. Este é um dos principais e mais originais princípios interpretativos estabelecidos

pelo estudo de 1929. Mas, esta modificação da teoria psicológica subjacente à descrição fenomenológica não altera o princípio fenomenológico fundamental da correlação entre o objeto idêntico e a multiplicidades de ato que o tornam possível (GURWITSCH, 2009h, p. 124). O estudo de Gurwitsch (1929/2009a) desemboca, em última instância, em uma “teoria do campo da consciência”, a qual, aliás, é mais bem desenvolvida em seus trabalhos tardios (GURWITSCH, 1964/2010a).

Deixando de lado o aspecto funcional que a nova compreensão da intencionalidade acarreta<sup>114</sup>, “*Fenomenologia da temática e do eu puro*” estabelece, pela primeira vez, a distinção entre três estruturas ou dimensões no interior do campo total da consciência, quais sejam: (1) *o tema*, (2) *o campo temático* e (3) *a margem*. Segundo texto posterior de Gurwitsch (1964/2010a), estas três dimensões e as suas relações mútuas possuem uma validade universal de princípio, são “*uma invariante formal de todos os campos de consciência*” (p. 53). Caso se queira ligar isto ao que foi dito anteriormente, esta distinção se refere à primeira das quatro questões às quais nos referimos como compondo o bojo do texto de 1929. Ela fundamenta a concepção de intencionalidade do autor, sobretudo porque descreve, estruturalmente, os componentes noéticos e noemáticos do que ele entende por “campo da consciência”.

Na interpretação de Gurwitsch (1929/2009a), a consciência não é, com efeito, apenas o título para um ato isolado que apresenta a propriedade de ser “consciência de”, isto é, de ser intencional. Pelo contrário, o autor parte do princípio de que os múltiplos atos, com os seus correlatos intencionais, estão emaranhados em uma estrutura global. Já vimos que Husserl parte desta mesma ideia não apenas em “*Ideias P*”, mas, também, em textos anteriores como “*Filosofia da Aritmética*”. Mas, no caso de Gurwitsch (1929/2009a), este princípio é suportado pela própria ideia de *Gestalt*, a saber, da organização interna do percepto. Assim como o objeto percebido possui uma articulação autóctone, também a consciência possui uma organização de tal tipo e, igualmente, cada componente seu demonstra possuir um tipo próprio de organização interna. Por conseguinte, descrever os componentes da consciência pura significa descrevê-los tal como são descritos os componentes da percepção: deve-se partir não dos “elementos” mais simples em direção aos mais complexos, como se estes fossem sobrepostos àqueles; pelo contrário, o ponto de partida deve ser a própria estrutura internamente articulada, de modo que somente em um segundo momento pode a análise “destacar” os seus componentes e torná-los explícitos.

---

<sup>114</sup> Estudaremos este aspecto no próximo capítulo.

Tendo isto em vista, podemos, agora, antecipar o sentido geral de cada uma destas estruturas para, depois, passarmos ao estudo detalhado de cada uma delas e das leis que regem a sua organização interna. Em “*O campo da consciência*”, Gurwitsch (1964/2010a) distingue os três domínios estruturais de maneira bastante sucinta, o que pode ser bastante útil para nós neste momento:

Todo campo da consciência compreende três domínios ou, por assim dizer, estende-se em três dimensões. O primeiro, o *tema*: aquilo com o que o sujeito está lidando, aquilo que, em um determinado momento, ocupa o “foco” de sua atenção, absorve a sua mente, e sobre o qual a sua atividade mental se concentra. Em segundo lugar, o *campo temático*, que nós definimos como a totalidade de fatos, copresentes ao tema, que são experimentados como tendo relevância material ou pertinência ao tema e que formam o fundo ou horizonte a partir do qual o tema emerge como centro. Em terceiro lugar, a *marginem* compreende fatos que estão meramente copresentes ao tema, mas não têm relevância material para ele. [...] Por diferenças dimensionais entre as formas organizacionais nós queremos dizer diferenças entre tipos de organização que pertencem a e que são características das três dimensões nas quais todo campo de consciência se estende. (GURWITSCH, 1964/2010a, p. 53).

Com isto, pode-se formular uma ideia geral sobre as dimensões do campo da consciência. Inclusive, é possível representá-las em imagem, o que, aliás, o próprio autor chega a sugerir: “[...] o campo total da consciência pode ser simbolizado por um círculo. O tema com o qual nós estamos lidando ocupa o centro deste círculo; ele está disposto no campo temático, o qual [...] forma a área do círculo; e, em torno do campo temático, na periferia, por assim dizer, os objetos da consciência marginal estão arranjados” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 296). Esta imagem deve acompanhar os nossos próximos comentários, a fim de que o leitor possa ter uma visão mais clara daquilo que está sendo tratado desde o início.

Em nossos comentários, pretendemos analisar, precisamente, as referidas “diferenças dimensionais” relativas às três estruturas gerais do campo da consciência. Dito mais explicitamente, o objetivo do presente capítulo é esboçar os rudimentos da teoria da intencionalidade de Gurwitsch desde o seu aspecto estrutural, tais como eles se esboçam e se desdobram a partir das teses avançadas no ensaio de 1929, portanto antes de sua apresentação mais articulada em 1957 no livro cognato, “*Théorie du champ de la conscience*”<sup>115</sup>. Nossa apresentação se concentra, então, no ensaio de 1929 (GURWITSCH, 1929/2009a), apesar de recorrer, em alguns momentos, às conferências de 1937 (GURWITSCH, 2009h) e ao próprio

---

<sup>115</sup> A versão de língua inglesa, publicada em 1964, recebeu o título, mais enxuto, de “Campo da consciência” (*Field of consciousness*). Em nossas referências, sempre nos remetemos à edição de 1964 (GURWITSCH, 1964/2010a).

texto de 1957 (GURWITSCH, 1964/2010a), entre outros textos, com fins de clarificação. Esta apresentação deve, também, sem dúvida, preparar os próximos capítulos.

#### 4.1. *O tema*

O tema, ou o “centro do campo temático” ou “foco de nossa atenção”, é equivalente, ainda, ao conceito fenomenológico de “*noema*” ou de “sentido noemático”. Gurwitsch (1929/2009a) sublinha esta equivalência, mas deixando claro que ela deve ser qualificada. Afinal, o autor afirma não considerar “o noema completo e concreto”, mas apenas o “estrato do noema destacado pela abstração, este sendo o estrato mais fundamental da estrutura do noema completo” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 202). Segundo ele, o *noema* é composto por três estratos distintos, a saber, (a) o “sentido noemático”, (b) o “estrato de caracteres” e (c) o seu “ponto de unidade central”. Já estudamos estas diferenças a respeito de Husserl. O tema deve ser considerado, por conseguinte, como sinônimo do que Gurwitsch considera como o primeiro estrato do noema – em outros termos, o “Quê” da consciência, o “sentido noemático”, aquilo que se apresenta à consciência tal como se apresenta.

##### a) *A estrutura interna do tema*

O tema apresenta uma estrutura interna que pode ser interpretada em termos de *Gestalt*. Como, para a teoria *Gestalt*, todo percepto se apresenta imediatamente como possuindo uma articulação interna, de modo que cada “parte” sua está já implicada no “todo”, sustentando-o e sendo sustentada por ele, também, para a fenomenologia, o noema, ou tema, deve ser entendido como sendo estruturado por uma “conexão de *Gestalt*” (GURWITSCH, 1929/2009a, pp. 226 e ss.; 2009h, p. 142). Segundo Gurwitsch (1929/2009a), com efeito, a “interpretação da estrutura do noema em termos da teoria da *Gestalt* conduz a importantes consequências para a teoria das partes e dos todos” (p. 277). Para ele, isto significa, de um lado, rever a teoria de Ehrenfels (1890/1988) sobre as “qualidades de forma” (*Gestaltqualitäten*) e, de outro, rever a distinção, de Stumpf, entre partes “dependentes” e partes “independentes”<sup>116</sup>. A nova teoria deve partir, sobretudo, da compreensão de que não

---

<sup>116</sup> Não lidaremos, aqui, em detalhes, com a concepção de “partes dependentes” e “partes independentes” que é desenvolvida por Gurwitsch (1929/2009a, §VIII, pp. 286-293). A concepção do autor, diferentemente da teoria de Stumpf e Husserl, considera a diferença qualitativa entre aquilo que pertence a uma contextura e contribui com ela e aquilo que já sofreu destacamento (não há “identidade” entre um e outro). Assim, para ele, todo constituinte de uma *Gestalt* é “dependente”, no sentido da teoria clássica de ter o seu sentido sobredeterminado

há componentes “independentes” por essência, mas, sendo todos os componentes *dependentes*, alguns destes componentes se sobressaem e “dão o tom” da *Gestalt*, desempenhando um papel *dominante* na estrutura, enquanto outros desempenham meramente o papel de *subordinados* no interior desta estrutura, quer dizer, de sustentação do seu sentido. Os primeiros são os componentes *formativos*, ao passo que os outros são os componentes *formados*. Isto deriva dos princípios funcionais da *Gestalt* (por exemplo, a *lei da boa forma*).

Por conseguinte, a conexão gestáltica interna ao tema diz respeito à relação entre os seus constituintes “formados” e “formativos”. Os constituintes formados são aquilo que são apenas no interior de uma configuração global e exaurem a sua significação na função (subordinada) que desempenham no interior desta *Gestalt*. Os constituintes formativos, diferentemente, têm um papel “dominante” na organização da *Gestalt*, mas tal papel depende inteiramente do quadro estrutural como um todo, no interior do qual eles ganham significado e têm o seu lugar determinado pelas leis de estrutura, isto é, pelo sentido que é determinado pela própria *Gestalt*. Nos dois casos, o “ser” dos constituintes corresponde, então, à sua função no interior da estrutura. Fora da estrutura à qual estão integrados, os constituintes formados e formativos são completamente modificados e, por conseguinte, a sua “fisionomia” se altera inteiramente. Os constituintes formados e os formativos mantêm uma conexão de tipo especial. Os constituintes formados são indispensáveis para a *Gestalt* na medida em que eles possuem uma “função de suporte” e, assim, contribuem para o sentido noemático, preenchendo a função que é atribuída a eles pelo todo estruturante. Os constituintes formativos requerem os constituintes formados para poderem ser formativos; do contrário, o tema seria incompleto e fragmentário, não seria, de fato, o que ele é. Isto porque todos os constituintes da *Gestalt* são *dependentes*, requerem e suportam uns aos outros, e formam, por isto, um sistema articulado. No exemplo já citado do retângulo (Figura 3), o lado *a* é um constituinte formado com relação ao carácter “retangular” da configuração total (sua “retangularidade”, por assim dizer). Ao mesmo tempo, ele sustenta a configuração e depende dela para ter o seu sentido. Fora da estrutura do retângulo, o lado *a*, no entanto, perde a sua fisionomia e o seu sentido, visto que perde a sua função estruturante: ele se torna, meramente, um segmento de reta. E, ao fazer-se abstração do lado *a* (por exemplo, apagando-o do quadro negro) e, inversamente, focar-se sobre o restante da figura, o próprio carácter de “ser retangular” da configuração total se torna alterado (ficamos com uma figura “vazada” por um

---

pela contextura, mas alguns *podem* ser destacados (não são independentes *per se*). Aquilo que a teoria clássica concebeu como constituintes “independentes” são, na verdade, os constituintes já destacados.

de seus lados e, por isto, “aberta”, diferentemente do caráter “fechado” do retângulo; ela pode ser, inclusive, vista como outra figura, semelhante à letra “C” etc.).

Neste sentido, o tema pode ser definido como o “sistema de seus constituintes” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 230), ou, conforme o autor afirma mais tarde, o “*percepto como um todo [...] é interpretado como uma unidade complexa de significado*” (GURWITSCH, 1964/2010a, p. 265). Este ponto de vista acarreta, também, uma reinterpretação da teoria clássica sobre a unidade do percepto, anteriormente explicada, no interior da fenomenologia, pela doutrina dualista de “matéria” e “forma” (“*hylē*” e “*morphē*”).

b) *Conteúdos fundantes e conteúdos fundados (hylē-morphē)*

De acordo com a formulação clássica de Ehrenfels (1890/1988), a “qualidade de forma” seria um conteúdo *adicional* fundado sobre um “complexo de apresentação”. Por exemplo, uma melodia requereria a soma de apresentações acústicas dispostas em tempos diferentes, mas internamente ligadas entre si. Neste sentido, o complexo *possui* uma “qualidade de forma”. Ehrenfels (1890/1988) se pergunta se as figuras espaciais ou melodias seriam uma combinação de elementos ou algo de novo, diferente dos elementos. Para ele, deve-se considerar a natureza da qualidade de forma como diferente da mera *soma* das partes que um complexo contém, como uma “qualidade nova”. Por exemplo, uma melodia pode manter-se “idêntica” em tonalidades diferentes, ou, o que dá no mesmo, com base em “substratos” sensíveis, acústicos ou espaciais, diferentes. Segundo Ehrenfels (1890/1988), a condição necessária e suficiente para que uma qualidade de forma se apresente é a de que os elementos estejam combinados, mesmo que justapostos, seja espacial ou temporalmente, de uma maneira inteiramente determinada, formando estes “complexos”, chamados também de “substratos”. A “qualidade de forma” se superporia a estes substratos como um elemento adicional. Meinong<sup>117</sup> (*apud* GURWITSCH, 1929/2009a, p. 278) teria expressado esta mesma distinção com os termos *inferiora* e *superius*. Igualmente, a teoria de Benussi repousaria sobre esta distinção. E, ainda, a teoria de Husserl sobre os “fatores figurais” (*figurale Momente*) implicaria a mesma ideia da “unidade sensorial” como uma qualidade de segunda ordem, “superior”, fundada sobre dados múltiplos “inferiores”. Segundo Gurwitsch (1929/2009a), este dualismo é comum a todos estes autores, o que, aliás, já vimos no capítulo anterior.

Um dos principais pontos da teoria da intencionalidade de Gurwitsch é a crítica a este dualismo entre elementos sensoriais e extrato superior e que se atualiza, ainda que de forma

---

<sup>117</sup> MEINONG, A. Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung, *Zeitschrift für Psychologie*, XXI, 1889.

ligeiramente diferente, conforme Gurwitsch (1929/2009a), na teoria da *hylē-morphē* de Husserl (1913/1976a; 2006). De acordo com Gurwitsch (1929/2009a), esta teoria de Husserl é uma contraparte da distinção, feita por Benussi<sup>118</sup> (*apud* GURWITSCH, 1929/2009a, p. 280), entre as apresentações e os processos de apresentação de origem sensorial e extrassensorial. Como já o vimos, o conceito husserliano de *hylē* engloba uma multiplicidade de “sensações”. As sensações designariam, pois, um “estofa material desprovido de forma”, múltiplo e desconexo, apenas presente à consciência, um mero “dado”. Este material ganharia forma e sentido apenas por meio da ação de funções de ordem superior, que corresponderiam ao estrato da “apreensão doadora de sentido”, o estrato noético. Por meio deste último estrato, aliás, as sensações ganhariam o sentido específico de “consciência intencional”. O sentido genuíno de “vivência psíquica” seria garantido apenas por estas funções animadoras. Recorrendo à raiz grega do conceito de consciência (*nous*), tal como está implicado na formulação husserliana, Gurwitsch (1929/2009a) afirma: “O *nous* transforma os dados hiléticos em experiências intencionais; é graças a ele que algo é visado nos processos subjetivos, [é graças a ele] que estes últimos possuem referência intencional ou função presentacional ou presentificadora” (p. 281). *Nous*, para Gurwitsch (1929/2009a), corresponde, portanto, ao que Husserl chama de “*morphē*”. Além disso, os atos de doação de sentido são considerados, desta perspectiva, como os responsáveis pela atividade da consciência, de tal modo que esta é uma manifestação da “atenção”. Voltaremos ao problema da atenção mais abaixo.

A reprimenda de Gurwitsch (1929/2009a) quanto ao dualismo de Husserl vale tanto para o que ele concebe, nas *Investigações* (1984; 2012a), como “apreensão interpretativa” ou “apreensão objetivante”, quanto para o que ele concebe, nas *Ideias I* (1976a; 2006), como “apreensão animadora”. Certamente, o problema não está no fato de que as expressões são dotadas de sentido ou de que a compreensão necessita de signos, mas na tese subjacente de que significados ou apreensões diferentes se aplicam a um mesmo objeto invariável e destituído de sentido *per se*. Para Gurwitsch (1929/2009a), o fato é que, mesmo na experiência significativa (linguística), um “signo” pode *aparecer* de maneira diferente de acordo com, por exemplo, a familiaridade do intérprete. O autor utiliza o seguinte exemplo. Se eu me deparo com um texto escrito com letras chinesas e uma pessoa que conheça o chinês se depara com o mesmo texto, não apenas esta pessoa entende e eu não, mas, também, a

---

<sup>118</sup> BENUSSI, V. Gesetze der inadäquaten Gestaltauffassung, *Archiv für die gesamte Psychologie*, XXXII, 1914, p. 400; BENUSSI, V. “Zur Psychologie des Gestalterfassens”. In: MEINONG, A. (Ed.). *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig, 1904, pp. 382 e ss.

“fisionomia” das letras é diferente em cada caso, quer dizer, as letras “parecem” diferentes para mim e para ele. Para o autor, isto significa que não se está lidando, nos dois casos, com o mesmo objeto, tal como ele é imediatamente dado. O que se deve sublinhar, neste caso, é que não há um “substrato” percebido que permanece inalterado. Se as “sensações” são concebidas como este substrato *percebido*, elas só podem ser entendidas como permanecendo idênticas se elas não forem mais consideradas do ponto de vista estritamente fenomenológico, ou, dito de outra forma, se elas não forem mais consideradas do ponto de vista do que é percebido. Considerá-las como “evento físico”, em correspondência a um estado de coisas objetivo e externo, é extrapolar o domínio fenomênico.

De acordo com Gurwitsch (1929/2009a), ao considerar o ato de significação como “fundado”, como pressupondo a aparência de um substrato físico e, ao ser fundado nela, fundido com ela em um “ato total unitário”, Husserl (2012a) <sup>119</sup> escapa deste “fiscalismo”, pois o substrato é alterado e combinado neste ato global de alguma forma. Mesmo assim, o ato de doação de sentido exige um substrato que seja *articulado de maneira específica*. Então, precisamente a questão sobre a *articulação* da *hylē* permanece um problema para a sua teoria. Ora, se os dados hiléticos sensoriais não possuem, diretamente, esta articulação e se os atos de doação de sentido não são da mesma ordem que tais dados, Gurwitsch (1929/2009a) entende que “um terceiro ato noético intermediário deveria ser assumido para que esta articulação seja gerada” (p. 283). De acordo com o autor, este ponto de vista é falso por dois motivos. Primeiro, porque a análise descritiva não encontra nada como este estrato intermediário. Segundo, porque, mesmo que este estrato fosse evidenciado, continuaria a ser um problema determinar se os dados hiléticos, isto é, os mais inferiores e que subjazem à aparição no ato global, permaneceriam sem serem afetados pelas *noeses* a operar sobre eles. Este segundo problema deriva do fato de que, na própria aparição, não são os dados hiléticos, enquanto correspondências estritas a estados de coisas físicos e, por isso, enquanto materiais caóticos, que aparecem, pois o que aparece não tem mais este caráter de “material caótico”. Então, se não aparecem, não há como determinar, fenomenologicamente, nada a seu respeito. Aqui, valem todas as consequências, que, aliás, já observamos, da hipótese de constância. Além disso, isto significaria que este estrato hilético permaneceria idêntico, constante, sem ser alterado, apesar de variações na atenção, na atitude etc. As análises de Gurwitsch (1929/2009a) sobre as modificações temáticas, que apresentaremos no próximo capítulo, falam contra esta tese. Não há, de acordo com a concepção do autor, propriedades que

---

<sup>119</sup> Veja, especialmente, *I Investigação*, §9, e *V Investigação*, §19.

*pertençam* a este estrato de uma vez por todas, tampouco este estrato pode ser considerado como “independente”, no sentido de ser sempre destacável das conexões que mantém com o “estrato superior”.

Contra a doutrina da *hylē-morphē* e contra a teoria das “qualidades de forma”, Gurwitsch (1929/2009a) defende que há uma conexão gestáltica entre todos os componentes de um percepto, ou seja, que aquilo que se concebe como “dado hilético”, na verdade, tem um lugar determinado no interior de uma estrutura e que ele, ao mesmo tempo, a requer e é por ela requerido. Somente por meio deste papel funcional que este dado hilético pode “ser” aquilo que ele “é” em cada caso concreto. Se, de acordo com a teoria clássica, a “melodia” é *adicionada* a um complexo de notas como um novo elemento e se cada nota deste complexo permanece “a mesma” na alteração de sua contextura melódica, a teoria da *Gestalt* conduz a uma interpretação diferente. De acordo com esta teoria, a nota musical é *dependente* de sua contextura. Ela depende existencialmente desta estrutura para que ela seja o que é. Como se verá melhor adiante, a mesma nota musical como componente de uma melodia em tom de “sol maior” é diferente desta nota em uma melodia em “lá menor” (ou colocada em um acorde, etc.) e é, ainda, diferente se tomada como apartada da melodia, como uma nota “isolada”. Além disso, deve-se considerar que o material sensível não deve a sua articulação a qualquer *função superior*. Pelo contrário, conforme Gurwitsch (1929/2009a), “aquilo que é imediatamente dado, o material fenomenológico primário, é dado apenas como articulado e estruturado” (p. 283-284). Não pode haver, de acordo com este ponto de vista, dado sem articulação, ou, o que dá no mesmo, não há “dados hiléticos”. Aquilo que é dado é a própria *Gestalt* com sua articulação interna, de tal forma que o dado não pode ser considerado sem as conexões estruturais no interior das quais ele aparece, mesmo que ele seja produto de isolamento abstrativo. Por conseguinte, mudanças na organização, como, por exemplo, no tom da melodia, devem acarretar mudanças colaterais no próprio dado – a nota musical deve ser percebida de maneira diferente. A ideia de um “estofa material” que permaneça idêntico em múltiplas apreensões não demonstra sua validade fenomenológica. A separação entre *hylē* e *morphē* não possui fundamento. Considerar a *hylē* independentemente da *morphē* corresponde, antes de um dado fenomenológico fundamental, a uma mudança completa daquilo que é dado (mais particularmente, corresponde à mudança temática, a ser estudada abaixo, nomeada como “destacamento”).

Como consequência deste ponto de vista, o “sentido noemático”, tal como é “constituído” pela consciência intencional, deve ser entendido como um “todo estruturado” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 284). Não há mais dualismo entre matéria e forma.

Paralelamente, os conceitos de “*noesis*” e de “intencionalidade” devem ser redefinidos. O conceito de “*noesis*”, por um lado, deve deixar de significar “uma função organizadora e apreensora que transforma os dados hiléticos em um veículo de sentido ou significado, uma função especial e específica à qual a consciência deve o seu caráter de intencionalidade” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 284). A distinção entre *hylē* e *morphē* deixa de participar do conteúdo essencial do conceito de *noesis*. Por conseguinte, o termo deve corresponder ao “*ato experienciado de consciência em sua inteireza*” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 284). Por outro lado, o conceito de “intencionalidade”, na medida em que diz respeito à correlação noético-noemática, deve compreender, ao mesmo tempo, a “*noesis*” assim redefinida, bem como o “noema”, como seu correlato intencional, também redefinido a partir do conceito de *Gestalt*.

c) *O horizonte interno*

A fenomenologia do tema não deve, no entanto, restringir-se à experiência perceptiva atual e àquilo que nela é dado através de um único ato de percepção. Diferentemente, é necessário incluir, nesta consideração, aspectos que não são dados desta forma, mas que desempenham um papel importante em tal ato de percepção, quais sejam: os aspectos invisíveis e potenciais que estão contidos, como referências possíveis, na percepção atual, além das relações e implicações, na simultaneidade e na sucessão, deste ato de percepção com outras coisas e outros atos. Em uma palavra, deve-se incluir, na fenomenologia temática, o fenômeno do *contexto*. Tome-se o seguinte exemplo. Ao perceber um cubo, percebo imediatamente uma de suas faces, a sua cor, a sua forma (*form*) e o seu formato (*shape*)<sup>120</sup>. Como esta percepção, toda percepção se dá, com efeito, apenas por um de seus lados ou de seus aspectos. Mas, as demais faces do cubo, o seu lado “oculto” (*seja como for* colorido, *seja como for* de tal forma e formato etc.), também me são imediatamente dadas na percepção unilateral do cubo, apesar de eu ter apenas uma consciência mais ou menos obscura dessas demais faces do cubo. Para Gurwitsch (1929/2009a), mesmo esta face oculta compõe *aquilo de que* eu estou imediatamente cômico, isto é, pertence ao sentido noemático do próprio cubo

<sup>120</sup> Gurwitsch (1929/2009a) utiliza, em conjunto, as palavras “*form*” e “*shape*” para descrever o fenômeno perceptivo. Embora tais palavras possam ser entendidas, muitas vezes, como sinônimas e, nesta direção, traduzidas ambas por “*forma*”, o presente caso requer uma distinção entre elas. Uma possível distinção consiste no seguinte. Enquanto “*form*” denota a configuração material de um objeto no espaço e no tempo, preenchendo as dimensões de largura, altura e profundidade, o termo “*shape*” denota mais os contornos que tornam um determinado objeto reconhecível por seu “formato”, geralmente preenchendo apenas as dimensões de largura e de altura. Neste sentido, de forma bastante simplificada, o termo “*form*” é aplicável a estruturas complexas como cubos, esferas, cones etc., ao passo que o termo “*shape*” é mais aplicável a estruturas simples e planas, como quadrados, círculos, triângulos etc.

enquanto um objeto unitário. Pode-se afirmar, por conseguinte, que, na esfera da percepção de coisa, o sentido noemático sempre se apresenta como algo “atual” que está inserido em um *campo do que não é visto e do que é mais ou menos indeterminado*. A configuração do tema é essencialmente determinada por este “horizonte interno”<sup>121</sup>, que consiste na articulação e integração destas múltiplas referências perceptivas que vão além do dado atual e visível (as faces ocultas do cubo *versus* sua face visível) em um só objeto percebido (o cubo com suas seis faces). Todos os lados do cubo possuem significância funcional para a configuração total do cubo.

Os componentes da percepção atual são, por essência, sempre preenchidos e determinados, em menor ou maior grau, mesmo que eu possa me enganar a seu respeito ou me iludir. O campo de referências potenciais, todavia, é composto por obscuridades, de modo que os seus componentes são caracterizados como vazios e indeterminados. Toda percepção atual está conjugada no campo do que não está atualmente presente e que, contudo, forma, necessariamente, o campo de suas circunjabências. Segundo a formulação de Husserl (1913/1976a, p. 80, p. 286), a relação entre a percepção atual e este campo circundante é uma relação entre parte dependente e todo. A *parte dependente*, segundo ele, apenas pode possuir “unidade de sentido” e “independência de sentido” neste *todo* que, no entanto, necessariamente contém componentes vazios e indeterminados. Fazendo-se alusão ao exemplo anterior, poderíamos dizer que a percepção da face do cubo está necessariamente referida a um campo de indeterminação onde está contida, por exemplo, a sua face de trás, oculta, e os seus componentes indeterminados e vazios. Isto não significa, contudo, que estes componentes indeterminados e vazios, meramente potenciais, sejam “mediados” pelo dado atual, determinado e preenchido. Pelo contrário, o campo de indeterminação é dado *imediatamente* à percepção e, por isto, ele se inclui na consideração do dado *tal como ele aparece* nos atos pelos quais é apreendido. A este respeito, o problema fenomenológico sobre a estrutura interna do sentido noemático requer uma posição em face da questão sobre em que consiste a relação entre a percepção atual, preenchida e determinada, e seu campo de indeterminação.

---

<sup>121</sup> As expressões “horizonte interno” e “horizonte externo”, provenientes das análises husserianas sobre a percepção, não são utilizadas por Gurwitsch em seu texto de 1929, mas apenas em textos mais tardios (GURWITSCH, 1964/2010a; sobretudo, pt. IV, cap. II, §III). Em todo caso, nós as utilizamos a fim de trazer clareza às questões por nós tratadas e de fazer uma ponte com as análises posteriores do autor. Ainda, não nos referiremos às implicações mais amplas do “horizonte externo”, como o fato de toda percepção remeter, por indicações internas a esta mesma percepção e somente a ela, a um fundo universalmente abrangente, a saber, o “mundo”, de modo que toda consciência temática deve envolver uma consciência (marginal) de mundo.

Segundo o autor, uma resposta possível consiste em afirmar que a natureza desta relação é “somativa”, isto é, correspondente a um “agregado”. Esta versão corresponderia ao que Wertheimer (1922/2013) chamou de “tese do embrulho” (*Bundelthesis*) ou do “mosaico”, como já vimos. Desta forma, o sentido noemático seria concebido como composto por elementos justapostos, ou seja, elementos cuja união é meramente adventícia. A relação entre os elementos repousaria, por conseguinte, inteiramente em sua coexistência e a formação de um todo, por sua vez, na adição de elemento a elemento, de modo que a totalidade corresponderia, simplesmente, a uma “soma”. A conexão de elemento a elemento se daria sob a junção “e” e a sua disposição numa configuração seria dada apenas horizontalmente: os elementos seriam, conforme diz Gurwitsch (1929/2009a), “*itens equipolentes*” (p. 206). Como consequência deste ponto de vista, os componentes que desempenham a função de “frente” ou de “trás” devem ser explicados a partir dos caracteres de uma ou de outra dimensão. Particularmente, as suas diferenças são explicadas a partir da “*claridade*” que os seus distintos componentes apresentam. Por exemplo, os componentes da parte de trás do cubo são mais esfumados, indistintos e obscuros, se comparados aos componentes da parte da frente do mesmo objeto. Esta direção que assume a concepção somativa da estrutura interna do sentido noemático é, aliás, de toda a importância para as discussões posteriores de Gurwitsch (1929/2009a) a respeito das variações atencionais. Neste momento, vale dizer que explicar a estrutura interna do sentido noemático e a relação entre a percepção atual e seu campo de indeterminação pelas diferenças de claridade não é, para Gurwitsch (1929/2009a), suficiente. Segundo o autor, mesmo a percepção de algo na penumbra, qualquer que seja a sua modalidade dóxica, apresenta a mesma estrutura a ser determinada e a mesma relação entre uma “frente” e um “atrás”, que precisa, também, ser compreendida. Por exemplo, ao deparar-me, no interior de uma floresta ao anoitecer, com algo obscuro e de contornos indefinidos que me parece ser um homem, tenho a percepção de algo confuso e nebuloso, mas que, mesmo assim, é visto como um suposto “homem”, que tem a sua face voltada para mim, a cabeça sobre os ombros, e que, no entanto, tem as costas projetadas para trás. Vejo o homem e conto com as suas costas, apesar de estas não serem imediatamente “vistas”. Exemplos da esfera da memória ou da imaginação esbarrariam nestes mesmos limites. Por este motivo, para Gurwitsch (1929/2009a), é insuficiente explicar a estrutura do sentido noemático como um agregado e as suas diferenças com base na mera variação gradual de luminosidade.

Com base na teoria da *Gestalt*, Gurwitsch (1929/2009a) propõe uma interpretação diferente do horizonte interno e que, por isto, difere de qualquer tentativa atomista ou empirista de resolvê-lo. Para ele, as diferentes faces de um cubo não podem ser concebidas

como sendo “adicionadas” à percepção atual de sua face frontal. Pelo contrário, para o autor, estes aspectos não vistos compõem a configuração total – o *noema* “cubo” – como suas partes dependentes e, desta maneira, contribuem para a formatação dela. Longe de ser uma unidade fechada, a percepção unilateral é essencialmente incompleta e se apresenta apenas como um constituinte e como uma parte dependente do noema total<sup>122</sup>. A unidade do noema se revela, portanto, como intrínseca, como já vimos, de modo que cada parte e cada componente são mutuamente dependentes e desempenham uma função essencial para a realização de seu significado individual e da significação da configuração total. A problemática da relação entre aquilo que é visto e aquilo que está oculto, na vivência perceptual, ou entre aquilo que aparece e aquilo que se esconde, em outras classes de vivências, continua, certamente, a ter a estrutura de algo que é apreendido “de frente” e, por isso, é determinado. Em outros termos, o “horizonte interno” do percepto está conectado de maneira essencial ao que é dado na experiência perceptiva direta, a cada percepção singular atual. A percepção atual e o horizonte interno se conjugam em uma configuração total, em uma *Gestalt*, de forma que as qualidades e propriedades do objeto que se apresenta “transcendem” a percepção atual, essencialmente unidirecional e incompleta. Além disso, a indeterminação pertencente ao horizonte interno não pode ser interpretada como algo absoluto, como algo homogeneamente indistinto quanto a todas e quaisquer determinações possíveis. Pelo contrário, enquanto referências potenciais, as qualidades e as propriedades dos aspectos indeterminados da percepção do cubo se desenham a partir de uma “delimitação” determinada a partir da percepção atual. No que diz respeito ao exemplo dado, por mais que as faces ocultas do cubo apareçam como indefinidas com relação a sua forma, seu formato, sua coloração, e assim por diante, os seus constituintes são pré-delineados por aquilo que é visto “de frente”, visto que devem se conformar ao seu sentido noemático perceptual determinado, por exemplo, pela face dianteira do cubo.

Esta interpretação se baseia na tese da teoria da *Gestalt* de acordo com a qual há constituintes da configuração total que são “privilegiados”, que se “destacam”, que carregam um “acento”, em suma, que possuem uma *ênfase* maior do que os demais componentes. Estes constituintes centrais, de acordo com Gurwitsch (1929/2009a), determinam o sentido do “Quê noemático”, formam a sua estrutura e as suas propriedades constituintes. Os demais constituintes do fenômeno se agrupam “em torno” dos constituintes centrais e derivam deles a sua posição e função no interior da configuração. O autor chama os constituintes centrais de “constituintes formativos” e os periféricos de “constituintes formados” (GURWITSCH,

---

<sup>122</sup> Para uma análise mais detalhada deste assunto, veja-se Gurwitsch (1964/2010a, pt. IV, cap. II, §VII).

1929/2009a, p. 210), uma divisão que, aliás, por conta da forte imbricação entre os diversos componentes, só pode ser efetuada abstrativamente. Existem vários *tipos* de imbricações entre os constituintes formados e os formativos que particularizaram as relações entre os constituintes e que se determinam de acordo com um sentido dominante a partir daquilo que é formativo e que, por assim dizer, “dá o tom” da configuração total. Tome-se, ainda, o seguinte exemplo: estou diante de um pedaço retangular de cartolina, digamos, vermelho. O que me “interessa”, ou “chama a atenção”, nele é a sua cor. Vejo, é claro, um objeto retangular e plano. Mas, apesar de o “ser retangular” pertencer, também, a seu “sentido noemático”, bem como o seu formato plano, estes seus aspectos de forma e formato apenas “carregam” a cor vermelha, que domina o sentido noemático e que, por assim dizer, “salta aos olhos”. A partir disto, é possível compreender que o *centro de gravidade* da *Gestalt* tem um papel funcional determinante para a significação da própria estrutura global e de seus demais constituintes, que se arranjam a partir deste fato básico. É o que afirma o autor: “A estrutura é ancorada no ‘centro de gravidade’ da *Gestalt* e, por assim dizer, ‘irradia’ daquele centro, ao passo que os outros constituintes estão colocados no interior do quadro desta estrutura, mas apenas como *inseridos* nela, *não como a determinando*.” (GURWITSCH, 1929/2009a, pp. 211-212). Esta é a realização da conexão gestáltica do horizonte interno do noema, ou, em outros termos, de sua “coerência gestáltica”, como prefere falar o autor em “*O campo da consciência*” (GURWITSCH, 1964/2010a, *passim*). Mas, isto não esgota as possibilidades de significação do tema. O “horizonte interno” é completado por um “horizonte externo”.

#### 4.2. *O campo temático*

Todo sentido noemático é composto por um “*tema*”, que é o *centro ou foco* da relação intencional (o “visível” da percepção), e por suas *circunjacências* (*surroundings*) mais ou menos indeterminadas, as quais são compostas por “codados” (*cogiven*) que estão intencionalmente implicados no próprio tema. Por um lado, o tema diz respeito, precisamente, ao *cogito* enquanto “modo distintivo da intencionalidade”, conforme o prescreve Husserl em *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006). “O tema enquanto o noema do ato no qual nós estamos ocupados com algo”, escreve Gurwitsch (1929/2009a, p. 215), “no qual nós ‘vivemos’, é dado neste modo distintivo”. As considerações anteriores a respeito da estrutura interna do *noema* pertencem, neste sentido, ao domínio do “tema”. A *Gestalt* é o tema unitário e internamente articulado, de modo a incluir não apenas o ato singular atual, mas, também, as

potencialidades que se desenham a partir dele. Por outro lado, a todo tema corresponde, ainda, um “também aí” (1929/2009a, p. 216), um *contexto de vivências e de dados* que se apresentam como seu “fundo” a partir do qual o próprio tema se destaca. Isto significa que toda ocupação experiencial está imersa em um *contexto de significação* que a acompanha. “Todo estado mental<sup>123</sup>”, afirma o autor, “tem o seu ambiente no sentido de que aquilo que é experienciado através dele, seu noema, tem circunjabências, um ambiente noemático, também dado na experiência” (1929/2009a, p. 216). Estas circunjabências caracterizam-se como um “fundo” que é dado em conjunto com cada *cogito* atual, como o “campo perceptual” a partir do qual cada coisa percebida surge. Este campo perceptual pode ser concebido como o “horizonte externo”, diferenciando-se do “horizonte interno”: enquanto este último diz respeito às relações entre as referências virtuais de um mesmo objeto, todas compondo a tessitura de um tema unitário, o primeiro diz respeito às relações entre o tema e o seu entorno, que é habitado por outros objetos.

a) *O contexto (horizonte externo)*

A estrutura da vivência perceptiva deve incluir, portanto, o “tema” da percepção e o “campo” no interior do qual ele é dado. Retomemos o exemplo com o qual iniciamos a primeira seção do primeiro capítulo. Se, enquanto eu estou passeando com meu cão, eu estou pensando em um teorema matemático no modo intencional do *cogito*, isto se refere a meu “tema”. Ao mesmo tempo, mesmo que eu não esteja voltado *cogitativamente* para elas, eu tenho experiência de coisas que me são “codadas”, como as árvores, as flores da praça etc., ou, ainda, de outras pessoas, outros animais, etc., além de estados de meu próprio corpo. E os atos que se referem a este fundo objetivo experiencial podem, também, ser legitimamente chamados de intencionais. Pertencem, ainda mais, ao domínio daquilo que é codado as memórias e os desejos que surgem à consciência. Este campo de codados compreende, então, uma variedade enorme e heterogênea de objetos possíveis, compondo o fundo da consciência cogitativa. A fenomenologia da temática deve esclarecer este campo e determinar se aquilo que pertence a este fundo da consciência cogitativa é *indiferenciado* e possui *o mesmo caráter*, se tais objetos têm o *mesmo* caráter fenomenológico de codado e se os atos pertencentes a este campo possuem *indiferenciadamente* o mesmo tipo de intencionalidade, a saber, a de uma “intencionalidade não-cogitativa de fundo” (GURWITSCH, 1929/2009a, p.

---

<sup>123</sup> “Estado mental” (*mental state*) corresponde, neste contexto, ao conceito de “vivência”. Para evitar qualquer conotação psicológica que o conceito de “estado” pode sugerir, adotamos a tradução constante de “*mental state*” por “vivência” no que diz respeito ao texto de Gurwitsch.

217). Na interpretação de Gurwitsch (1929/2009a), o campo de codado deve incluir toda a problemática do tempo fenomenológico, com as suas três dimensões, a saber, o “agora” originário (que inclui a totalidade das vivências que possuem a forma de originaridade do “agora”), o “há pouco” (que inclui todas as vivências codadas no “agora vivenciado”, através das quais o índice de “passado” é carregado) e “porvir” (o índice de “futuridade”). Veremos isto melhor adiante.

Para esclarecer a estrutura desta ambiência do tema, o uso de ainda outro exemplo, fornecido pelo autor, deve nos ser útil. Suponha-se que eu tenho diante de mim um pote de tinta, que é meu tema, e que ele aparece no interior de um campo no qual também estão dados a minha caneta tinteiro e um papel, todos dispostos sobre minha mesa. Entre estes três objetos, há “relações materiais”, isto é, relações de implicação que os fazem pertencer a um mesmo contexto. O pote de tinta pertence, efetivamente, ao campo circundante e demonstra estar ligado a ele como seu ambiente natural. O pote de tinta e seu meio circundante estão entrelaçados um ao outro de maneira *não-acidental*, de tal modo que, mesmo que eu opere uma abstração com relação ao primeiro item, ainda assim, ele permanece ligado às suas circunjacências. Segundo Gurwitsch (1929/2009a), os componentes destas “bordas” (*fringes*) entram na própria estrutura do campo perceptual no qual o tema se encontra e, assim, pertencem, essencialmente, à própria consciência cogitativa. De acordo com o autor, os componentes pertencentes às “bordas” da consciência não podem ser variados livremente, como se estes componentes marginais pudessem ser substituídos por outros diferentes daqueles dados atualmente sem acarretar qualquer alteração do cenário temático. O tema é, pois, inseparável do contexto no qual ele está situado *hic et nunc*. O pote de tinta é o pote de tinta no interior do contexto funcional da caneta tinteiro e do papel. Se o ambiente é alterado, o pote de tinta pode, certamente, ainda ser tema para minha consciência, mas, então, como *o mesmo pote de tinta em um novo contexto*. A estrutura da percepção requer, pois, que um tema esteja situado no interior de um *contexto* (o “horizonte externo”). Por conseguinte, a percepção de uma coisa sem um contexto, de uma coisa “pura e simplesmente”, separada de qualquer ambiente, é uma impossibilidade de princípio. E o mesmo vale para outras classes de vivências, como a recordação, a expectativa, a fantasia, e outras. Quer dizer, a *relação entre tema e contexto* é invariável e necessária apesar das variações quanto às maneiras de apresentação do objeto a ser considerado (objeto rememorado, esperado, fantasiado etc.). Esta é uma lei de essência.

b) *Relevância*

O contexto da consciência temática, tecido pelos diferentes “codados”, não é homogêneo e totalmente indiferente para com o tema. A análise inicial que distingue o tema desta sua ambiência deve ser aprofundada. É preciso analisar os componentes do contexto e as relações que eles mantêm entre si e com o tema. A este respeito, Gurwitsch (1929/2009a) distingue um “subdomínio” da ampla esfera de codados ao qual ele dá o nome de “*campo temático*”<sup>124</sup>. Se a esfera mais ampla é consideravelmente “aberta” e “indeterminada” por todos os seus lados, o campo temático designa uma esfera que é relativamente mais fechada e determinada do que a anterior, mas que, ainda, diferentemente do próprio tema, não é plenamente determinada e preenchida<sup>125</sup>. Segundo o autor (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 236), é possível distinguir entre aquilo que estamos lidando, seja de maneira “primária” (tema) ou “incidentalmente” (campo temático), e aquilo de que nós também estamos conscientes, mas como algo que meramente acompanha o tema, como “codado” sem ter qualquer conexão material com ele. O “campo temático” corresponde apenas ao codado que possui *relação material* com o tema, ou, dito de outra forma, que possui *relevância* para o tema. Isto conduz, particularmente, a interrogar a natureza fenomenológica deste campo que circunda o tema.

O autor analisa a “atitude” (*Einstellung*) envolvida em um ato amplo de pensar sobre um tema teórico a fim de demonstrar esta esfera de pertencimento do tema. A atitude consiste, neste caso, em uma perspectiva que reorganiza todo o campo de consciência, que tem por base toda uma constelação de “atos adicionais e subsidiários que indicam a direção em que se move o [...] pensamento” (GURWITSCH, 1929/2009a, pp. 221-222). Atitude não envolve, então, neste contexto, a conotação psicológica de “disposição”. Com isto, Gurwitsch (1929/2009a) busca demonstrar que o pensamento sobre algo não consiste, meramente, em “fixar” este algo sob o olhar, mas que aquele ato envolve uma série de pensamentos subsidiários que mantêm uma relação íntima com o tema. E esta ideia é fundamental para a interrogação em curso. Tome-se o seguinte exemplo: estou a pensar sobre, particularmente, a

---

<sup>124</sup> Segundo Gurwitsch (1929/2009a, p. 254), esta é uma diferenciação que não foi feita por Husserl. Esta versão é contestada por Arvidson (2006), que, por meio de remissões a textos póstumos de Husserl, sobretudo ao texto “*Sobre a síntese passiva*” (HUSSLERL, 1966a), demonstra que esta distinção já havia sido feita pelo autor alemão. Isso, contudo, conforme o próprio Arvidson (2006) o nota, não retira a originalidade da compreensão de Gurwitsch, que descreve, com grande precisão, os componentes e as leis destes três domínios, além de retirar da análise fenomenológica o peso de qualquer princípio egológico, como veremos no próximo capítulo.

<sup>125</sup> Há momentos em que Gurwitsch (1929/2009a) identifica o campo temático com uma orla sem fronteiras: “O campo temático não tem fronteiras e não pode tê-las – ele compreende indeterminações de todo o tipo [...]” (p. 229). Mas, como veremos adiante, o autor demarca, de maneira nítida, um limite entre o campo temático e aquilo que está fora dele (e que, como veremos mais adiante, é chamado de “*margem da consciência*”). O que demarca este limite é, precisamente, a *relevância* do dado para o tema.

teoria freudiana do recalque. Em conjunto com este pensamento, ocorrem-me outros pensamentos como a conexão no interior da qual esta teoria surge no sistema teórico de Freud, as suas conexões e consequências históricas, entre outras coisas. Eu posso ter este pensamento ao estar interessado no contexto da teoria psicológica de Freud como um todo e, assim, as “conexões motivacionais internas” entre esta teoria e outras doutrinas de Freud me ocorrem em conjunto. Certamente, é preciso distinguir entre lidar com a teoria do recalque à luz de sua conexão e de sua motivação interna com outras teorias de Freud e considerar, em particular, a própria conexão interna entre estas teorias. O tema é diferente para cada caso. Todavia, o que é principal, aqui, é o fato de que os “pensamentos subsidiários” na consideração da teoria freudiana do recalque se relacionam com o tema de maneira diferente quando a considero de uma perspectiva, como à luz de sua conexão com outras doutrinas do sistema psicológico de Freud, ou de outra, como do ponto de vista de seu significado histórico. Nestes casos, contudo, não se trata de uma “digressão” em relação àquilo que estava em consideração e que já não estaria mais. Trata-se, pelo contrário, de uma variação que mantém em perspectiva, como “horizonte”, o próprio tema. Certamente, alguns pensamentos podem se manifestar de maneira súbita ao eu estar lidando com tal tema e perturbar o processo temático. Por exemplo, ao estar lidando com o tema anterior, posso me lembrar que tenho um compromisso daqui a trinta minutos e que tenho de me aprontar o mais depressa possível. Casos como estes não possuem relação material com o tema e, por isto, não pertencem, *stricto sensu*, ao campo temático. Ainda, outros podem me ocorrer sem serem perturbações, como, por exemplo, a consciência de que há um “mundo natural circundante” disponível enquanto penso. Segundo Gurwitsch (1929/2009a), é preciso distinguir, no interior das circunjabências de um tema, entre aqueles codados que “pertencem ao tema”, e que, por isto, participam da atitude por mim adotada, e aqueles outros codados que não pertencem a ele.

O campo temático pode ser definido, então, como o contexto daqueles conteúdos que possuem uma *relação intrínseca*, de *pertencimento material*, ou, o que dá no mesmo, de *relevância*, para com o tema. Ele consiste, conforme Gurwitsch (1929/2009a), em “um conjunto de objetos *materialmente* relacionados” (p. 225), um “quadro [*framework*] de sentido” (p. 225), no interior do qual o tema está inserido e no interior do qual ocupa um “lugar especial e privilegiado” (p. 225). “O que pertence ao campo temático”, afirma Gurwitsch (1929/2009a, p. 236), “foi destacado [*singled out*] da totalidade de itens codados com o tema em questão”. Há itens de que temos consciência (*awareness*), mas que não entram no campo temático porque não possuem relação material com o tema. Por exemplo, ao

mesmo tempo em que penso sobre um teorema matemático, tenho uma sensação de frio. Neste caso, não há qualquer relação material entre “pensar sobre um teorema matemático” e “sentir frio”. Há apenas uma “coincidência” entre as duas vivências, uma presença simultânea, mas de caráter *extrínseco*. O tema é o “centro” do campo temático e é em torno deste centro que o próprio campo temático se organiza. Com efeito, “o tema domina o campo da consciência, o centraliza e o dirige” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 226). A função que o codado desempenha no campo temático depende, portanto, inteiramente de sua relevância para o tema. Tomando-se, aliás, a distinção de E. Rubin entre “figura” e “fundo”<sup>126</sup> (*apud* GURWITSCH, 1929/2009a, p. 219), é possível afirmar que o *fundo* (isto é, o campo temático) é organizado em torno da *figura* (isto é, o tema). Ainda que as investigações de Rubin sejam relativas à esfera da percepção visual, segundo Gurwitsch (1929/2009a), é possível generalizá-las para além desta esfera e conceber os seus conceitos de “figura” e de “fundo” como sendo idênticos aos conceitos de “tema” e de “campo temático”.

A relação entre o tema e o campo temático exclui, portanto, por princípio, a forma de *conexão somativa* (“e-soma”), cuja essência é a de uma conexão *horizontal* (equipolência) e que, por isto, não leva em consideração a *relevância* dos elementos circundantes para o tema – todos possuem a mesma significação. O campo temático não consiste em um “conglomerado de conteúdos” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 224), como, por exemplo, uma sacola ou uma caixa cujos itens poderiam ser adicionados ou subtraídos a qualquer momento. Isto evita, para Gurwitsch (1929/2009a), alguns pseudoproblemas como aqueles que dizem respeito à determinação do “alcance da consciência” (*range of consciousness*) ou de sua “estreiteza” (*narrowness of consciousness*), pois, com a teoria do campo da consciência, todo dado “entra nela”, no sentido de “ser vivenciado”, mas deve ser qualificado entre as suas três dimensões e as suas maneiras de ligação. O tipo de conexão entre o tema e o campo temático deve ser entendido, então, pelo contrário, como a de uma “conexão gestáltica” (*Gestaltverbindung*) (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 224), de modo que cada constituinte da relação pertence a ela de acordo com as suas propriedades intrínsecas e os seus conteúdos *materiais*. Em cada caso, esta forma de conexão é *especificada* de acordo com as relações materiais individuais mantidas entre o tema e o campo temático, de modo que o tema ocupa uma posição determinada no interior do campo temático, e não apenas está nele presente de uma forma genérica. Esta posição (e, também, a perspectiva e a orientação) do tema é

---

<sup>126</sup> RUBIN, E. *Visuell wahrgenommene Figuren*. Copenhague, 1929.

indicada pela própria estrutura do campo temático, de acordo com as suas relações de relevância<sup>127</sup>.

c) *A conexão gestáltica entre tema e campo temático*

A relação entre o tema e o campo temático deve ser descrita, então, em termos de conexão gestáltica, de leis de estrutura, mas uma de tipo diferente daquela que é própria à estrutura interna do tema e que já analisamos anteriormente<sup>128</sup>. Na verdade, este segundo tipo de conexão, entre tema e campo temático, pressupõe a “consistência interna” do tema. Em todo caso, é impossível assimilar a conexão gestáltica entre tema e campo temático à conexão gestáltica dos componentes internos do tema: é um erro considerar o tema como constituinte formativo do campo temático, ou mesmo considerar a estrutura de constituintes formados e formativos como consistindo em uma estrutura de campo. *Cada caso corresponde a uma forma distinta e irreduzível de conexão gestáltica*. Gurwitsch (1929/2009a) chega até mesmo a diferenciar os estudos de Wertheimer, sobre os constituintes intrínsecos da *Gestalt* e as suas formas de conexão, dos estudos de Rubin, sobre as propriedades de figura e de fundo do campo visual, com base nesta distinção entre os dois tipos de conexão gestáltica. E, segundo ele, é, sobretudo, a partir do segundo tipo de conexão que é possível diferenciar o tema do campo temático, ainda que seja possível falar do primeiro tipo de conexão gestáltica em sentido modificado para valer aos casos do outro tipo<sup>129</sup>. Se o campo temático inclui

---

<sup>127</sup> Posteriormente, estas relações de posicionalidade do tema no interior do campo temático são analisadas por Gurwitsch (1964/2010a) através do que ele chama de “*índice posicional*”: “Propriamente e estritamente falando, o termo índice posicional deve ser confinado ao caso-limite da definição perfeita na qual a relação entre o tema e o campo temático é dada em articulação integral. Nós podemos, contudo, usar o termo em um sentido mais amplo, aplicando-o a casos de determinação menos perfeita, bem como ao caso limite de inarticulação completa. [...] qualquer que seja a medida pela qual o contexto experimentado possa ser indiscriminado e inarticulado, não lhe falta especificação. Ele continua a exibir um certo matiz, específico, ainda que, possivelmente, altamente vago e indistinto. O uso do termo índice posicional no sentido mais amplo parece estar justificado porque o fenômeno do contexto como tal, tomado antes de toda especificação, subjaz toda relação específica entre o tema e seu campo temático. A fim de uma proposição ser dada como uma consequência ou premissa de outras proposições ou, mais geralmente, aparecer em qualquer relação lógica a outras proposições (incluem-se relações de compatibilidade e incompatibilidade), tanto as primeiras quanto as últimas proposições devem se apresentar no interior de um contexto baseado na relevância” (GURWITSCH, 1964/2010, p. 352).

<sup>128</sup> A respeito das duas formas de conexão gestáltica, veja-se a discussão mais aprofundada do autor (GURWITSCH, 1929/2009a, pp. 230 e ss.). Aqui, centramo-nos em seus aspectos mais essenciais.

<sup>129</sup> “Tal é o caso para o ‘fator de proximidade’ de Wertheimer, colocado como um *Gestaltfaktor* no sentido de que a ‘conexão compreensiva’ (*Zusammengefasstheit*) – *ceteris paribus* – resulta no sentido da menor distância. Para Wertheimer, a conexão compreensiva [*comprehensive togetherness*] significa ‘resultar *in uno*’; o que resulta *in uno* está entrelaçado [*belongs together*], forma uma contextura unitária na qual os constituintes (dependentes) estão contidos. O ‘fator de proximidade’ também desempenha um papel em nossas análises das circunjabências de uma coisa; mas, neste caso, não se trata de ‘resultar *in uno*’. A coisa emerge e destaca-se de suas circunjabências. Não se trata de um constituinte no interior de uma contextura, mas da própria contextura, e em seu próprio direito, aparecendo sobre o fundo de suas circunjabências. Em oposição a este último, a coisa se apresenta como autônoma [*self-contained*] e autossuficiente [*self-sufficient*]. A coisa não pertence às circunjabências; ao contrário, as circunjabências pertencem à coisa. Então, o ‘fator de proximidade enquanto um

indeterminações, o tema, pelo contrário, “está confinado a limites bem-definidos” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 229). De acordo com a visão de Gurwitsch (1929/2009a), o tema possui uma “consistência” (p. 230), determinada por sua “delimitação”, por sua “unidade” e por sua “autonomia” (*self-containedness*) (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 230), propriedades estas que o tornam capaz de ser separável de seu campo temático e, por isso, capaz de permanecer o mesmo, em estrita *identidade*, apesar de variações no campo temático. Certamente, se eu mudo de posição o meu pote de tinta e o coloco sobre o teclado de meu computador ou sobre o meu fogão, a contextura de significado se altera a tal ponto que a relação material entre o pote de tinta e o seu entorno se torna problemática (digo que “ele não pertence a tal contexto”, que “está fora do lugar”, etc.). Da mesma forma, se considero a teoria de Freud a respeito do recalque do ponto de vista de sua teoria científica como um todo ou do ponto de vista de seu significado histórico, meu tema não deixa de sofrer alguma alteração. Mesmo assim, em tais casos, o sentido noemático permanece idêntico, apesar da variação do campo temático e apesar da variação de atitude. Reconheço, efetivamente, nas variações, o “pote de tinta” como tal e a “teoria de Freud sobre o recalque” como tal. Segundo Gurwitsch (1929/2009a), isto indica uma propriedade fundamental do tema, a saber, a de que ele possui um *alto grau de independência com relação a seu campo temático*, de que ele não é “absorvido em seu campo temático ou exaurido por sua função e significância para este campo” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 229).

A propriedade mais fundamental do tema com relação ao campo temático é, justamente, esta independência. Tal independência é sempre *relativa*, e jamais *absoluta*. Se fosse absoluta, o campo seria uma mera *adição* ao tema; e esta é, certamente, uma asserção desprovida de fundamento, visto que, na realidade, há uma conexão gestáltica e essencial, de figura-fundo, entre o tema e seu campo temático: invariavelmente, a todo tema corresponde um campo temático. A propriedade do tema de organizar o campo temático, de ser significativo para as suas funções internas, é apenas secundária com relação a esta propriedade mais fundamental. Isto o coloca em contraste com o campo temático, que é relativamente indeterminado e aberto por todos os lados e que sempre se organiza em torno de um tema. Sendo delimitado, unitário e autônomo, o tema se “destaca” deste fundo indeterminado. Segundo a linguagem de Rubin, pode-se dizer que a figura é dotada de uma “impressividade” (*Eindringlichkeit*) com relação ao fundo (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 229). Nisto consiste a “impressão” que temos de que o tema pode ser *destacado e removido*

---

*Gestaltfaktor* tem um sentido diferente de acordo com o tipo de conexão de Gestalt em consideração” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 234).

do campo no interior do qual ele está disposto e é dado, ou de que ele pode mesmo ser *realocado* para outro campo temático sem que ele sofra, em ambos os casos, qualquer modificação com isso.

Esta impressão pertence ao tema como uma propriedade fenomenológica, e não como uma propriedade “*real*” ou “*factual*”, pertencente à coisa como existente no tempo e no espaço objetivos. Esta propriedade não é, contudo, irrestrita. Pelo contrário, o campo temático ao qual um tema pode ser transferido sem modificações essenciais quanto a seu *conteúdo material* e quanto a seu *estatuto* não pode ser *qualquer um*, mas deve exibir determinadas especificações (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 233). Estas especificações dizem respeito, pois, aos “elos materiais” entre o campo temático e o tema. Por exemplo, o campo temático de uma obra de arte deve conter constituintes artísticos. Para um teorema matemático, no entanto, o campo temático não se refere a qualquer conjunto de objetos matemáticos e a atitude relativa a este campo não corresponde a uma “*atitude matemática*” pura e simples no geral. Cada teorema possui um horizonte que é estritamente delimitado pelo teorema concreto com o qual se está lidando e que pode variar de acordo com o teorema em consideração. O campo temático referente a um teorema geométrico como o teorema de Pitágoras não é o mesmo daquele que se refere, por exemplo, ao axioma de Zermelo-Fraenkel, da teoria dos conjuntos. O mesmo vale, inclusive, para o “mundo da fantasia”: o mundo fantástico de “Alice no País das Maravilhas”, de Lewis Carroll, inclui objetos que pertencem apenas a este universo ficcional, ao passo que o mundo fantástico de “Rei Artur e os Cavaleiros da Távola Redonda”, de Howard Pyle, não inclui os objetos do universo do mundo de Alice. Ao ler o romance de Pyle, não conto com o Chapeleiro Maluco ou com o Gato Risonho em meu campo temático, mas, talvez, com Lancelot, Merlin ou o próprio Rei Artur. Ainda, com respeito a um mesmo teorema matemático (e, por extensão, a um mesmo tema), pode haver mais de um campo temático que se coadune com ele: o teorema de Pitágoras pode ser abordado desde o ponto de vista da geometria euclidiana, da geometria analítica, da aritmética etc. Para os universos ficcionais, pode haver, certamente, casos em que personagens de universos distintos se encontram, como, por exemplo, no universo ficcional de Shrek ou de outros “*crossovers*” do cinema, do mundo literário dos gibis (como a série “*DC vs. Marvel*”, escrita por Ron Marz e Peter David), etc., mas estes são, ainda, casos distintos e que tratam mais dos limites materiais do universo ficcional em questão (que é, pois, “inflacionado”, de modo a incluir um ou mais universos diferentes, mas, no fim, caracterizando-se como um

universo materialmente diferente<sup>130</sup>) do que de variações no campo temático ou na atitude do sujeito.

*d) Proximidade e distância*

O campo temático determina e é determinado pela atitude do sujeito. Por exemplo, quando tomo por tema esta caneta que ganhei como presente de minha esposa, o que se deve considerar como campo temático: o ambiente de minhas recordações e sentimentos ou o ambiente prático e imediato de uso desta caneta? A resposta a esta questão dependerá da atitude que é por mim adotada. Caso prevaleça a atitude de recordação e de sentimentos, então o campo temático deste tema não é aquilo que compõe o seu ambiente imediato, a sua “cercania” composta por outros objetos, ou o seu uso, que coloca a caneta em relação com o papel etc., mas, sim, as minhas recordações e os meus sentimentos. Caso prevaleça, pelo contrário, uma atitude instrumental ou meramente contemplativa, as propriedades do campo temático se alteram em conjunto e passam a valer outras determinações (a sua vizinhança perceptiva, a sua utilidade etc.). A orientação ou atitude faz com aquilo que pertencia ao fundo da consciência possa vir a ser tema e adquira um lugar determinado no campo temático. Com isto, o campo temático passa a ter um centro e os seus componentes se organizam em torno dele, a partir de suas relações materiais. Naturalmente, as relações materiais dos diversos componentes para com o tema podem variar. Determinados constituintes do campo temático podem ser mais próximos do tema do que outros. Ainda, a posição ocupada por estes componentes pode, igualmente, variar. Alguns componentes apresentam relações materiais que são mais remotas ou mediadas com o tema ou, ainda, estão relacionados com momentos menos essenciais do tema, aqueles marginais ou “formados”, ao passo que outros componentes podem estar imediatamente conectados com o tema ou com aquilo que, nele, é essencial, como os seus momentos “formativos”.

Tendo isto por base, é possível distinguir zonas “próximas” e “distantes” do campo temático a partir da qualidade de proximidade ou de distância das relações materiais entre

---

<sup>130</sup> Casos como estes são analisados por Sowa (2009) em termos de conexões entre mundos “parafactuais”. Os mundos ficcionais e o mundo dos conceitos puros são exemplos de mundos parafactuais. O primeiro princípio a ser considerado para a análise destes “mundos” é que eles estão desconectados deste mundo espaço-temporal factual que é o nosso “mundo-aqui”. Personagens factuais, como Julio César (que cruzou o Rio Rubicão no ano de 49 a.C.), não se encontram com personagens fictícios, como Chapeuzinho Vermelho. O mundo de Chapeuzinho Vermelho não é uma variante contrafactual de nosso mundo-aqui, mas um mundo, por assim dizer, “fechado em si mesmo” e que é acessível por uma atitude própria. O encontro entre estes dois mundos é uma “impossibilidade”. O mundo de *Shrek* é, também, *stricto sensu*, uma impossibilidade. Na verdade, em tais casos, experimentamos duplicações parafactuais com uma nova “quase-identidade” dos personagens e objetos pertencentes a outros universos ficcionais. Tais são questões fundamentais da eidética descritiva e da ontologia.

seus componentes e o tema. Tomemos o seguinte exemplo, adaptado de Gurwitsch (1936/2009c, pp. 48 e ss.). Na Figura 7, estamos diante de oito discos circulares pequenos que estão dispostos em formato de círculo.

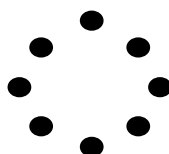


Figura 7. Círculo “bom”.

Suponhamos que um destes discos pequenos possa ser movido ao longo do raio do círculo e dele afastado. Um pequeno movimento deste disco movível em direção à periferia do círculo faria com que, do ponto de vista geométrico, não tivéssemos mais um círculo, propriamente falando. Mas, do ponto de vista fenomênico, ainda teríamos a experiência de um círculo (próxima à experiência de uma figura periforme), ainda que arranjado de uma forma distinta, um círculo “pobre” ou “ruim” (GURWITSCH, 1936/2009c, p. 48), conforme é possível observar na Figura 8.

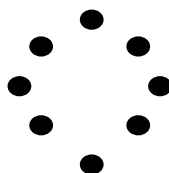


Figura 8. Círculo “ruim”.

Neste caso, o disco ainda manteria uma relação material com o tema, ainda seria “próximo” a ele, embora dele se distinguisse parcialmente. Todavia, se quiséssemos variar ainda mais a situação e afastar este disco para mais longe do raio do círculo, este disco se tornaria, então, um componente dissociado do restante dos discos, os quais, a partir de então, formariam um círculo genuíno novamente. Com isso, o disco movido para a periferia externa do círculo deixaria de compor, em conjunto, o próprio campo temático relativo ao tema.

Do ponto de vista de Gurwitsch (1929/2009a), a transição gradual do disco movível, que é observado entre a Figura 7 e a Figura 8, indica o fato de que as transições das zonas próximas às zonas mais distantes do campo temático são *contínuas*, ou, o que dá no mesmo, que as transições que ocorrem no interior do campo temático, mesmo as mais distantes, são de uma mesma qualidade e variam apenas em grau. Temos, portanto, que alguns dos objetos do campo são “próximos” e outros, “distantes”, segundo a sua *qualidade fenomênica* (e não

geométrica), imediatamente dada, com respeito às circunjacências e à sua estrutura<sup>131</sup>. Poderíamos dar ainda outro exemplo baseado em nossas capacidades cinestésicas. Ao movimentar-me, também o conjunto de objetos percebidos e as suas circunjacências se alteram em termos de propriedades qualitativas de proximidade e de distância. Estas propriedades qualitativas jamais são neutras. Pelo contrário, o ponto de alocação do sujeito móvel é, invariavelmente, o seu centro de projeção. Por conseguinte, é possível distinguir-se vários níveis de proximidade e de distância e de relações de proximidade entre os objetos de meu mundo circundante. Inclusive, é a partir destas qualidades fenomenológicas do espaço, precisamente, que se constituem, para a consciência, as distâncias de sentido geométrico.

No entanto, convém notar que, fenomenologicamente, as transições entre aquilo que ocorre no interior do campo temático e aquilo que ocorre fora dele obedecem a qualidades distintas. Aquilo que é exterior ao campo temático não possui qualquer relação material com o tema e, por isto, não faz sentido aplicar-lhe as categorias de “proximidade” e de “distância”. No presente caso, isto vale para aquele disco que é movido tão longe do raio do círculo que deixa de ter qualquer relação com ele, a tal ponto que a figura continua a se “fechar” mesmo sem ele. Em tal caso, o disco que passa a habitar a periferia do campo temático se torna apenas *algo que é “codado” com o tema*, que está “presente” sem manter qualquer relação material com ele. Há um momento no qual a distinção entre o que pertence ao campo temático e o que não pertence a ele é radical. E esta é uma distinção fenomenologicamente fundada, a qual permite, aliás, diferenciar duas regiões qualitativamente distintas no interior daquilo que é “codado”, a saber, entre aquilo que possui relação material com o tema (campo temático) e aquilo que não possui (mero codado, ou, como se verá a seguir, “margem da consciência”).

#### 4.3. *A margem*

A estrutura do campo da consciência inclui, também, o domínio daqueles dados que não possuem relação material com o tema (“codados”) e que, portanto, não entram na definição de campo temático. Retomemos o exemplo já dado do pote de tinta que está sobre

<sup>131</sup> “As próprias ‘circunjacências’ [*surroundings*] não significam, como na teoria das funções, a totalidade de coisas cuja distância daquela dada, a partir da qual elas formam as ‘circunjacências’, é menor do que uma determinada magnitude. Elas denotam, pelo contrário, uma qualidade fenomênica determinada, um *quale* que é *imediatamente* dado e que, por sua própria natureza, não se presta à mensuração. Similarmente, termos como ‘vizinhança’, ‘proximidade relativa’, ‘proximidade moderada’, ‘circunjacências imediatas’, ‘circunjacências mais amplas’ [*wider surroundings*], ‘perto de’ [*close by*], ‘próximo a’ [*next to*], e outros, designam *qualidades* fenomenológicas e não distâncias em um sentido meramente quantitativo” (GURWITSCH, 1929/2009a, pp. 218-219).

minha mesa. Ao lidar com ele como tema, há uma série de outros dados que atravessam minha consciência sem que mantenham com ele qualquer relação material: as paredes de meu escritório, a fachada do prédio vizinho que aparece pela janela, a consciência de que há um mundo sempre “aí”, o “mundo natural” circundante, mas, também, memórias, desejos, sentimentos de prazer e de desprazer; e, ainda, a percepção de meu próprio corpo, de minha postura, da posição que eu ocupo no espaço, etc. Tudo isto compõe o que Gurwitsch (1929/2009a) chama de “*dados marginais*”, enquanto *noemata* deste domínio, e cujo correlato noético é a “*consciência marginal*”.

a) “*Halo*” e “*horizonte*”

Primeiramente, devemos caracterizar a estrutura da margem com relação às demais estruturas do campo da consciência. Para Gurwitsch (1929/2009a), as variações ocorrentes nos componentes marginais da consciência não afetam em nada a identidade do tema. É, pois, um princípio que não haja uma conexão estrita, de relevância material, entre o tema e os componentes da margem. Por sua vez, também o campo temático permanece sem ser afetado pelos componentes da margem e suas variações. Mesmo que os dados marginais estejam relacionados com o tema, esta relação não diz respeito a seu *conteúdo material*, ao “sentido noemático” do tema. Nesta direção, Gurwitsch (1929/2009a) diferencia dois tipos de relação entre estes componentes marginais e a consciência temática. De um lado, há tudo aquilo que ele nomeia como “*halo*” e que corresponde aos dados marginais que possuem alguma relação com o tema. De outro lado, o “*horizonte*”, ou seja, aqueles dados marginais que não possuem qualquer relação com o tema, a sua relação com ele é “puramente externa” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 296). Suponhamos, novamente, que eu esteja lidando com uma proposição matemática. Posso me lembrar de já ter lidado com este tema anteriormente. Ao mesmo tempo, posso ter um desejo, surgido espontaneamente, de comer algo. Aplica-se aqui a diferença entre “halo” e “horizonte”: o “halo” compreende a memória de já ter lidado com o tema em questão e o “horizonte”, o desejo de comer algo. Certamente, a memória de já ter lidado com tal tema não possui relevância material para ele, como seria o caso para uma contraprova matemática, por exemplo. Mesmo assim, esta memória possui relação com o tema, algo que o desejo que surge espontaneamente na margem não possui.

No “halo”, enfim, há relação com o tema, mas esta relação não é de “relevância material”. De acordo com a expressão de Arvidson (2006, p. 106), o “halo” funciona, neste sentido, como “limite espesso” entre o campo temático e a margem: é a partir dele que se pode traçar a linha entre o que é relevante e o que não é relevante para o tema e entre o que,

não sendo relevante, tem relação com o tema ou deixa de tê-la. É a partir do halo, aliás, que as “leis de transformação”, a saber, de que a cada vivência corresponde uma vivência diferente de tipo determinado, e, também, as possibilidades de reflexão (isto é, de passar-se do inatural ao atual) aplicam-se à consciência marginal. Estas possibilidades de transformação e de transição são, de fato, vivenciadas como ligadas à consciência temática, tendo relação com o tema, mas não possuindo relevância material. Voltaremos ao tema da reflexão no capítulo dedicado ao “eu”. Gurwitsch (1929/2009a) afirma, ainda, que, no que diz respeito ao halo, não há dados constantes que acompanhem e formem o entorno de cada vivência atual, porque tais dados marginais estão, na verdade, em constante alteração, eles “incessantemente emergem e desaparecem” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 297). A única exceção é a pertinência de todos os componentes marginais do “halo” a ele próprio.

*b) Forma de organização aditiva*

A forma de organização da margem é, de acordo com Gurwitsch (1929/2009a), “aditiva”, no sentido em que já empregamos a expressão no capítulo anterior. Os dados marginais são meramente “adicionados” ao tema e aos demais dados materialmente vinculados a ele. Segundo o autor, pode-se dizer, com isto, que “a periferia [do campo de consciência] denota o *locus* dos sinais ‘+’” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 298). Assim, poderíamos descrever a relação entre a margem e o tema e os dados do campo temático com a seguinte fórmula:  $A_1 + A_2$ , onde o primeiro conjunto denota os dados do campo temático e o tema e o segundo, os dados da margem. A variação em  $A_2$  não acarreta qualquer mudança em  $A_1$ . Com isto, pode-se notar que a conexão somativa não é um caso raro, como defendia Wertheimer (1922/2013). Pelo contrário, conforme argumenta Gurwitsch (1929/2009a), este tipo de conexão se atualiza *sempre*: “a cada consciência temática pertence uma margem” (p. 298). Contudo, isto não significa que a margem deva ser interpretada como uma “acumulação caótica, amorfa, de conteúdos que carecem inteiramente de forma, estrutura e articulação” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 298). Esta é uma experiência que jamais ocorre, mesmo na margem. Pelo contrário, a margem inclui, também, “todos estruturados e unificados” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 298). Estes componentes internamente articulados podem, ainda, tornarem-se temas atuais, ou, em outros termos, podem sair da periferia do campo da consciência e ocupar o seu centro. Estes itens formam, por exemplo, uma parcela do mundo circundante da percepção. Na qualidade de codados, eles compõem um “campo de potencialidade” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 298), a partir do qual, abandonando-se um tema, outro, que, anteriormente, era irrelevante, pode tomar o seu lugar. Eu posso, por

exemplo, tomar por tema o prato de comida que é objeto de meu desejo e abandonar a referida proposição matemática com a qual me ocupava anteriormente. No entanto, enquanto não nos voltamos para estes componentes da margem, eles permanecem apenas “temas potenciais”.

Segundo Gurwitsch (1929/2009a), a conexão entre dois componentes da margem possui a mesma estrutura da conexão entre a consciência temática e a consciência marginal. Por exemplo, um desejo que me sobrevém não possui nenhuma relação com dada parte de meu mundo circundante. A relação entre eles é apenas de contiguidade, um é sobreposto ao outro, assim como ambos são sobrepostos ao tema, sem terem qualquer relevância para ele. A essência da margem, então, não é a de uma “ausência de estrutura”. Pelo contrário, a margem se caracteriza como uma organização formada por conexões somativas entre itens internamente articulados e estruturados, quer dizer, itens que, apesar de estruturados e articulados neles mesmos, não se interconectam em uma unidade e não possuem relevância material uns aos outros. Isso torna inoperantes os princípios de modificação temática para a margem como um todo. Por isto, a variação ou o desaparecimento de um destes itens não têm quaisquer consequências sobre os demais itens e, especialmente, para o tema, que permanece idêntico na duração (fluxo do tempo imanente) e nas modificações do horizonte. Por exemplo, ao ler sobre a teoria de Husserl do tempo da consciência, eu me lembro de já ter lidado com ela em outro momento e, apesar disto, ela permanece idêntica. Este tema pode, neste sentido, ser incorporado a qualquer contexto de consciência marginal. E isto de maneira a não considerar os limites que são válidos para as relações entre figura e fundo. A “figura” possui certa independência com relação a seu “fundo”, o que define a sua “consistência”, mas esta independência não é completa, como já vimos, dado que ela depende da natureza do “fundo”. Diferentemente da relação entre figura e fundo, a relação entre o tema e a margem não implica qualquer relação material e, por isto, é, em certo sentido, “aberta” – é possível a um tema que ele se encaixe em qualquer margem.

### *c) A margem e a consciência imanente do tempo*

Com base nisto, podemos, agora, passar a algumas outras funções essenciais da consciência marginal para a organização do campo da consciência como um todo, sobretudo através de sua ligação essencial com o tempo imanente da consciência. Por um lado, a consciência marginal desempenha uma função importante na “consciência imanente do tempo”. De acordo com Gurwitsch (1929/2009a), é através dos dados que pertencem ao “halo” que ficamos marginalmente “cientes” (*aware*) da *duração* de nossas vivências, isto é, da passagem do tempo fenomênico enquanto se lida com um tema. A espessura da fluidez

temporal, da retenção e da protensão, é vivenciada apenas marginalmente. Por conta dos componentes do “halo”, tenho ciência de estar lidando com o *mesmo* tema e uma consciência marginal de “continuar lidando com ele”, como tema protendido, e de “ter lidado com ele há pouco”, como tema retido, através do fluxo do tempo imanente da consciência. Os componentes da margem estão em perpétua mudança. Segundo o autor, “a duração não é senão a experiência do tema enquanto circundado por um halo marginal em constante mudança, de tal maneira que em toda consciência (*awareness*) marginal atual, i.e., originária, uma consciência (*awareness*) marginal permanece retida” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 297), ou, ainda, poderíamos adicionar, protendida.

Por outro lado, em relação a isto e ao que já foi dito sobre a identidade do tema, Gurwitsch (1929/2009a) propõe que a consciência marginal seja o fundamento da possibilidade de uma multiplicidade de *noeses* ser experimentada como se articulando com um mesmo *noema*, ou, em outros termos, da experiência de visar um e o mesmo tema através de atos diferentes. Por exemplo, ao ter como tema perceptivo uma árvore, posso fechar os meus olhos e ver esta mesma árvore na imaginação; posso, então, abrir os meus olhos e me encontrar novamente com esta mesma árvore. Posso, aliás, depois de ter me deslocado do local onde estava a árvore, recordar-me dela como “a mesma árvore”. Enfim, para Gurwitsch (1929/2009a), cada vivência singular possui uma consciência marginal que não se repete em outra vivência, ou, em outras palavras, que lhe pertence e lhe diferencia de outras vivências. Isto significa que é a consciência marginal pertencente a cada vivência singular e a individuando que permite compreender o próprio princípio de individuação das *noeses* com respeito a um e o mesmo *noema*. Por exemplo, a consciência marginal que acompanha a árvore como tema perceptivo atual, *hic et nunc*, é diferente da consciência marginal que lhe pertence como tema da imaginação ou da memória, ainda que seja *o mesmo tema*. Neste caso, a consciência marginal que pertence ao tema atual compreende, em princípio, a vivência de memória da vivência passada e de sua respectiva consciência marginal. Segundo o autor, é esta possibilidade que torna vivenciável o reconhecimento de uma vivência como anterior a outra.

*d) Outros desdobramentos sobre a margem e a consciência marginal*

A partir destes pontos, aqui esboçados de maneira esquemática, Gurwitsch (1929/2009a) desenvolve, ainda, análises mais aprofundadas sobre o papel da margem na possibilidade da reflexão e sobre a relação da margem com o fluxo da consciência enquanto uma unidade e, por esta via, com o problema do “eu”. Ainda, em textos posteriores,

especialmente em “*Consciência Marginal*” (GURWITSCH, 2010b), o autor volta a se debruçar sobre o tema. Conforme o sublinha Embree (2010), Gurwitsch desenvolve, em seu texto original intitulado “*Consciência Marginal*” (GURWITSCH, 2010b), uma concepção diferente sobre a margem. Em tal texto, com efeito, a consciência marginal é concebida como *tendo interferência sobre a tematização*. Assim, por exemplo, o meu desejo de comer algo, um componente da margem, distrai o meu pensamento sobre uma proposição matemática e, por isto, contribui para uma reorganização do campo da consciência. Além disso, o autor amplia aquilo que considera como “constante” na margem. Segundo ele, a margem é estruturada como tendo três constantes, quais sejam: o eu empírico, o mundo perceptual e o corpo próprio. Estas constantes pertencem ao “halo” e participam da consciência temática no sentido indicado. Por exemplo, a consciência (*awareness*) de meu próprio corpo (a propriocepção ou mesmo a consciência das potencialidades cinestésicas de meu corpo) participa da percepção de coisas como uma consciência marginal permanente e concomitante à consciência temática. No texto de 1929, Gurwitsch (1929/2009a) trabalha apenas o mundo perceptual como constante conforme este sentido de halo. Voltaremos a lidar com a temática da margem adiante, particularmente quando estudarmos a concepção não-egológica da consciência de Gurwitsch. Agora, retornando ao texto principal de 1929, devemos apresentar a problemática concernente ao fenômeno da atenção.

## 5 Problemas funcionais relativos à consciência temática: a atenção

Anteriormente, apresentamos os pontos essenciais da teoria do campo da consciência de Gurwitsch (1929/2009a), privilegiando a descrição estrutural de seus componentes, quais sejam: o tema, o campo temático e a margem. A caracterização da intencionalidade nos novos termos desta teoria conduz, no entanto, a um problema particular e de fundamental importância no aspecto funcional da teoria da intencionalidade. Trata-se da noção, avançada por Husserl (1984; 2012a, V, §§13, 19), de que o *cogito* é um modo distintivo de intencionalidade, por meio do qual dizemos que “vivemos nos atos”, “somos absorvidos em sua realização”, e de que, por conseguinte, a atenção é uma função que pertence a estes atos e cuja essência é, por assim dizer, a de trazer à consciência aqueles objetos a que prestamos atenção, de “notá-los”, torná-los “temáticos” para a consciência. Esta é, em uma palavra, a intencionalidade *cogitativa*. Correlativamente às investigações noemáticas sobre a estrutura do tema, do campo temático e do vasto domínio do codado, “*Fenomenologia da temática e do eu puro*” (GURWITSCH, 1929/2009a) possui ainda outro núcleo de questões, a saber, a clarificação fenomenológica sobre em que consiste aquele modo de intencionalidade e, ainda mais especificamente, sobre a natureza destes atos por meio dos quais fazemos experiência de algo como “tema”. Estes são, justamente, os problemas da atenção que englobam toda a descrição fenomenológica da consciência temática.

Em um primeiro momento, a revisão deste problema envolve não apenas a clarificação fenomenológica da participação da atenção na intencionalidade, mas, sobretudo, a confrontação com as premissas da teoria clássica da atenção. Enquanto descrição de uma “função”, esta teoria pode ser chamada de uma teoria psicológica da atenção, apesar de sua contraparte fenomenológica. Ela não se restringe, por isto, ao posicionamento de Husserl nas *Investigações Lógicas* ou em *Ideias I*, mas abrange um conjunto de teses psicológicas, sustentadas por autores diversos, como Carl Stumpf, Theodor Lipps<sup>132</sup>, Alexander Pfänder<sup>133</sup> e Théodule-Armand Ribot<sup>134</sup>. Esta teoria psicológica clássica consiste no que Gurwitsch (1929/2009a) chamou de “teoria do holofote” (p. 241). Segundo o autor, ela se baseia na metáfora de que a função atenta consistiria na projeção de um foco de luz, por parte do sujeito psicológico, sobre os objetos. Ainda mais, esta teoria teria por base dois pressupostos

<sup>132</sup> 1851-1914. Psicólogo alemão, da Escola de Munique.

<sup>133</sup> 1870-1941. Psicólogo alemão, discípulo de Lipps e membro do “Círculo de Munique”.

<sup>134</sup> 1839-1916. Psicólogo francês.

básicos: em primeiro lugar, o pressuposto de que a atenção seria uma função unitária e homogênea, que, nas suas mais distintas realizações e efetuações, continuaria sempre a mesma função de iluminação dos objetos; e, em segundo lugar, o pressuposto de que o objeto permaneceria sempre idêntico aos estímulos objetivos, no sentido da hipótese de constância, de tal modo que todas as variações nas aparições deveriam consistir em meras variações de luminosidade, restritas à função psicológica da atenção. A teoria da *Gestalt* leva a uma revisão completa desta teoria clássica, desde a rejeição da identidade estrita entre aparição e estado-de-coisas objetivo até a interpretação funcional da atenção como “feixe de luz” e como função unitária e homogênea. Os fenômenos atencionais passam a ser compreendidos, então, a partir da tese fundamental da organização autóctone da consciência.

A partir disto, em um segundo momento, o autor segue as implicações da teoria clássica da atenção para a problemática constitutiva da fenomenologia transcendental sobre as correlações noético-noemáticas e sobre a síntese de unidade e de identidade da consciência. O problema que se desdobra da descrição da função da atenção é, precisamente, o que Husserl (1913/1976a; 2006, §92) chamou de “mudanças atencionais”. Para Husserl (1913/1976a; 2006, §92), a função da atenção desempenha um papel importante na correlação noético-noemática, na medida em que provoca alterações naquilo que aparece como tal. Para ele, de um lado, a atenção condiciona algumas *noeses*, modificando o seu caráter dóxico, e, de outro, provoca modificações no noema, na maneira pela qual o “idêntico se dá”. Mas, o fato fenomenológico fundamental defendido por Husserl (1913/1976a; 2006) é o de que a atenção, entendida por ele como variação de luminosidade, não altera em nada a “composição de sentido” (*Sinnesbestand*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 213; 2006, p. 212). Gurwitsch (1929/2009a) entende que a teoria de Husserl continua em dívida com a concepção clássica da função atencional mesmo aqui. Considerando-se, ainda, a tese de Husserl (1913/1976a; 2006) de que o ato intencional e, mais particularmente, a atenção possui relação com o “eu puro”, a fenomenologia constitutiva de Husserl se torna bastante problemática do ponto de vista de Gurwitsch (1929/2009a) no que diz respeito a estas suas teses subjacentes. A interpretação de Gurwitsch das mudanças atencionais se torna clara em suas análises sobre o que ele chama de “modificações temáticas”. Embora estas designem o conjunto dos mesmos fenômenos anteriormente descritos sob o título de “mudanças atencionais”, elas se baseiam em uma interpretação diferente da consciência intencional. Mais particularmente, as mudanças da atenção se tornam, a partir de então, reorganizações do campo total da consciência.

Este é o conjunto de problemas que pretendemos apresentar neste capítulo. Eles se relacionam com a segunda e terceira questões que apresentamos no capítulo anterior como

constituindo o núcleo da problemática de “*Fenomenologia da temática e do eu puro*”. Nesta direção, apresentamos, em primeiro lugar, a crítica de Gurwitsch à teoria psicológica da atenção, tanto do viés fenomenológico quanto do psicológico e, em segundo lugar, a sua teoria sobre as “modificações temáticas”. É preciso mencionar, desde já, que toda a teoria de Gurwitsch sobre as “modificações temáticas” pressupõe a crítica e a rejeição da concepção de que a consciência possuiria uma estrutura egológica (todo ato possuiria relação com o “eu puro”). Não se pressupõe, nas diversas efetuações da consciência, nenhum “eu” agindo por trás dos atos e dirigindo os seus raios de atenção para os objetos. Mas, por conta da estrutura interna e da densidade da questão sobre o “eu puro”, mesmo que ela esteja essencialmente vinculada às questões do presente capítulo, nós a abordaremos apenas no próximo capítulo.

### 5.1. *Atenção e intencionalidade (o cogito)*

Nós já vimos, anteriormente, que, para Husserl (2012a), a atenção é uma propriedade essencial e distintiva das vivências intencionais. A nossa ocupação com algo, onde estamos absorvidos nos atos efetuados, designa a experiência na forma do *cogito*. A atenção pressupõe estes atos pelos quais os objetos aos quais prestamos atenção se apresentam à consciência, no sentido do “ser-vivenciado”. A atenção está essencialmente relacionada ao *cogito*, de tal forma que “atos na forma do *cogito* são atos nos quais a nossa atenção está voltada para o tema do *cogito*” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 235). Aquilo que chamamos até aqui de “consciência cogitativa”, ou de “consciência temática”, deve ser destacado, nesta direção, como um “modo especial e privilegiado” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 236) de intencionalidade. O *cogito* corresponde, em sentido forte, àquilo que, na consciência, é “atual” e, por isto, difere do que é “inatural”; em outros termos, corresponde ao “centro” da consciência temática, isto é, ao próprio “tema” e ao ato que o visa como tal. Quando se fala de “intencionalidade” com relação à tessitura global da consciência, não se pode, conforme o entende Gurwitsch (1929/2009a), simplesmente, opor “atualidade” e “inaturalidade” ou “intencionalidade cogitativa” e “mera intencionalidade”. Para o autor, é preciso especificar que tipo de inaturalidade está envolvida: é preciso especificar se esta inaturalidade pertence ao campo temático (isto é, se possui relação material com o tema) ou se pertence, diferentemente, à margem (isto é, se não possui relevância para o tema). Essa distinção deve incluir toda a gama de inaturalidades, conforme Gurwitsch (1929/2009a): “[...] incluindo, e.g.,

‘atos-impulsos’ no sentido mais amplo, isto é, tanto atos que estão para surgir quanto aqueles que não estão mais em execução (*ausser Vollzug geraten*)” (p. 236)<sup>135</sup>.

De acordo com o autor, a distinção entre aquilo que é “primariamente” percebido e o que é “incidentalmente” percebido permite definir o sentido de “atualidade” em oposição a todos os tipos de “inaturalidades” e permite, por conseguinte, clarificar a “natureza fenomenológica do *cogito*” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 237). Por um lado, o “primariamente percebido” se refere, em termos noemáticos, ao tema. O *cogito*, o “apreender algo”, os atos de atenção, em sentido forte, tudo isto circunscreve, em termos noéticos, o domínio daqueles atos nos quais algo é percebido “primariamente”. O “incidentalmente percebido”, por outro lado, se refere aos componentes do campo temático, com os quais eu estou ocupado apenas de modo “incidental”. Utilizando-se a terminologia husserliana, poder-se-ia dizer, também, que eu estou “absorvido” apenas pelo tema e “vivo” apenas por meio dos atos que tornam o tema presente. Com relação ao campo temático, nada disso se passa. Basicamente, o modo da consciência cogitativa (o *cogito*, a atualidade) distingue aquilo de que se ocupa “cogitativamente”, ou “tematicamente”, isto é, o tema, de todo o campo temático e tudo o mais que é codado, e que é “inatural”. A consciência cogitativa corresponde, então, àquele modo de consciência (de intencionalidade) em que algo é dado como “tema”, distinguindo-se, assim, de outros modos de consciência. Ela é, precisamente, o modo de consciência dos *atos de atenção*.

Neste sentido, escrutinar a função da atenção significa, em termos fenomenológicos, perguntar-se sobre a natureza peculiar dos atos cogitativos e, em última instância, da própria “efetuação” (*Leistung*) da consciência. Entendida desta forma, a atenção designa um fenômeno noético com um correlato noemático – o “tema”. Atenção e *cogito* (enquanto modo da consciência intencional atual) mostram estar, então, intimamente conectados entre si; ou, ainda, podem ser concebidos como duas maneiras de considerar o mesmo assunto. E, se o *cogito* designa um “modo especial” de intencionalidade, torna-se até mesmo possível falar da intencionalidade como “atencionalidade”, como o propõe Arvidson (2006). Mas, a consideração estritamente fenomenológica a respeito do fenômeno da atenção requer um posicionamento em face da teoria corrente sobre o assunto.

---

<sup>135</sup> O leitor acostumado à literatura psicanalítica notará facilmente que, a partir deste ponto, é possível aproximar o que Gurwitsch (1929/2009a) chama de “inaturalidade” e a noção freudiana de “inconsciente”, sobretudo no que diz respeito à margem. O autor não sugere esta leitura, todavia. E não se deve negligenciar a exposição crítica que Gurwitsch faz da teoria de Freud sobre a libido, particularmente a sua concepção “energética”, que segue um paralelo com a física, e, por conseguinte, a sua interpretação da pessoa humana como “um sistema físico fechado dotado de uma determinada quantidade de energia” (GURWITSCH, 1934/2009f, p. 69).

## 5.2. A doutrina tradicional da atenção

“*Fenomenologia da temática e do eu puro*” (GURWITSCH, 1929/2009a) tem um momento negativo importante, assim como é próprio do procedimento fenomenológico, que é o da “crítica” das teorias correntes. Mais especificamente, o autor se dedica a uma análise das teorias tradicionais da atenção, ou, conforme ele o entende, de uma doutrina que, à época, era “lugar comum” dentre os psicólogos. De acordo com Gurwitsch (1929), a doutrina tradicional da atenção era endossada por muitos psicólogos do início do século XX, como C. Stumpf (STUMPF, 1907), T. Lipps (LIPPS, 1909), A. Pfänder (PFÄNDER, 1904), T. Ribot (RIBOT, 1889) e, inclusive, por Husserl. Segundo esta doutrina, a atenção consistiria em uma operação dos atos por meio da qual os objetos se tornariam presentes à consciência, um “fator de discriminação e de ênfase” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 242), ou, metaforicamente, um *feixe luminoso* que irradiaria do “eu” e iluminaria o objeto ao qual seria dirigido. Sendo assim, a atenção carrega, pelo menos, dois sentidos de subjetividade. Por um lado, a atenção seria uma “função” que, por assim dizer, “emana do ‘sujeito psicológico’ ou do ego” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 242). Nesta direção, o “eu” (ou “ego”) é concebido como um “agente livre” que desempenharia a sua atividade nos atos da consciência dirigidos a objetividades externas, por assim dizer, “vivendo neles”. Por conseguinte, a relação entre o “eu” e os atos de consciência é mais do que a de uma experiência concomitante. O “eu” pertence, de maneira *essencial*, aos atos. Ele “é experimentado como o *centro* a partir do qual os raios atencionais irradiam” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 242, grifo nosso). Em acordo com esta orientação, Pfänder (1904), por exemplo, distingue o grau de clareza dos objetos, com relação à atenção, a partir de sua proximidade relativa com o “sujeito psíquico”. O sujeito psíquico seria, pois, para ele, o *centro de referência* a partir do qual a clareza ou a obscuridade dos objetos da consciência seriam dadas, de modo que aqueles objetos mais distantes ou que formam o “fundo” da consciência seriam mais “obscuros” (ou “impercebidos”), ao passo que aqueles mais próximos ou que formam o “primeiro plano” (ou “alto-relevo”) da consciência seriam mais “iluminados” (ou “notados”). A essência da consciência temática seria, de acordo com esta tese, a de um “relevo”, em que haveria zonas próximas e zonas distantes, distintas quanto a seu *grau de clareza*, ou mesmo de um “holofote” (ou “lanterna”), que projetaria um cone de luminosidade sobre os objetos externos, destacando-os de um fundo abrangente de obscuridade.

Por outro lado, o “eu” teria o papel de voltar-se, por meio dos atos atencionais, para os objetos “impercebidos”, trazendo-os para o primeiro plano da consciência, sem, com isso, acarretar qualquer alteração no *conteúdo objetivo* daquilo que é visado. Isto significa que há variações no que tange à atenção, mas que o “sentido noemático” permanece sempre o mesmo. Na linguagem de Stumpf (1907), há uma independência mútua entre as funções psíquicas e as aparições (*Erscheinungen*), de modo que pode haver variação no que diz respeito às primeiras sem que isto incorra em qualquer variação nas segundas. Conforme Gurwitsch (1929/2009a), “as modificações deste tipo acarretam, meramente, uma mudança de características, *todas* as quais se vinculam ao *mesmo e idêntico* núcleo noemático” (p. 243). Por conseguinte, ao transformar algo “impercebido” em algo “percebido” ou ao destacar-se um elemento de uma “massa total inarticulada” (GURWITSCH, 1929/2009, p. 243), de um “complexo”, a atenção não modificaria nada no lado das aparições, do sentido noemático. Stumpf (1890) supõe, por exemplo, que um som que é primeiramente percebido de maneira “não analisada” permanece o mesmo após ser analisado. Para Stumpf (1890), o que varia, entre um caso e outro, diz respeito apenas às mudanças de “apreensão” (*Auffassung*), influenciadas pela atenção e por outros fatores psíquicos, ao passo que as próprias “sensações” permanecem sempre as mesmas, justamente em estrito acordo com o que já dissemos sobre a hipótese de constância. Ainda, Pfänder (1904) defendia, em acordo com Stumpf, Lipps e Husserl, que as sensações poderiam ser “intensificadas”, ainda que “indiretamente”, por meio da atenção. Assim, segundo ele, a diferença entre um mesmo objeto visto por duas pessoas ou pela mesma pessoa ao longo de seu tempo de vida diferiria apenas por conta da “intensidade” do que está realmente presente e é diferentemente apreendido. Mas, a mudança na “ênfase da atenção” não modificaria, de maneira alguma, a identidade do objeto que se apresenta em diferentes ocasiões. Para ele, o que muda ao se destacar uma propriedade de algo em um momento (por exemplo, as cores de uma pintura e seu efeito estético) e uma propriedade diferente em outro (por exemplo, as diferenças de iluminação da composição) é apenas o “realce de atenção” (*Beachtungsrelief*) (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 245). Novamente, o objeto permanece idêntico, ao passo que há variações nos atos de atenção.

Ainda, de acordo com a doutrina clássica, a atenção deve corresponder a uma “função *unitária*” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 245), a sua “execução” ou “realização” é sempre a mesma apesar do objeto ao qual ela é dirigida em cada caso concreto. Segundo Gurwitsch (1929/2009a), está é, também, uma acepção comum (o *sensus communis*) dentre os pesquisadores da época (Ribot, Lipps, Stumpf e Pfänder, mas, também, Husserl). A atenção

poderia ser definida, de acordo com esta concepção generalista, como a função responsável por “tornar proeminente, trazer à claridade, tornar próximo, e iluminar” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 245). A atenção designaria a percepção em sentido forte, a saber, no sentido de “reparar” em algo, de “notar” algo etc. Nesta definição, a execução da atenção é a mesma para *todos* os objetos aos quais ela é dirigida. Não importa se é a percepção de algo que antes era obscuro e agora é claro, de um deslocamento da atenção para o que antes era obscuro, de um destacamento de uma parte de um objeto global, e assim por diante. Em todos estes casos, a atenção designa a *mesma* operação.

### 5.3. Crítica da metáfora do “holofote”

A teoria do campo da consciência, contudo, implica uma reavaliação da doutrina tradicional da atenção. Como resultado negativo da nova concepção de intencionalidade, tem-se, segundo Gurwitsch (1929/2009a), “a compreensão eidética de que a consciência não é um olhar fixo para [*staring at*] algo e que o tema não é, por assim dizer, um ponto isolado” (p. 223). Quer dizer, são duas as consequências das análises precedentes. Por um lado, que a consciência intencional não consiste na “presença de um conteúdo circundado por uma multiplicidade de outros conteúdos, quaisquer que sejam eles” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 223), este conteúdo sendo entendido como desprovido de organização interna (ou dotado de uma organização meramente adventícia) e de articulação com os demais objetos que o circundam (com o seu “contexto”). Esta primeira consequência diz respeito, particularmente, ao *aspecto noemático* da consciência temática. Por outro lado, a consciência temática não corresponde a um “feixe de luz” que é lançado sobre o conteúdo pontual, destacando-o e determinando-o, enquanto os conteúdos de suas circunjabências consistiriam em uma confusão caótica e circunscreveriam uma região de “penumbra” e de “escuridão” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 223). Esta segunda consequência pode ser compreendida no que diz respeito ao *aspecto noético* da consciência temática e cuja função recebeu, na teoria clássica, o nome geral de “atenção”. O ponto crítico, para Gurwitsch (1929/2009a), é esta compreensão da consciência temática que se radica na metáfora do “feixe de luz” e, para a qual, *as diferentes regiões da consciência são descritas, meramente, em termos de grau de iluminação*, de modo que todo o resto permanece inalterado. Para o autor, carece de fundamento fenomenológico a distinção, nela baseada, entre partes da consciência que são “notadas” (*noticed*) e partes que são “impercebidas” (*unnoticed*), ou, o que dá no mesmo,

partes “iluminadas” e partes “não iluminadas” da consciência. Como já o vimos, tudo o que é vivenciado entra no campo da consciência, participa dela, mesmo que não possua o estatuto de ser objeto temático. Assim, os objetos circundantes, anteriormente concebidos como “obscuros” ou “impercebidos”, podem ser qualificados como possuindo relevância material para o tema e, por isto, participando de sua composição, ou, ainda, como não possuindo relevância material para ele, apesar de ter alguma relação com ele ou mesmo não tendo qualquer relação (simplesmente, estando “copresentes”).

No caso da atenção, o “voltar-se para”, ou “estar voltado para”, um tema não é mais tratado a partir do paradigma do “feixe de luz”. Gurwitsch (1929/2009a) descreve estes fenômenos, pelo contrário, em termos de “organização do campo da consciência” (p. 226), o que, para ele, significa manter-se no registro da descrição puramente fenomenológica. O autor desenvolve uma nova interpretação de fenômenos que são descritos como aquilo em que a “atenção é fixada” ou aquilo que é “deixado de lado” por ela. Sem recorrer ao princípio descritivo do grau de iluminação, o autor estabelece um novo princípio descritivo, que deve servir de base para qualquer estudo sobre o fenômeno da atenção, a saber, que, “no interior da soma total do que é codado com o tema, há um domínio parcial do que tem uma conexão especial com o tema, que pertence materialmente a ele, ou como quer que queiramos expressá-lo” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 223). Descrito como *fenômeno organizativo*, o fenômeno da atenção possui, então, uma correlação intencional que consiste, em última instância, em um processo único: de um lado, o “tornar-se figura” ou “ser figura” do tema e, de outro, o “tornar-se orientado” e o “ser orientado” do campo temático. O processo da atenção só é compreensível se o tema, ele mesmo, for entendido como “tema em um campo temático”, e não como tema “puro e simples” (*simpliciter*), e, ao mesmo tempo, o campo temático for entendido como organizado e orientado em relação a um tema. Por conseguinte, não é feita, também, qualquer concessão à existência de dados impercebidos no interior do próprio processo perceptivo e atento, tampouco ao princípio de que todo ato intencional teria relação com um “eu puro”.

A teoria da atenção como “holofote” deve ser, portanto, abandonada. Nas palavras de Gurwitsch (1929/2009a): “As variações na atenção ou nas direções atencionais não devem ser interpretadas como modificações de iluminação ou direções de iluminação; mesmo o caráter subjetivo da atenção, mantido por Husserl, torna-se um problema para nós” (p. 241). Uma análise fenomenológica rigorosa da atenção deve ater-se àquilo que aparece tal como aparece sem qualquer apelo a quaisquer instâncias exteriores, como uma “função organizadora e apreensora”, e, por isto, deve ater-se às distinções entre as três dimensões do campo da

consciência. Por conseguinte, deve-se rejeitar a tese de que a intencionalidade cogitativa e a função atenta sejam determinadas por um “relacionamento com o eu” (*Ichhaftigkeit*). Lidaremos com especificidades sobre a questão do “eu” mais tarde. Agora, devemos nos centrar nas análises que o autor desenvolve a respeito das modificações atencionais sobre a base de sua nova teoria da intencionalidade.

#### 5.4. *As três séries de modificações temáticas*

As investigações subsequentes de “*Fenomenologia da temática e do eu puro*” (GURWITSCH, 1929/2009a) buscam resolver a problemática da correlação noético-noemática relativa à atenção por meio da análise do que o autor chama de “modificações temáticas”. Estas modificações consistem, basicamente, em fenômenos distintos de correlação noético-noemática e que, na doutrina tradicional da atenção, estavam compreendidos sob o título de “mudanças atencionais” (ou “variações na apreensão”): fenômenos como o “voltar-se para” o tema, “clarificar” o tema, “deixar de lado” o tema, “passar para” outro tema, “analisar” o tema, “sintetizar” múltiplos temas parciais em um único tema, etc. Pode-se dizer, também, em outros termos, que estas investigações versam sobre a possibilidade de atualização das inatualidades da consciência, sobre a possibilidade de um objeto não experienciado na forma do *cogito* vir a sê-lo e se esta atualização deve compreender a relação com o “eu”. As consequências de uma nova concepção dos fenômenos atencionais podem ser notadas, certamente, no domínio da psicologia, empírica ou pura<sup>136</sup>. Mas, é, sobretudo, no que diz respeito à problemática fenomenológica da “constituição” que Gurwitsch (1929/2009a) desenvolve a sua linha de raciocínio. Afinal, em Husserl (1913/1976a; 2006), nota-se que, sendo um componente essencial da intencionalidade, a atenção desempenha um importante papel nas efetuações (*Leistungen*) da consciência, especialmente no que concerne a seu aspecto funcional, nas “sínteses” que tornam possível a “unidade sintética”; e, por conseguinte, ela tem uma posição privilegiada nos chamados “problemas funcionais” (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §86). A concepção de Gurwitsch acarreta, nesta direção, uma reinterpretação do aspecto funcional da consciência pura com base nos conceitos anteriormente desenvolvidos a partir da teoria da *Gestalt*. A atenção deve ser interpretada, a

---

<sup>136</sup> A este respeito, remetemos o leitor ao trabalho de Arvidson (2006).

partir do ponto de vista de Gurwitsch, como um “processo” e as suas modificações, como “reorganizações” do campo da consciência.

Em tais investigações, Gurwitsch (1929/2009a) distingue três “séries” (ou categorias) de modificações correlativas aos atos de consciência (a “intenção”) e ao sentido noemático (o “objeto visado”). Estas séries são progressivas no sentido de que as modificações envolvem, de caso a caso, uma mudança mais profunda nas relações entre tema e campo temático e, também, no conteúdo material do tema. A primeira destas séries diz respeito às variações de organização do campo temático no processo atento, sem qualquer alteração no que diz respeito ao conteúdo material do tema. A segunda série, por sua vez, diz respeito ao deslocamento do tema do centro do campo temático, de forma que ou ele continua a ser dado como “codado” (isto é, pertencendo à margem) ou, então, ele desaparece da consciência (deixa de estar presente). Em tal caso, entretanto, o tema continua com a mesma estrutura interna (não há mudança em seu “conteúdo material”). E, por fim, na terceira série, as modificações afetam, realmente, o conteúdo material do tema. O que agrupa esta última série de modificações é o fato de que há tal alteração profunda na estrutura do próprio tema.

As distintas modificações temáticas têm suas possibilidades pré-delineadas pela natureza do tema e pela organização estrutural de seus constituintes, pelo lugar que o tema ocupa no campo temático, pela estrutura específica do campo e pelo caráter distintivo do tema no interior do amplo domínio de codados (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 246). Isto significa que as leis estruturais (as conexões gestálticas) da consciência temática e a tipologia das relações entre cada dimensão do campo da consciência *fundam* a possibilidade das modificações temáticas, de tal forma que estas modificações seguem, também, leis estritas. Na verdade, as modificações temáticas obedecem ao que Gurwitsch (1929/2009a) chama de “lei geral da transformação”, que é colocada por ele da seguinte forma: “A todo dado fenomênico correspondem outros nos quais o primeiro pode ser ‘transformado’” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 275). Mas, esta lei é especificada em cada *tipo* de modificação, de tal modo que, como bem nota Arvidson (2006, p. 58), nem todo tema admite qualquer tipo de transformação; o que justifica, aliás, a distinção entre três séries ou tipos de modificações temáticas. Por conseguinte, alguns temas admitem as modificações próprias às duas primeiras séries, ao passo que não admitem as modificações mais radicais da terceira série. Arvidson (2006) cita o exemplo da percepção de cor. Não é possível “abstrair” a cor da extensão, visto que a cor necessita da extensão para ser percebida. Além disso, as diversas modificações dependem de condições internas e externas da consciência, como, por exemplo, o desenvolvimento do fluxo de consciência do sujeito (ARVIDSON, 2006, p. 58). Deve-se

notar, também, que pode haver intermediários e combinações (hibridismos) entre as séries (ARVIDSON, 2006). Observa-se, aqui, ademais, uma continuidade entre as descrições estruturais do campo da consciência e as pesquisas constitutivas sobre as modificações temáticas, inclusive em paralelo com o procedimento de Husserl em *Ideias I*, que passa da descrição das estruturas da consciência pura aos problemas constitutivos, relativos às sínteses da consciência (HUSSLERL, 1976a; 2006, §118 e ss.).

#### 5.4.1. *Primeira série*

Na primeira série das modificações temáticas, incluem-se fenômenos nos quais toda variação ocorre *no campo temático*, sem que, com isso, o tema sofra qualquer modificação em seu conteúdo material. Tais casos retratam, pois, “reorientações” do campo temático, modificações no que diz respeito às possibilidades de perspectiva com relação a um mesmo tema. Por conseguinte, o tema “perdura” ao longo destas mudanças no contexto. Isto significa, aliás, que a estrutura do tema, em tais casos, é, por lei de essência, “estável” e “bem-definida” (ARVIDSON, 2006, p. 58). Agrupam-se, aqui, basicamente, quatro fenômenos distintos: o alargamento, o estreitamento, a clarificação e o obscurecimento do campo temático.

##### a) *Alargamento do campo temático*

Neste caso, o campo temático se torna mais amplo, na medida em que novos itens, anteriormente não experimentados, passam a aparecer. Mas, o tema “perdura”, ele continua a ser dado como *o mesmo* de uma ponta a outra do processo. O tema “adquiriu um horizonte mais amplo” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 247). Pode haver, no entanto, modificações quanto à “significância” do tema. Tomemos um exemplo. Estou lidando com uma teoria científica, como a teoria do “condicionamento operante”. Ao tomar contato inicial com esta teoria, tenho em consideração que ela pode ser expressa na asserção segundo a qual “a probabilidade futura de ocorrência de um determinado comportamento concreto depende das consequências da ação do organismo sobre o seu meio”. Posteriormente, ao tomar contato com mais fatos e explicações desta teoria, passo a considerar que esta asserção está ligada a outras, como aos elos de dependência entre o que antecede um comportamento e o que o sucede e que estes elos têm não apenas três termos, mas podem ter cinco ou mais, que as consequências podem ser positivas ou negativas e que as situações antecedentes envolvem um complexo domínio de fatos que recebe o nome de “discriminação de estímulos”, e assim por

diante. Em tal caso, houve uma ampliação do campo temático, enquanto que a teoria continua a mesma, inclusive noematicamente, e continua a funcionar como tema. O tema é inserido, a cada vez, em um contexto de significação cada vez mais amplo. Alteraram-se, pelo contrário, as relações materiais, em variedade e qualidade, as possibilidades de conexão, os aspectos agora considerados, e assim por diante. Alteraram-se, em outras palavras, as perspectivas com relação ao mesmo tema, que sofreram uma “ampliação” quanto às implicações deste último com o seu contexto temático e com outros temas potenciais.

O exemplo que demos pertence à esfera do pensamento conceitual (ou, dito de outra forma, da intenção categorial), mas o seu significado vale, igualmente, para todas as outras esferas da consciência. Vejamos um exemplo ligeiramente distinto. Ao considerar a caneta que ganhei de minha esposa da perspectiva de minhas recordações sobre o significado da data em que eu a ganhei (por exemplo, de nosso aniversário de casamento), as relações e as possibilidades relacionais deste objeto, “caneta”, multiplicam-se, e o próprio objeto aparece de uma nova forma, dotado de um novo “significado”, com uma significação outra para toda a minha consciência – o mesmo objeto noemático é visado, agora, em uma atitude diferente daquela, por exemplo, de seu uso cotidiano. O que é básico desta modalidade de modificação temática é que o sentido noemático permanece o mesmo, ao passo que a perspectiva por meio da qual ele aparece se modifica, o campo temático se altera.

Certamente, aqui e nas próximas modificações temáticas da primeira série, há uma reorientação do tema no interior do campo temático, de modo que não se pode falar apenas de uma “adição” ou “subtração” de componentes no campo temático. O conjunto de modificações temáticas da primeira série não é de natureza “aditiva”. No entanto, esta reorientação não é, também, radical. Em tais casos, conforme Gurwitsch (1929/2009a, pp. 250-251), “a ênfase no interior do campo é diferentemente distribuída de tal modo que o campo varia em sua ‘aparência’”. Há uma modificação de perspectiva e, por isto, uma alteração nos valores do interior do campo temático. Além disso, como já o dissemos, o tema não é independente do campo e, por este motivo, não pode ser variado de maneira ilimitada, permanecendo o mesmo (com a mesma “fisionomia”) em todos os seus aspectos. Com uma mudança radical de atitude, o tema pode, ainda, permanecer “o mesmo” – a “mesma caneta” como objeto de uso e como objeto da melodia de meus sentimentos e recordações –, mas o seu contexto se altera globalmente.

Gurwitsch (1929/2009a, p. 251) cita ainda outro exemplo mais rico em sentido. Tome-se como tema a proposição de que um objeto “cinza”, que, fisicamente, permanece “o mesmo”, aparece como “mais claro” diante de um ambiente mais escuro e “mais escuro”

diante de um ambiente menos escuro. Ora, no horizonte do sistema teórico de fisiologia óptica de Helmholtz, esta proposição possui um sentido, mas se variarmos a nossa atitude e a realocarmos no interior do sistema de Hering, o seu sentido se altera. A proposição é enfatizada e acentuada entre os teoremas destes sistemas com os quais está entrelaçada, a atitude se altera, o tema se insere em um novo campo temático que é determinado pela mudança de atitude. Esta é uma mudança mais radical, completa, do campo temático, mas que ainda pertence à primeira série, visto que ainda trata de uma “reorientação” do tema no interior de um campo temático cujos componentes se alteram. Em tais casos, “o tema, sendo inserido em um campo temático *diferente*, é inserido em tal campo de uma maneira *diferente*” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 252). A natureza da relação entre tema e campo temático – que é a de uma “conexão gestáltica” – é que torna possível este fato.

Conforme Gurwitsch (1929/2009a), a invariância própria a este tipo de modificação temática não é absoluta, mas diz respeito estritamente ao conteúdo do “sentido noemático” do tema, ou, como diz ainda o autor, “meramente no que tange ao que ele é em si mesmo, afóra a sua relação com outros itens e sua possível inserção em quaisquer contextos” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 252). O tema se apresenta, aqui, efetivamente, como “autônomo” e “bem-delimitado”. Desta forma, a proposição já citada da teoria das cores “é *a* entidade de significado [*meaning-entity*] definida com a qual eu estou ocupado em toda e qualquer atitude” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 253). Isso vale, ainda, por exemplo, para o “teorema de Pitágoras” que permanece o mesmo apesar das variações de contexto, em termos de atitude ou em termos de individuação. Com isto, é possível correlacionar-se, por um lado, a invariância do tema no que diz respeito às mudanças de atitude com, por outro, a “consistência” do tema no interior do campo temático. De acordo com Gurwitsch (1929/2009a), a consistência do tema é o fundamento fenomenológico para a primeira invariância e, além disso, a posição especial ocupada pelo tema no interior do campo também se manifesta em tal invariância. Da presente categoria de modificações temáticas ficam excluídas aquelas nas quais o próprio tema sofre uma modificação. Um exemplo é o contraste de cores. Uma figura colorida que é colocada sobre um fundo de cor diferente tem a cor visualmente alterada, de acordo com as leis de contraste de cor.

#### *b) Estreitamento do campo temático*

Nesta série, incluem-se, também, aqueles casos em que se diminui a amplitude do campo temático, em que os seus elos são desfeitos, em que a variedade das relações materiais é reduzida, ou, em outras palavras, o contexto de um tema é “reduzido” em termos de sua

significação (GURWITSCH, 1929/2009a). Isto acontece com menor frequência do que o alargamento.

Tome-se o seguinte exemplo. Eu estou assistindo a um jogo de futebol da arquibancada. Tenho consciência da jogada como um todo, incluindo os passes entre os jogadores do time com posse de bola, os dribles sobre os adversários, a posição dos jogadores adversários, etc. Mas, conforme o time avança e adentra a área do time adversário, aproximando-se do gol, meu campo temático se estreita sobre aquela jogada, sobre o jogador que tem a bola nos pés e que tem possibilidade de marcar o gol, talvez incluindo aí a posição dos zagueiros e do goleiro, mas não muito mais do que isto, de tal forma que a amplitude do contexto se estreita, progressivamente, em relevância. Passada aquela jogada, meu campo temático pode voltar a alargar-se e a incluir mais e mais componentes do campo temático como relevantes para o tema<sup>137</sup>.

Algumas disposições emocionais negativas, como a depressão, podem, também, ser consideradas como exemplos de estreitamento do campo temático, segundo Arvidson (2006). No pensamento depressivo, por exemplo, o “futuro positivo” com relevância “contraída”, estreita, pré-delineia a habilidade do sujeito em antecipar “experiências positivas” (ARVIDSON, 2006, p. 62). Ainda, conforme Arvidson (2006), a habilidade de estreitamento do campo temático pode estar envolvida no desenvolvimento da “perícia” (*expertise*), de modo que esta modificação tem o sentido aproximado daquele de “focar a atenção sobre algo” ou de “discriminar algo”.

### c) *Clarificação do campo temático*

Ainda, há aqueles casos em que o campo temático é *enriquecido* não pelo aumento de componentes que anteriormente não estavam presentes, como na ampliação, mas pela *clarificação* dos componentes que já estavam presentes, mas de forma “obscura”, “nebulosa” e “confusa”. A determinação destes componentes é aumentada, em termos de conexões possíveis com o tema e de relevância. Com isso, novas perspectivas, mais amplas e mais livres, tornam-se possíveis, com base na relevância que as anteriores delineiam. A total clareza e transparência, contudo, não é plenamente alcançável, visto que o campo temático sempre contém “obscuridades” e graus de indeterminação. Ainda mais, há aqueles

---

<sup>137</sup> No presente exemplo, fazemos abstração a relevância da dimensão temporal do evento – o jogo – no fenômeno atencional. Ao incluir-se esta dimensão, poder-se-ia perscrutar até mesmo a motivação que subjaz a modificação temática em questão. Deve-se considerar, apenas, a passagem de um momento em que o campo de consciência é rico em relações materiais a um momento em que o campo de consciência tem menos relações materiais, é mais restrito.

componentes que são dados em claridade e determinação e aqueles que são dados em diferentes graus de indeterminação e de “velamento”. Para estes componentes mais indeterminados, a sua relação com o tema é pouco precisa e a sua pertinência material com ele não é totalmente preenchida. A clarificação pode ser diretiva, de modo que ganham em determinação e preenchimento constituintes relativos a uma determinada direção, ou mesmo a partir do centro, das circunstâncias do tema, subtraindo-se, assim, a obscuridade das zonas periféricas do campo.

A “especificação” de algo tomado, no início, como uma generalidade é um exemplo desta espécie de modificação temática. Por exemplo, ao aprender o verbo alemão “*kommen*”, tomo-o como tendo o mesmo significado do verbo “vir” em português. Mas, quando eu estou iniciando no aprendizado da língua, apreendo-o, primeiro, como restrito a determinados contextos, como nas perguntas: “*Woher kommst du?*” (*De onde você vem?*), “*Kommst du nach Deutschland?*” (*Você vem à Alemanha?*), etc. Neste momento inicial, não tenho ciência de sua diferença com o verbo homográfico “*kommen*”, mas cujo significado é “gozar”. A partir do momento em que aprendo esta diferença semântica e a diferença de emprego dos dois termos (por meio do uso de preposições diferentes para cada caso, por exemplo), tenho uma clarificação.

Ainda, segundo exemplo dado por Arvidson (2006), o título de um poema pode me parecer obscuro ou confuso quando o leio pela primeira vez, sem conhecer o teor do próprio poema. Mas, a partir do momento em que leio o poema ou que conheço melhor obra do autor, a relevância do título se altera e o contexto se torna mais claro. Mesmo em minha vida social me deparo com muitos exemplos da clarificação. Por exemplo, ao conhecer uma pessoa nova, vou descobrindo mais sobre ela na medida em que conversamos, o contexto de seus trejeitos vai se tornando mais claro e sendo desenhado a partir das relevâncias anteriores e das que vão surgindo, de modo que, em certo ponto, sou capaz até mesmo de “adivinhar” coisas sobre ela ou o rumo que dará a uma conversa a partir de determinado assunto, etc.

A natureza específica desta modificação corresponde, *mutatis mutandis*, ao que Husserl chamou de “olhar clarificador da atenção” (*aufhellenden Blickes der Aufmerksamkeit*) (HUSSERL, 1913/1976a, § 27, p. 74; 2006, p. 56). Também, há importantes implicações para o “método da clarificação” e para o que Husserl (1913/1976a, §68, p. 150; 2006, p. 143) chama de “níveis inautênticos de clareza” (*unechte Klarheitsstufen*), como “as ampliações extensivas do âmbito da clareza, com eventual aumento simultâneo da intensidade dela”. A clarificação fenomenológica deve ser entendida, a partir de então, como ganho em relevância

dos constituintes do contexto com relação a um tema, portanto sobre a base das investigações sobre a consciência temática.

*d) Obscurecimento do campo temático*

Gurwitsch (1929/2009a) não cita explicitamente esta espécie de modificação temática, mas, na medida em que ela é complementar à anterior, é possível desenvolver uma definição própria ao seu respeito. A natureza e as especificidades do obscurecimento são definidas, particularmente, por Arvidson (2006). De acordo com ele, o obscurecimento consiste no “encobrimento” da relevância do contexto temático para o tema, de modo que o contexto mais claro se torna mais obscuro e nebuloso, menos definido e delimitado. Diferentemente do estreitamento do campo temático, no obscurecimento não há uma “contração” da amplitude do campo temático, mas uma mudança nos valores de relevância das linhas de conexão entre o campo temático e o tema, um empobrecimento na relevância. Como exemplo, o autor cita o conceito psicanalítico de “repressão”. Suponha-se que o ódio que sinto por meu chefe, desejando a sua morte, seja considerado por mim, devido à minha história pessoal, como contrário aos meus valores. Em determinado momento, eu tenho clareza de que desejar a sua morte não está em acordo com o meu sistema de valores; em outros termos, tenho consciência da relevância entre o tema e o campo temático. Mas, a partir do momento em que a repressão passa a funcionar, as conexões entre tema e campo temático se tornam mais obscuras, nebulosas, indeterminadas. Para não falar de outras implicações, como, por exemplo, do “deslocamento”, deve-se dizer que, no caso da repressão, a significação do ódio se reajusta ao contexto de minha personalidade e as suas conexões de relevância com o meu sistema de valores se tornam mais “relaxadas”. Com base na descrição do processo de repressão, Arvidson (2006) o interpreta, então, como um caso particular desta espécie de modificação temática. Arvidson (2006) aponta, ainda, que o obscurecimento severo pode chegar a “romper” a conexão gestáltica entre o contexto e o tema, como, por exemplo, nas “falsas memórias”.

*e) Substituição do contexto*

Arvidson (2006) aprofunda, ainda, outra espécie de modificação temática que Gurwitsch (1929/2009a) cita, mas não desenvolve. A substituição do contexto consiste naqueles casos em que *um contexto é substituído por outro*. Apesar de ser uma modificação mais radical do que as anteriores, justifica-se incluir a presente modificação no mesmo rol daquelas pelo motivo de que, mesmo com a substituição do contexto, o tema permanece

constante. Em outros termos, esta modificação consiste em uma mudança de perspectiva com relação ao mesmo tema, ainda que mais radical do que as anteriores. Podemos retomar um exemplo já citado no capítulo anterior. Tome-se a caneta que ganhei de presente de minha esposa. Eu a carrego comigo para uma viagem que faço sozinho. Durante a viagem, eu tenho necessidade de anotar algumas informações em meu caderno de bolso para que eu não me esqueça. Como meu tema, a caneta é, agora, um objeto de uso, conto com ela no contexto do caderno, das informações retidas na memória, e assim por diante. Depois de anotada a informação, lembro-me que ganhei esta caneta de minha esposa no dia de nosso aniversário de casamento e que este aniversário foi no dia tal, que faltam tantos dias para o próximo aniversário de casamento, que eu lhe dei, também, um presente, etc., tudo isto submerso em uma coloração de saudade. De um momento a outro, houve uma alteração no contexto temático que envolve a caneta, mas o próprio tema permaneceu o mesmo. Pode-se até mesmo considerar que o contexto temático da caneta seja motivo para outras modificações temáticas, como, por exemplo, o deslocamento do tema “caneta” do centro de minha consciência temática e sua substituição por outro tema (por exemplo, a pessoa de minha esposa). Mas, não se deve confundir, por isto, a imbricação entre a presente modificação temática e outras modificações com aquilo que é próprio à mera substituição do contexto: vejo *o mesmo tema* a partir de perspectivas, ou atitudes, diferentes (no presente caso, a partir da perspectiva de uso da caneta e a partir de sua coloração afetiva). Certamente, alguns contextos podem oferecer mais resistência em serem substituídos por outros. Por exemplo, uma fobia pode ser mais difícil de ser substituída do que uma atitude ou uma posição de valor. Ainda, o que chamamos de criatividade pode estar envolvido com a flexibilidade na substituição de contextos (ARVIDSON, 2006, p. 69).

#### 5.4.2. Segunda série

A segunda série de modificações temáticas diz respeito àqueles casos descritos, na literatura clássica, como a *perda de atualidade* daquilo que era objeto da consciência temática a partir do momento em que o “foco de atenção” (*cogito*) dele se desloca. Partindo-se da distinção entre tema e campo temático, o livre deslocamento da atenção passa a ser compreendido como, por um lado, a passagem de uma parte componente do campo temático (ou “borda”) ao estatuto de novo tema e, por outro, o “desvanecimento” do tema antigo, ainda que ele continue a aparecer como parte componente do campo que pertence ao novo tema. Em

outros termos, “o contexto relevante para o tema antigo fornece o item que se tornará o novo tema” (ARVIDSON, 2006, p. 70). Em todos os casos particulares desta categoria de modificação temática, trata-se de uma reorganização mais profunda do campo temático que acarreta uma *modificação no estatuto do tema*. Basicamente, ou aquele componente que possui o estatuto de “tema” perde esta posição privilegiada, central, e se torna um componente do campo temático, que, por sua vez, passa a se organizar com respeito a um novo centro, ou, então, um destes componentes que possuía uma função subordinada com relação ao tema antigo passa a desempenhar o papel de centro de organização do campo temático, reorganizando e reorientando tudo aquilo que era codado com ele. Por conseguinte, não se trata apenas de “reorientação” do campo com relação ao tema, como na primeira série. Pelo contrário, no caso presente, de um momento a outro, surge uma nova organização: o campo tem “um novo centro de referência e de orientação” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 255). Contudo, apesar de perder o papel de “figura” e passar a desempenhar o papel de “fundo”, ou o inverso, o tema anterior não sofre qualquer alteração em seu conteúdo material ao mudar a sua função – ele continua a ser o que é. Isto significa que não há qualquer alteração do “sentido noemático”, do “Quê”, do tema, que ele permanece *constante* no que diz respeito a sua estrutura interna de sentido.

*f) Deslocamento parcial do tema*

Em tal caso, o tema é deslocado do centro do campo temático, deixa de ser tema, mas passa a pertencer ao campo temático, permanecendo, contudo, com a sua estrutura interna, quer dizer, sem ter modificado o seu “sentido noemático”. Aqui, as expressões “junto na apreensão” (*also in grasp*) e “permanecer na apreensão” (*still in grasp*), ou “manter na apreensão” (*holding in grasp*), têm seu pleno preenchimento descritivo. Estas expressões indicam que a consciência temática passa a se organizar em torno de um novo tema, mas o tema antigo continua a estar presente no campo total da consciência, guardando o sentido que lhe é próprio. A mudança “em série” contém, em essência, o que é próprio a esta modificação temática.

Tome-se o seguinte exemplo. Em uma exposição científica, busco fundamentar e demonstrar um argumento. Para isto, começo por um argumento menor, passo a outro, considero os resultados de determinadas pesquisas empíricas e, por fim, sigo para a afirmação de que o argumento pode ser fundamentado e demonstrado de tal forma. A cada passo de minha argumentação, o tema é aquele argumento ou aquela proposição que examino naquele momento; as demais proposições, que o antecedem ou o precedem, são “codadas” com o tema

e formam o seu campo temático. Mas, na passagem de um argumento a outro, o argumento anteriormente considerado deixa de organizar o meu campo temático, deixa de ser o meu “tema”, propriamente falando, e passa a ocupar uma nova posição no interior do campo temático. Tanto o novo tema quanto o velho tema continuam a ser o que eles eram anteriormente, continuam “idênticos”. Isto vale, também, por exemplo, para a contagem de números, para o cálculo contábil, para a demonstração de teoremas matemáticos, para a realização dos passos de uma dança, ou mesmo para a apreciação de uma estória ou de uma sinfonia. Mas, apenas na medida em que cada tema particular possui um lugar próprio em um conjunto seriado e não forma, junto com os demais constituintes, um todo sintético (como na conclusão de uma argumentação, na visão global de uma estória, etc., apesar de estes itens poderem ser experimentados, também, como temas do conjunto). Ainda, pelo fato de que cada tema individual desempenha o papel de “elemento” em um conjunto ordenado, é possível falar-se, inclusive, de “constância dos elementos” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 256). A ideia central que subjaz a esta modificação é a de “série”: cada elemento se dispõe em uma série ordenada, de forma que, na passagem de um elemento a outro, o tema anterior se torna contexto para o próximo.

No entanto, a unidade entre tema e campo temático sofre, em tais casos, uma mudança: temos experiências distintas do campo da consciência considerado da perspectiva do primeiro elemento ou do segundo, ou do terceiro etc. Tem-se, de um lado, a experiência do campo da consciência do tema *qua* tema. E, de outro lado, a experiência do campo da consciência organizado com relação a um tema *diferente*. A perspectiva que se tem do conjunto de argumentos a partir do primeiro argumento é diferente daquela que se tem a partir do segundo, do terceiro, e assim por diante. Não se trata de um efeito meramente mnemônico, apesar de a memória ser necessária para o ato de desenvolver os argumentos, ou para o ato de demonstrar um teorema, ou de contar, etc. É a experiência de “*passar*” de um argumento a outro, de um tema a outro, que está aqui em jogo, enquanto experiência temática, e é nesta experiência que a memória intervém, fundando-a. Com efeito, é pelo campo da consciência que se move ao se passar de item a item e é ele, como totalidade, que se altera – em sua “fisionomia”, para utilizar a expressão de Gurwitsch (1929/2009a, p. 258) – ao se fazer esta passagem, na medida em que ele se reorganiza, a cada passo, em torno de um novo tema. A própria transformação serial forma, por conseguinte, uma “*Gestalt*”, não admitindo, por isto, “lacunas” entre um elemento e outro. O tema anterior continua a ser apresentado como uma “*Gestalt*”, mas, a partir de sua transformação, passa a ser experimentado como um item do contexto relevante para o tema atual. E, neste processo, a identidade de cada tema, é

experimentada, efetivamente, como uma identidade “imediatamente dada” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 258).

De acordo com Gurwitsch (1929/2009a), é esta identidade que está em jogo na definição clássica da atenção como o ato de “salientar” ou “selecionar” determinados conteúdos ou objetos de um fundo, a atenção lançando luz sobre eles sem alterar, em qualquer aspecto, o seu conteúdo material. Por conta desta assimilação clássica, aqui, é preciso fazer uma digressão teórica. Certamente, é possível aplicar, no presente caso, sem qualquer prejuízo, a teoria clássica, visto que se está diante da experiência de uma “soma aditiva” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 258), ou, como prefere falar o autor, citando Koffka<sup>138</sup> (*apud* GURWITSCH, 1929/2009a, p. 258), de “todos parciais (*Teilganze*) inteiramente articulados”. Em tal caso, a experiência que se tem é, com efeito, a de uma “delimitação” de todos parciais com relação a outros todos parciais, de certo “relaxamento” da conexão gestáltica própria à união entre tema e campo temático. Ou seja, o caso aqui referido, ao qual a validade da teoria clássica se restringe, consiste na experiência de partes ou de momentos do campo temático como relativamente independentes da conexão gestáltica em sentido forte, isto é, do campo de consciência como totalidade.

Todavia, a experiência de passagem de “elemento” a “elemento” em uma “série de elementos”, do “passo a passo”, própria a esta espécie de modificação temática, não pode servir como um *padrão de realização da função da atenção no geral*, sobretudo quando ela é considerada como uma função unitária a partir do qual todas as demais realizações (as demais modificações temáticas) são interpretadas como casos particulares. Pelo contrário, deve-se considerar, mesmo em tais casos, que há distintos “modos de atenção”, mas em um sentido bem específico. O autor o esclarece:

[...] modos devem ser compreendidos no sentido em que um e o mesmo núcleo noemático pode ser diferentemente caracterizado, como quando, por exemplo, o *mesmo* está originalmente presente ou é representado, aparece como existindo simplesmente ou mesmo como questionável, duvidoso, presumível etc. Modos de atualidade não devem ser considerados como modos no mesmo sentido dos ‘caracteres’ na esfera das apresentações e representações ou dos ‘caracteres de crença’ e dos correspondentes ‘caracteres existenciais’. Estes modos [da atenção] não são, de todo, caracteres no sentido forte do termo; eles não formam um grupo especial entre a totalidade de caracteres. A sua função não consiste em determinar a maneira pela qual algo está presente à consciência. (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 260).

---

<sup>138</sup> KOFFKA, K. Psychologie. In: DESSOIR, M. (Ed.). *Lehrbuch der Philosophie*. Berlin, 1925, II, p. 548.

### 5.4.3. Terceira série

Na terceira série de modificações temáticas, englobam-se três distintas modificações: a *reestruturação*, o *destacamento* e, por fim, a *sinetização*. Em todas elas, um novo tema emerge como substituindo o tema anterior e implicando a modificação de seu sentido noemático: “um Quê material [é] substituído por um diferente” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 264). Sendo mais radical do que todas as séries anteriores, nesta, há, além das mudanças nas relações entre os componentes atendidos tematicamente e os componentes do contexto, uma modificação completa dos componentes do tema e de sua significação funcional no interior de uma *Gestalt*. Há, pois, uma mudança na *relevância material* do tema. É, sobretudo, com relação a esta alteração da significação funcional dos componentes no interior da contextura modificada que se fala, aqui, de uma modificação temática mais radical:

Quando a *Gestalt* no interior da qual um determinado constituinte tinha uma função definida não existe mais e o constituinte é integrado a um novo constituinte, ele assume uma função em acordo com esta nova contextura e com as suas propriedades como um todo. Esta nova função pode ser *toto coelo* diferente daquela antiga. (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 264).

Por conseguinte, as modificações compreendidas no interior desta série implicam o surgimento de um *novo tema* em um *novo* contexto temático. Não há, em tais casos, *constância* do tema. Certamente, aqui, como nos demais casos, qualquer tese sobre a composição física do objeto deve estar fora de consideração.

#### g) *Reestruturação do tema*

A reestruturação consiste numa alteração restrita à dimensão temática do campo da consciência, mas que, ainda assim, tem por consequência que o mesmo tema não continua a ser dado como tal. Esta modificação temática tem lugar a partir do momento em que os constituintes da estrutura do tema têm sua função alterada. Basicamente, os constituintes que, anteriormente, eram considerados como *formados* e que, por isto, eram dependentes da função dominante de uma *Gestalt* são transformados em constituintes *formativos*, ao passo que aqueles que eram *formativos* passam a desempenhar a função de constituintes *formados*. O surgimento do novo tema está fundado, nesta transformação, sobre a inversão no papel dos constituintes internos do tema anterior. Os exemplos consistem, em sua maior parte, em temas que, por essência, são “ambíguos” e que são transformados a partir da mudança de

perspectiva do observador. Tal é, sem dúvida, um fenômeno frequente em nossa vida cotidiana.

Tomemos a Figura de Rubin (Figura 1) como exemplo<sup>139</sup>. Quando eu vejo, em um momento, um cálice branco e, em outro, dois rostos negros, os contornos “pretos” e “brancos” da figura “parecem diferentes”, foram totalmente transformados. Aquilo que desempenhava o papel de constituinte “formado” e, por isto, “subordinado” da *Gestalt* em uma experiência, numa experiência subsequente, reorientada, passa a desempenhar função de constituinte “formativo”. Ou seja, por um lado, na consideração dos dois “rostos negros”, os contornos “brancos” desempenham uma função subordinada, de “fundo”; na mudança de perspectiva, o “cálice branco” passa a desempenhar, por outro lado, uma função dominante, os contornos negros desempenhando a função de constituintes formados.

Na reestruturação, com efeito, nenhum componente da *Gestalt* continua o mesmo, nenhum detalhe permanece sem ser afetado, do ponto de vista estritamente fenomenológico. Com isso, um novo tema, de novo conteúdo material, emerge: o “o cálice branco” e os “dois rostos negros” são temas de conteúdo material – isto é, de “sentido noemático” – totalmente distintos. Certamente, se tomássemos por base um discurso realista, poderíamos dizer que o “mesmo” traço, enquanto estímulo objetivo, numa configuração determinada de linhas – como no “cálice” da Figura de Rubin –, ao ser considerado no interior de uma configuração *diferente* – o contorno dos dois “rostos” –, apresenta-se como uma aparência diferente em apreensões distintas. Fenomenologicamente, como o vimos, não se trata do “mesmo” traço, mas de fenômenos, temas, essencialmente distintos em sua composição de sentido.

Enfim, o resultado da reestruturação é, em princípio, o mesmo quer os seus constituintes sejam partes “independentes” ou “dependentes”. Segundo Gurwitsch (1929/2009a), nos dois casos, emerge, de fato, um novo “Quê noemático”. Mas, as partes “independentes” subsidiam, ainda, outra modificação, paralela à reestruturação: o “destacamento”.

#### *h) Destacamento*

Há certo parentesco entre “reestruturação” e “destacamento”. Mas, o destacamento não é possível para todos os tipos de *Gestalten* e dificilmente para todos os constituintes de uma *Gestalt*. Enquanto que a reestruturação é universal, o destacamento é válido apenas para alguns constituintes específicos de determinadas *Gestalten*. Então, basicamente, o

---

<sup>139</sup> Poder-se-ia falar, igualmente, do conhecido “cubo de Necker” (Cf. ARVIDSON, 2006, p. 72).

destacamento consiste na tematização de um constituinte particular de um tema, de tal forma que este constituinte se torna, ele próprio, um tema, destacado da contextura. O fenômeno chamado, correntemente, de “atenção seletiva” é um título comum para o que se chama, aqui, de “destacamento” (ARVIDSON, 2006, p. 74).

Retomemos o exemplo da abstração do lado do retângulo (Figura 3). Em um primeiro momento, tenho o “retângulo” como meu tema. Cada linha que o compõe (como a linha *a*), cada constituinte seu, pertence a uma configuração e tem a sua função determinada pelo sentido da configuração total, a saber, a de ser o “lado do retângulo”. A figura fechada é, pois, dominante com respeito a cada constituinte formado. Como constituinte formado, a linha *a* é experimentada, efetivamente, como “lado do retângulo”. Em um segundo momento, eu foco a minha atenção sobre a “linha *a*” da configuração total e a considero independentemente, destacando-a de sua contextura. A “linha *a*” se torna, por conseguinte, meu tema. Ela deixa de funcionar como “lado do retângulo”, como constituinte do tema “retângulo”, e se torna um tema independente, como “segmento de reta”. Por conseguinte, não se trata mais de “centrar a configuração em torno dela” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 267), da linha, tomando-a como um de seus componentes, pois a configuração não desempenha mais nenhum papel de relevância com relação a ela. O quadro estrutural do qual a “linha *a*” fazia parte desaparece, na medida em que ela deixa de integrar este quadro. Um novo tema toma o lugar do tema anterior e centraliza o campo da consciência em torno dele. O meu tema é, a partir de então, a linha isolada, que tem pouco em comum com o tema anterior. O tema anterior é *substituído* pelo novo tema. Não se trata, pois, do mesmo objeto “apreendido” de formas diferentes, mas de um objeto inteiramente diferente. Segundo Gurwitsch (1929/2009a), a tese de que há um “dado idêntico” e de que as variações residem, exclusivamente, no lado das “apreensões” deriva da hipótese de constância, que já estudamos.

Gurwitsch (1929/2009a) afirma que o quadro estrutural do qual o tema foi destacado pode permanecer o mesmo tal como ele era ou pode, também, alterar-se completamente, de acordo com a natureza da *Gestalt* em questão. No primeiro caso, a contextura da qual o tema foi destacado e à qual anteriormente estava integrado como constituinte permanece a mesma apesar desta separação. Por exemplo, em uma fileira de linhas dispostas verticalmente, ao se destacar e separar uma dentre elas, a fileira continua a mesma. O “destacamento” afeta apenas o objeto destacado e deixa a contextura sem qualquer modificação quanto a sua natureza. O “restante” do destacamento – que não é mais tema – continua a exibir a sua estrutura de todo mesmo sem o componente destacado, de modo que é compreensível que este componente se insira nela sem contribuir com ela de maneira essencial. No segundo caso, diferentemente, o

“restante” da configuração muda completamente. Tome-se o seguinte exemplo, retirado de Wertheimer<sup>140</sup> (*apud* GURWITSCH, 1929, p. 267). Considere-se a formação “V”. Tomada de modo unitário, ela aparece como a letra latina “V” em caixa alta. Mas, ao destacar-se o ornamento de seu campo superior esquerdo, a figura aparece como um “f”, ao passo que o restante da configuração aparece como um “γ”, pertencente ao alfabeto grego. Em tal caso, o constituinte destacado desempenhava, em seu contexto de origem, um papel essencial para a estrutura total (*Gestalt*). Sem este constituinte, a estrutura não possui mais o mesmo sentido.

Arvidson (2006) sublinha, ainda, que a transformação provocada pelo destacamento na consciência temática muda inteiramente a relação de relevância entre o tema e o campo temático e que isto se baseia na substituição do contexto temático por outro. Tome-se o seguinte exemplo: estou a observar o prédio vizinho através de minha janela. Neste momento, o prédio vizinho é meu tema. Posso destacar a janela de um de seus andares, passar para a parede no interior do apartamento e, então, para um quadro afixado naquela parede e, ainda, nas cores que o compõem e considerar a composição de um ponto de vista estético. A “janela”, a “parede”, o “quadro”, as “cores”, etc., podem ser consideradas como constituintes formados que pertenciam à minha percepção inicial do prédio vizinho como um todo. Mas, na medida em que destaco em sequência cada um destes componentes, a relação entre cada um deles e seu contexto se altera. Em última instância, a experiência da composição estética do quadro (o quadro afixado na parede do apartamento do prédio vizinho, que vejo através de sua janela, etc.) é uma aparência totalmente diferente da experiência deste quadro como constituinte da paisagem global do prédio vizinho. A relação entre o quadro e o prédio é totalmente outra. Na verdade, a depender de minha imersão nesta experiência, o próprio prédio pode desvanecer do contexto temático e não ter qualquer relevância para ele. Neste sentido, o contexto temático não permanece inalterado; pelo contrário, considerado do ponto de vista do campo da consciência, ele foi *substituído* por outro contexto.

O destacamento produz, pois, um novo tema que substitui o antigo. Este novo tema deve ser considerado com referência à contextura *atual* da qual ele faz parte e na qual desempenha um papel. Qualquer tema que seja considerado como “puro e simples” é, na verdade, o resultado de um destacamento. Por conseguinte, é impossível considerar que haja um tema que tenha significado apesar do contexto no qual está inserido, que seja “autossuficiente”, que possua propriedades “de uma vez por todas” e as quais ele poderia manter para todos os contextos e para todos os casos possíveis de combinação. É

---

<sup>140</sup> WERTHEIMER, M. *Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt*, II, *Psychologische Forschung*, IV, 1923, p. 331.

fenomenologicamente inadequado considerar o tema que é resultado de destacamento, de maneira estática, sem levar em conta a modificação que ele sofreu para ser o que é, tomando-o como algo “em si” e que é meramente “susceptível” de ser destacado. O que se concebe, habitualmente, como um objeto “puro e simples” é, na verdade, já algo “destacado” e, portanto, algo que sofreu uma mudança qualitativa. Certamente, um tema de tal tipo – como, por exemplo, a “linha *a*” da Figura 3 considerada como “linha” *simpliciter* (isto é, como segmento de reta) – pode ter uma “consistência” e “independência” com relação a seu “fundo”, e isto é o que ocorre na variação livre, mas se deve considerar que é um tema qualitativamente diferente daquele que está conectado a um contexto (por exemplo, a “linha *a*” como “lado de um retângulo” e, portanto, na contextura do próprio retângulo).

#### i) *Sintetização*

Esta espécie de modificação temática é inversa ao destacamento. Se o destacamento consiste na separação do constituinte de seu contexto estrutural, na sintetização, aquilo que era dado como “tema independente” passa, agora, a ser dado como um “constituente”, como algo que se encaixa no interior de uma organização autóctone (*Gestalt*). Em outros termos, na sintetização, o tema é transformado em um constituinte de um novo tema, em uma parte dependente. Um exemplo simples seria ver o lado *a* do retângulo, citado anteriormente, novamente como constituinte do retângulo e não mais como “segmento de reta”. Mas, aqui, ficariam escondidas as complexas e novas relações, internas ao tema e entre ele e o campo temático, que surgem na sintetização.

A fim de deixar a questão mais clara, retomemos o exemplo da teoria do recalque de Freud. Suponha-se que eu esteja lidando com ele desde a perspectiva do sistema teórico da psicanálise como um todo. Mas, então, tomo esta teoria como integrada ao seu sistema, como um momento deste sistema, tendo um lugar definido nesta contextura (enquanto constituinte, não importa se formado ou se formativo). O novo tema passa a ser a teoria de Freud como um todo, de modo que passo a contar com outras teorias específicas de seu sistema, como a teoria da libido, da pulsão, do inconsciente, etc., e com as suas ligações internas. Ainda que o sistema seja considerado a partir da perspectiva da teoria do recalque, centrado sobre ela, esta teoria desempenha apenas o papel de constituinte para a consciência temática. A relevância do contexto para a consciência temática se altera profundamente. Houve, por conseguinte, entre um momento e outro, entre a consideração isolada da teoria do recalque e sua consideração no interior do sistema, uma modificação temática. Esta teoria passa a aparecer e a funcionar a partir do fundo do sistema teórico como um todo e a ele se funde. Gurwitsch (1929/2009a)

expressa a relação entre tema e campo temático deste caso da seguinte forma: “o fundo absorve o tema e o permeia” (p. 269). A maior parte de nossos comportamentos complexos faz parte desta espécie de modificação. Nela, enfim, o tema anterior, particular, passa a funcionar como constituinte dependente do tema total, mesmo que desempenhe o papel de constituinte “dominante”, formativo. A contextura requer e mesmo funda o tema. Os dois termos são, a partir de então, inseparáveis.

A forma de conexão entre eles necessita, no entanto, ser esclarecida. A este respeito, Gurwitsch (1929/2009a) entende que a teoria clássica sobre a sintetização do tema não é adequada. De acordo com a teoria clássica, a consciência sintética ou sintetizada deveria ser compreendida como “consciência de coligação” (*colligating consciousness*) (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 270). G. E. Müller <sup>141</sup> (*apud* GURWITSCH, 1929/2009a, p. 259), por exemplo, explicava que haveria duas formas de apreensão da objetividade: por um lado, a apreensão singular de um objeto, apesar de sua relação com outros objetos, e, por outro lado, a apreensão “coligativa”, na qual uma multiplicidade de objetos é apreendida em uma conexão espaço-temporal e constituindo uma totalidade. Para ele, nos dois casos, os objetos visados permaneceriam idênticos quanto às suas propriedades. De acordo com Gurwitsch (1929/2009a), mesmo Husserl, na *Segunda Investigação* (HUSSERL, 2012a), teria se baseado nestes pressupostos. Certamente, há casos em que a articulação de um tema total pode ser “feita” na imaginação. Tome-se o seguinte exemplo. Uma superfície branca não tem partes. Ela forma um tema homogêneo. “Fazer” estas partes na imaginação agrega uma articulação à superfície e, por conseguinte, modifica o tema, que passa a ser diferente do tema homogêneo. Então, caso eu “destaque” uma parte desta superfície pela atenção, tornando-a proeminente, isolada, seguem-se as consequências do “destacamento”. Caso uma articulação seja abolida pela imaginação, segue-se o mesmo. Até aqui Husserl (2012a) está correto, conforme Gurwitsch (1929/2009a). Mas, a sua linha de raciocínio não pode ser seguida quando o autor aceita que as partes já estavam lá antes de serem destacadas, apesar de não terem sido discriminadas como tais, nem que o tema sintetizado seja uma unidade homogênea cujas diferenciações foram abolidas. O tema não permanece o mesmo apesar destas modificações. Pelo contrário, pode-se ter uma *unidade temática* com constituintes no primeiro caso e uma unidade temática articulada no segundo, mas que sofreu modificações.

As partes não “existem” ou “preexistem” como tais e em estrita identidade. Pelo contrário, a possibilidade de “destacamento” ou de “sintetização” das partes ou momentos de

---

<sup>141</sup> SCHUMANN, F. Zur Psychologie der Zeitanschauung. *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, XVII, p. 106-148. – Schumann teria transcrito as teses de Müller.

um tema dependem da natureza da conexão envolvida e, por conseguinte, aquilo que está articulado de forma “parcial” e aquilo que está articulado de forma “integrada”, unitária, constituem vivências distintas. Conforme o autor:

Nenhum estado de coisas fenomenológico deve ser interpretado em termos de possibilidades consideradas como já atualizadas, quando, de fato, esta atualização ocorre em experiências fenomenologicamente diferentes, ainda que isto possa depender de modificações que, alegadamente, seriam meramente subjetivas (atenção, etc.). (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 271).

O autor sugere, a partir disto, não confundir “consciência sintética” de “consciência sintetizada”. A distinção entre as duas prova ser de uma fundamental importância para a fenomenologia da consciência temática. Esta distinção é feita com base no exemplo de Husserl (1913/1976a; 2006, §121) do “amor plural”, ou “coletivo” (p. 271). Husserl (1913/1976a; 2006) descreve a seguinte situação: “[...] a mãe que olha amorosamente para sua prole, abrange, num *único* ato de amor, cada criança individualmente e todas em conjunto” (p. 270, grifo do autor)<sup>142</sup>. Adiante, afirma: “A prole amada como *objeto de amor* é um coletivo” (*Die geliebte Kinderschar als Liebesobjekt ist ein Kollektivum*) (HUSSERL, 1913/1976a, p. 271; 2006, p. 280). E ainda: “Assim como, no aspecto noético, um raio de amor que parte do eu se divide num feixe de raios, cada um dos quais dirigidos para um objeto individual, assim também o coletivo de amor como tal se divide em tantos *caracteres noemáticos de amor* quanto são, a cada vez, os objetos coligidos [...]” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 271; 2006, p. 280, grifos do autor). Para Gurwitsch (1929/2009a), há uma ambiguidade na maneira como Husserl aborda o problema, tanto no aspecto noético quanto no aspecto noemático.

Na consciência sintetizada, o *noema* do amor é o coletivo de crianças, formando um objeto unitário. A “prole” é o tema do ato de amor, de modo que cada criança partilha do amor da mãe, na medida em que é um constituinte do tema. Não há qualquer coligação. E, como este tema está fundado na percepção, é preciso dizer que a representação perceptiva que o funda também consiste em um tema unitário (o grupo de crianças). Aqui, a consciência de amor, e a consciência perceptiva que a funda, não envolvem uma consciência coligativa, mas um objeto unitário, “*a prole amada*”. Em segundo lugar, no caso da consciência sintética (ou sintetizante), a prole é constituída em uma “síntese politética articulada”, isto é, uma síntese de coligação. O grupo surge através da coligação, sem consistir em um objeto unitário e,

---

<sup>142</sup> “[...] Die Mutter, die liebend auf ihre Kinderschaft blickt, umfaßt in *einem* Akte der Liebe jedes Kind einzeln und alle zusammen” (HUSSERL, 1913/1976a, p. 279).

igualmente, sem envolver uma “consciência unitária sintética”. Gurwitsch (1929/2009a) diferencia, então, consciência sintetizada e consciência sintética com base na *estrutura do ato e do noema* que estão envolvidos em cada caso. Esta diferença não se encontra, de acordo com o autor, em Husserl (1913/1976a; 2006).

Como a cada estrutura noemática deve corresponder uma estrutura noética, no caso da consciência sintética, a estrutura é a de uma “coligação”, de uma relação de “pluralidade”, entre os constituintes e o caráter noemático de “amados”. Há um “e” entre os componentes do tema. É, portanto, um erro falar de *um* ato atuando em tal caso, pois, nem para a percepção fundante nem para o amor fundado, há um ato único envolvido, mas uma multiplicidade de atos. Para o seu correlato noemático, paralelamente, é mais correto dizer que há um “*grupo de crianças amadas (Schar geliebter Kinder)*” do que um “*grupo amado de crianças (geliebte Kinderschar)*” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 272). Atos de contagem, de demonstração, de argumentação, etc., onde há *progressão* ou *passagem* de item a item, como já vimos acima, pertencem todos a este caso. Pode-se compreendê-lo, ainda, como caso de uma “soma aditiva” e que é, com efeito, diferente do caso da “*Gestalt* unitária” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 273). Contra Husserl (1913/1976a; 2006), Gurwitsch (1929/2009a, p. 273) afirma que não se pode manter a identidade daquilo que é “objetivado” (*Vergegenständlichte*), isto é, feito tema, enquanto uma pluralidade coligada, e aquilo que aparece como “sinteticamente unificado”, visto que há uma diferença fenomenológica fundamental entre o que é considerado *simplesmente* do ponto de vista da coligação, por meio dos atos de coligação, e aquilo que é constituído por meio das “sínteses” através de um ato unitário e que aparece como objeto unitário. No último caso, a estrutura do tema não repousa sobre a coligação. A passagem da consciência sintética para a consciência sintetizada corresponde, precisamente, à modificação da “sintetização”. E, aqui, é preciso afastar toda concepção “subjetivista”, como a de Pfänder (1904, pp. 362 ss.), para quem a “unidade” pertence somente e exclusivamente ao “ato de atenção”, e jamais ao objeto, o qual, por sua vez, é sempre dado como uma multiplicidade a ser “condensada” pelo ato unitário de atenção que parte do “sujeito psicológico”.

#### 5.4.4. Tematização do conteúdo marginal

Deve-se considerar, ainda, a possibilidade de a consciência temática voltar-se para os conteúdos da margem. Tal caso compreende o caso em que algo que, anteriormente, não tinha

qualquer relevância material para o tema passa a ser o novo tema. Gurwitsch (1929/2009a), contudo, não explicita esta situação, de modo que ela sequer figura dentre as possibilidades relativas às três séries de modificações temáticas, anteriormente abordadas. Em todo caso, ela se relaciona com as modificações anteriores, como uma radicalização do deslocamento parcial do tema. Novamente, referimo-nos, aqui, à explicitação fornecida por Arvidson (2006). O autor destaca esta possibilidade a partir do trecho de outro texto de Gurwitsch, intitulado “*A teoria de William James das ‘partes transitivas’ do fluxo de consciência*” (GURWITSCH, 1943/2009i):

Quando uma proposição aparece como uma conclusão, fases prévias do pensamento são retidas. Quando nós interrompemos nossa consideração de um tópico científico para prestar atenção em algo que acontece em nosso ambiente, nós também retemos uma determinada consciência [*awareness*] de nossa atividade prévia, ao menos no início da atividade presente. Há, contudo, uma diferença sensível entre os dois casos. No primeiro caso, o que é retido é experimentado como *relevante* para o que nós estamos lidando presentemente, ao passo que, no último caso, qualquer experiência de relevância está ausente. (p. 365).

Dito de outra forma, o primeiro caso remete às modificações em série, que nós já estudamos anteriormente, ao passo que o segundo diz respeito ao caso que deve ser considerado, aqui, como tematização da margem. Ou seja, o primeiro caso é um deslocamento *parcial* do tema do centro do campo temático, no qual o “item” anterior é retido marginalmente na consciência do novo tema (como é próprio do deslocamento atento seriado), enquanto que o segundo é um deslocamento *completo* do tema, de modo que o tema deixa de estar presente à consciência e aquilo que vem a ser o novo tema se desloca da margem para o centro da consciência temática, portanto como um conteúdo que não possui qualquer relevância material para o tema anterior. A atualização dos itens potenciais da margem significa, pois, abandonar o tema atual e seu contexto temático e colocar, em seu lugar, um novo tema como um novo campo temático. Arvidson (2006) descreve, aliás, este processo atento como “tensão dinâmica entre estes dois conteúdos” (p. 78), o tema e a margem, a fim de destacar a sua conotação dialética e processual.

Poderíamos fornecer, ainda, outro exemplo. Suponha-se que eu esteja lendo um romance em meu sofá. O meu tema é o desenrolar da história, de modo que conto com os personagens, os seus trejeitos, as implicações de suas ações e falas no interior de toda a trama, e assim por diante. Enquanto estou absorvido por este tema, não conto com a posição de meu corpo, com meus estados corporais, com preocupações futuras, ou com coisas de meu

passado, tampouco com o local que ocupo e as coisas que me circundam. Mas, de repente, alguém bate à minha porta, de modo que deixo de estar submerso no mundo literário do romance e passo a ter a minha atenção voltada para os murros que são desferidos contra a porta. O som que “surge” a partir da margem não estava, até então, presente em minha consciência temática. De um momento a outro, este som não apenas “surgiu”, mas, também, tornou-se o centro de relevância de meu campo de consciência.

A questão aqui relevante é, então, a seguinte: como se conecta o tema que está a surgir na margem com o meu tema atual? Arvidson (2006) baseia a sua resposta na interpretação de Gurwitsch (2010b) sobre a constância da margem. Segundo ele, a possibilidade de eventos como estes está fundada sobre a constância marginal do mundo material circundante. Certamente, os itens que pertencem à margem e se apresentam a partir dela, como itens do mundo material circundante, estão desconectados da atividade temática momentânea, atual, como, no caso, o mundo literário do romance, mas isto não significa que eles sejam desprovidos de organização, tampouco que eles estejam isolados do campo da consciência. Antes, os conteúdos marginais pertencem a uma *ordem*, eles são, de fato, marginalmente vivenciados (enquanto indicações de temas potenciais), eles entram no campo da consciência como pertencendo a um contexto, que, no entanto, pode ser “vago e inarticulado” (GURWITSCH, 2010b, p. 506) e mesmo indefinido e aberto. No caso, este contexto é o próprio mundo natural circundante, tal como ele é indicado ou “anunciado” em cada consciência temática atual como contexto mais amplo e sempre presente (GURWITSCH, 2010b).

Por mais que os conteúdos da margem não sejam experimentados de maneira temática, a possibilidade de sua aparição está fundada sobre a própria essência da margem. Assim, um conteúdo não-temático está, enquanto potencialidade, conectado ao mundo natural circundante e é vivenciado, pois, como dado marginal, ainda que, enquanto tal, sem relevância material para o tema; e, ao mesmo tempo, ele *pode* ser percebido como temático e, assim, destacar-se de seu ambiente marginal e vir a ocupar o centro do campo de consciência. Como já o vimos, a consciência marginal sempre acompanha a consciência temática. Isto significa que os conteúdos marginais são sempre vivenciados *em conjunto* com um determinado tema. Neste sentido, conforme o sustenta Gurwitsch (2010b), é impossível “livrar-se” da existência do mundo perceptual – e, do mesmo modo, é impossível livrar-me de meu próprio corpo e, ainda, de meu fluxo de vivências. É de acordo com as possibilidades enraizadas nestas constâncias da margem que posso, com efeito, ser “assaltado” pelas ocorrências e influências que estão “fora” do espectro de relevância da consciência temática,

que pertencem ao “mundo efetivo”, e ser “interrompido” no curso da atividade temática. Conforme Gurwitsch (2010b), os dados marginais não são caracterizados apenas como “irrelevantes”, isto é, desprovidos de referência interna mútua e para com o tema; pelo contrário, eles podem afetar o tema produzindo uma “quebra” no processo temático, algo que o autor nomeia como “interferência” (GURWITSCH, 2010b, p. 448). Mesmo a possibilidade de que o mundo seja caótico, enquanto caso-limite, não altera em nada esta relação permanente com o mundo. Aliás, desde que o argumento seja desenvolvido corretamente, pode-se entender, por esta via, ainda, as diferenças entre, por exemplo, atenção voluntária e involuntária (ARVIDSON, 2006, p. 82)<sup>143</sup>.

---

<sup>143</sup> Para outras implicações da concepção gurwitschiana de atenção, podemos, aqui, apenas remeter o leitor ao trabalho, já citado, de Arvidson (2006).

## 6 Para uma concepção não-egológica da consciência

Como já dissemos, a tese de doutoramento de Gurwitsch (1929/2009a) é constituída por, basicamente, três (ou quatro) problemas distintos, sendo o primeiro relativo à estrutura interna do tema (que envolve todas as três dimensões do campo da consciência), o segundo e terceiro relativos à correlação noético-noemática e, por fim, o último, ao “eu puro”. Os dois primeiros problemas já devem ter sido esclarecidos ao longo de nossa exposição anterior. O último destes problemas, sobre o “eu puro”, é desenvolvido, em especial, na última seção (§IX) de *“Fenomenologia da temática e do eu puro”*. Na composição desta problemática, Gurwitsch (1929/2009a) avança, pela primeira vez, a sua teoria sobre a consciência marginal. Ao lidar com o problema do eu puro, a descrição estrutural da consciência marginal e da margem ganha um contorno mais concreto, pois toma parte do desenrolar da problemática a respeito da temporalidade da consciência e da essência da atitude reflexiva, cujo ponto de chegada é, precisamente, a formulação de uma teoria sobre o “eu” e, por conseguinte, de uma “concepção não-egológica da consciência” (GURWITSCH, 1941/2009j). A fim de deixar mais clara e de sistematizar a nossa apresentação da concepção não-egológica da consciência, recorreremos, também, a textos posteriores de Gurwitsch. Particularmente, recorreremos ao ensaio no qual o autor (GURWITSCH, 1941/2009j) desenvolve as suas próprias teses tendo por comparação as teses de Sartre (1966) e ao texto *“Consciência Marginal”* (GURWITSCH, 2010b), publicado apenas postumamente, onde o autor explicita e desenvolve alguns pontos apenas introduzidos no texto de 1929.

É possível formular a problemática do “eu puro” traçando-a de volta a Kant (1996). Nesta direção, podemos entender que, se o que foi anteriormente dito sobre a unidade do percepto e a separação entre os aspectos formais e materiais da percepção vale para uma crítica geral à interpretação kantiana sobre a *unidade do múltiplo*, a crítica de Gurwitsch à teoria do “eu puro” se aplica ao outro aspecto da dedução transcendental, qual seja, a doutrina da “apercepção pura”, que inclui, ao mesmo tempo, a unidade da consciência e a consciência da identidade de si (*“Eu penso”*) como requisitos para a constituição da objetividade. Esta é uma referência que se justifica, aliás, pelo fato de que o próprio Gurwitsch (1929/2009a) faz várias remissões aos dois aspectos da dedução transcendental ao longo de seu texto. A concepção não-egológica da consciência inverte a posição kantiana e sustenta, pois, que a unidade e a coerência da experiência não requerem, em contrapartida, a unidade do eu. A sequência de nossa exposição se estrutura, então, da seguinte forma. Iniciamos por uma

apresentação dos pontos que Gurwitsch (1929/2009a) considera sensíveis na concepção egológica da consciência. Depois, abordamos os problemas específicos sobre a reflexão e a temporalidade, a autoconsciência e o “eu empírico” (que, para o autor, é a única concepção de “eu” que se revela como adequada). Estes últimos itens compreendem as teses fundamentais da concepção não-egológica da consciência.

### 6.1. *Problemas da concepção egológica da consciência*

Nos capítulos anteriores, já vimos que as análises intencionais de Gurwitsch (1929/2009a) não pressupõem uma estrutura egológica. Já estudamos, também, a posição de Husserl sobre o problema do “eu puro” tanto na primeira edição de suas *Investigações Lógicas* (2012a) quanto na segunda edição do mesmo texto e em *Ideias I* (1976a; 2006). Antes de partirmos para a elaboração positiva de Gurwitsch no que ele chamou de “concepção não-egológica da consciência” (1941/2009j), é importante explicitarmos os problemas que ele encontrou no interior da concepção egológica da consciência.

#### a) *“Eu puro” e intenção*

A intencionalidade se caracteriza pela relação ou direcionalidade da consciência a um objeto, esta relação sendo entendida em termos de “possibilidades” (*a priori*), ou seja, em termos não-causais, como já vimos. Neste sentido, “intenção” designa esta relação objetiva e não uma atividade intelectual por parte de um sujeito psicológico. Ainda, visto que da multiplicidade de atos de consciência que se entrelaça em um momento dado ou através do tempo em um fluxo de consciência se destaca um ato no qual “vivemos” e que este ato “acentua” o objeto, a intenção sendo compreendida como o “ter em vista algo” (HUSSERL, 1984; 2012a), a atenção desempenha, então, o papel de uma característica essencial da vivência. Até este ponto há um perfeito acordo entre a teoria da intencionalidade de Husserl e de Gurwitsch. Contudo, a partir da segunda edição de suas *Investigações Lógicas*, Husserl (1984; 2012a) inseriu um novo princípio como componente essencial da intenção, qual seja: o “eu puro”.

De acordo com a tese posterior de Husserl (1984; 2012a; 1976a; 2006) sobre o “eu”, a intencionalidade cogitativa e a função atencional são determinadas por um “relacionamento com o eu” (*Ichhaftigkeit*). Dito de outra forma, para Husserl, a consciência temática é “eu-dependente”. Esta posição de Husserl remete, pois, àquela adotada por Natorp (1888;

1912/2013). De acordo com Natorp (1912/2013, pp. 27 e ss. *apud* GURWITSCH, 1929/2009a, p. 238), se há um ponto de referência objetivo em todo ato intencional, deve haver, também, inversamente, um *ponto de referência subjetivo*, qual seja, “eu puro”. Apesar de concordar com esta tese do eu como “centro de referência” do conteúdo de que se tem consciência, diferentemente de Natorp (1888; 1912/2013), Husserl (1976a; 2006, §57) considera que o “eu” é um “dato fenomenológico”. Natorp (1888; 1912/2013) aceita, meramente, que o “eu” seja uma “suposição”, que não exige legitimação: ele é requerido, como “fundamento”, para que haja fato e aparição, mas ele mesmo não é fato ou aparição.

A tese egológica sustenta que o “eu puro” seria uma forma especial de intencionalidade. Ele desempenharia o papel de “centro de referência” da consciência e de “origem” a partir da qual todos os atos “emergem”, “emanam”, “surgem”, etc. Esta é, de fato, a linguagem utilizada amplamente em *Ideias I* (HUSSERL, 1976a; 2006). Nas *Meditações Cartesianas* (HUSSERL, 1973; 2013), também, esta linguagem a respeito do “eu puro” é extensivamente aplicada. Inclusive, no §31 de tal texto, Husserl (1973; 2013) afirma que todo ato possui uma dupla “polarização”: de um lado, dirige-se ao objeto visado e, de outro, ao próprio “eu”. Todo ato seria constituído, por um lado, pelo “eu puro” como *terminus a quo* e, por outro lado, pelo objeto visado como *terminus ad quem*, como seu “alvo”, como aquilo que o ato atinge e sobre o que ele incide. Assim, o “eu” espria o caráter de subjetividade para todos os atos atencionais. Por conseguinte, todo ato possui uma “estrutura egológica”, de modo que o “eu” é uma “propriedade estrutural constituinte” sua (GURWITSCH, 2010b, p. 468).

#### b) *A identidade do “eu puro”*

Outro ponto da tese egológica é a de que o “eu puro” seria dotado de identidade contra toda e qualquer variação no fluxo de vivências. É o que Gurwitsch (1929/2009a) aponta em duas asserções: (a) “[...] um e o mesmo eu puro idêntico que vive em respectivamente modos variantes” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 196) e (b) “Os estados mentais [*Erlebnisse*] vêm e vão e, com eles, os modos de atividade do eu puro [perceber, fantasiar, querer, valorar etc.], mas o próprio eu puro, ativo em tais modos, é idêntico contra todas as mudanças possíveis e atuais nos estados mentais” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 197). Isto é particularmente assumido na teoria husserliana sobre as mudanças atencionais (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §92), onde o mesmo eu idêntico age de múltiplas formas, “vivendo” nos diversos atos intencionais. Por conseguinte, assumir o “eu puro” nestes termos significa opor a identidade

do eu às variações no fluxo de vivências e colocá-lo “acima” do próprio fluxo, como uma entidade superveniente.

*c) A liberdade do “eu puro”*

A separação entre a atualidade do eu puro e a inatualidade do fluxo de vivências tem por equivalente a ideia de que o eu puro vive em cada ato particular, atual, que é o seu raio de atenção, e tem no fluxo de vivências um *campo potencial* para exercer os seus “atos livres”, como fala Husserl (1913/1976a, 215; 2006, p. 213). Em outras palavras, o eu age livremente no fluxo, este último sendo concebido como “campo de livres performances de *cogitationes* que pertencem a um e mesmo eu” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 315). As *cogitationes* (ou atos) são, pois, maneiras pelas quais o “eu” vive como agente livre. Ele “vai além de si mesmo”, “retorna a si”, “age espontaneamente”, etc. Ao eu pertencem, pois, a “livre espontaneidade” e a “atividade”. Em particular, o eu puro tem plena liberdade para atualizar a sua atividade nas apreensões reflexivas. Nestas últimas, conforme a concepção egológica, o eu poderia apreender, através dos atos reflexivos, as vivências do fluxo e “dominá-las”, tornando-se, com isso, ao mesmo tempo, consciente de si mesmo.

A liberdade do eu tem, aqui, portanto, dois sentidos fundamentais: (a) a liberdade para agir em seu campo, o fluxo de vivências, e (b) a liberdade de agir em cada ato particular, como o agente que “vive” nele, os atos sendo concebidos, por sua vez, como os seus “modos de vida” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 315). Como o sublinha Sartre (1966), a separação aqui subjacente faz reentrar, na descrição fenomenológica, uma separação entre “sujeito” e “objeto” que a concepção inicial de experiência de Husserl havia feito desaparecer do cenário filosófico. A crítica de Husserl (1984; 2012a) à concepção da intencionalidade como relação empírica, fundada sobre a noção de “atividade”, que levaria tempo e exigiria esforço, volta a entrar pela porta dos fundos. Isto transfere, pois, características fenomenológicas do “eu empírico”, isto é, da “pessoa”, para a esfera do “eu fenomenológico”.

*d) O papel constitutivo do “eu puro”*

Um último problema que nos cabe destacar aqui diz respeito ao papel do eu puro na constituição das objetividades para a consciência. Primeiramente, deve-se considerar que o “eu puro”, para Husserl (1913/1976a; 2006), subsiste à redução fenomenológica, como já vimos, na qualidade de uma “transcendência na imanência”. Este primeiro ponto significa, em resumo, que o eu puro não é, propriamente, um objeto constituído como todos os demais entes transcendentais. Em segundo lugar, como o eu puro tem um papel ativo nas sínteses da

consciência, sobretudo as de nível superior, como as modificações atencionais, as suas livres atividades são concebidas como a própria efetuação (*Leistung*) da consciência doadora de sentido: o desempenho do “eu puro” se traduz na própria constituição.

Tome-se como exemplo a descrição que Husserl (1913/1976a; 2006) fornece a respeito da consciência sintética:

A consciência sintética, ou o eu puro ‘nela’, se dirige *em muitos raios* para o objetivo [*Gegenständliche*], enquanto a consciência tética simples se volta para ele *num raio só*. Assim, o coligir sintético é uma consciência ‘plural’, nela os membros se juntam num só. (HUSSERL, 1913/1976a; 2006, §119, p. 267).

A tese do autor é a de que a diferença de apreensão entre aquilo que é sinteticamente apreendido e aquilo que é simplesmente apreendido repousa sobre a forma de relação entre o eu puro (os seus “raios”) e a objetividade: em um caso, uma relação de múltiplos raios e, em outro, de um raio simples e singular. Em outros termos, a constituição dos dois tipos de objetividades se fundamenta sobre a diferença de desempenho do eu puro. Esta interpretação vale para todas as formas ativas de síntese, nas quais o eu puro desempenha um papel proeminente.

Da perspectiva não-egológica, esta interpretação das sínteses ativas da consciência (isto é, aquelas que envolvem a atenção) só é aceitável caso se endosse a tese do “eu puro”. Contudo, o eu puro não se revela como um dado fenomenológico nas análises intencionais sobre as modificações atencionais, como já vimos. Por isto, a problemática da constituição deve resolver-se no interior do registro daquilo que é dado e atestado pela própria experiência imediata, sem recurso a entidades abstratas. A partir desta perspectiva, Gurwitsch (1929/2009a) entende que a posição de Husserl em *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006) não pode ser endossada, visto que ela está em desacordo com os “achados fenomenológicos” sobre o campo da consciência e as variações atencionais. Quer dizer, a descrição fenomenológica, tomada rigorosamente, não encontra o “eu puro” nem mesmo como dado fenomenológico. Por isso, o autor propõe retornar à posição original da primeira edição das *Investigações Lógicas* (HUSSERL, 1984; 2012a). Particularmente, o autor se coloca contra a tese de que todo ato tenha vínculo com o “eu” e que toda particularidade do ato seja uma maneira peculiar de o “eu” se comportar em suas efetuações (*Leistungen*).

## 6.2. *A reflexão e a temporalidade da vida consciente*

Diferentemente da concepção egológica da consciência, Gurwitsch (1929/2009a), sustenta que, visto que não se encontra na experiência perceptiva nenhum “eu puro” e que este “eu” não pode ser admitido como um objeto genérico e permanente que acompanha os demais objetos vivenciados, independentemente da natureza destes últimos, a experiência do “eu” está ligada à atitude reflexiva e que este eu não pode corresponder ao “eu puro”. Além disso, argumenta o autor, esta experiência especial requer a clarificação fenomenológica da estrutura temporal da consciência, na medida em que, para a teoria clássica, o “eu” deveria ser sempre idêntico a si mesmo e permanente contra toda mudança ocorrente no fluxo de vivências, como que, assim, sobrepondo-se ao fluxo. A tese forte que Gurwitsch (1929/2009a) defende, a partir disto, é a de que não há oposição entre “eu” e “fluxo de consciência”, como “campo de livres atividades” do primeiro, mas o eu fenomenológico é idêntico ao fluxo de vivências. O eu fenomenológico é o “eu empírico” reduzido, tomado de maneira puramente imanente. Por este motivo, aliás, depois de ter-se esclarecido o conteúdo do eu fenomenológico, deve-se esclarecer, também, em que consiste o “eu empírico”, que estudaremos abaixo.

### 6.2.1. *A estrutura dos atos reflexivos*

Para Gurwitsch (1929/2009a), a *possibilidade da reflexão* está fundada na natureza da consciência marginal e da margem.

Em primeiro lugar, isto se explica pelo fato de que é por meio da consciência marginal que posso abandonar um tema atual e passar a um tema novo. Retomemos um exemplo já fornecido no capítulo anterior. Suponha-se que eu esteja lidando com a conclusão de um raciocínio em que fases prévias de meu pensamento são retidas. Estas fases prévias estão presentes na margem, como conteúdos retidos. Suponha-se, então, que eu seja interrompido por um evento exterior, como alguém batendo à porta. Este evento é experimentado, primeiro, como dado marginal e, a partir do momento em que foco minha atenção sobre ele, tal evento reorganiza o campo de minha consciência e a centraliza sobre ele, tornando-se um novo tema. A proposição deixou de ser tema. Por não ter relevância material para o evento de meu mundo circundante, ela não ocupa o interior do campo temático. Mas, não é necessário que a proposição deixe de compor o campo de minha consciência. Pelo, ela pode continuar a ser

dada como “dato marginal” e, assim, continuar presente como memória marginalmente “coexperimentada”, à qual posso voltar-me reflexivamente em outro momento e torná-la, outra vez, tema de minha consciência. Certamente, quando eu me volto para esta vivência passada, posso tomá-la do ponto de vista da *noesis*, relativa ao “ter sido vivenciado” do tema anterior, ou mesmo do ponto de vista do *noema*, relativo ao próprio tema que foi vivenciado. A vivência passada passa a compor o fluxo de consciência que engloba a minha vivência atual e as vivências passadas de que posso ter recordação.

Em segundo lugar, isto se explica pelo fato de que, sendo assim, posso tomar por tema uma vivência passada. Tome-se o seguinte exemplo. Estou em um mirante onde já estive anteriormente e a partir de onde vejo uma paisagem da qual me recordo. Ao estar novamente naquele lugar, tenho como experiência marginal a memória de minha vivência anterior, a experiência de já ter estado ali e de já ter visto aquela paisagem. Na qualidade de vivência marginal, esta memória me é dada como um “tema potencial”. A determinação desta vivência recordada pode ser dada, ainda, em menor ou em maior grau. Quer dizer, menores ou maiores porções da consciência marginal que pertencem àquele tema passado podem ser recordadas em conjunto, em termos de riqueza e distinção nos detalhes. Posso me lembrar, por exemplo, do contexto circunstancial de minha vida no momento em que estive naquele lugar pela primeira vez e que, naquela ocasião, pertencia à consciência marginal daquela vivência, em simultâneo com ela. Por conseguinte, *toda memória implica os codados marginais daquilo que é recordado*, com a sua dimensão progressiva de obscuridade e de indeterminação. E tudo aquilo que é dado desta forma no campo marginal pode se tornar *tema* a qualquer momento, certamente, desde que o tema atual seja abandonado e os dados da margem passem a ocupar o centro da consciência temática, enquanto uma vivência de memória. Aquilo que pertence à consciência marginal, na qualidade de “corecordado”, passa, então, a entrar na consciência temática, passa a reorganizar o campo da consciência e, com ela, a hierarquia de relevância material dentre os seus constituintes. Aliás, *apenas nesta atitude reflexiva é que as leis do tema e do campo temático e as possibilidades de transição da relação entre as duas esferas se aplicam ao que é dado na consciência marginal*. Isso porque o que pertencia à margem, na qualidade de vivência passada, passa, agora, a ser tema e, com isso, outros componentes passam a integrar-se ao campo temático. Mas, na transição da vivência marginal de memória ao centro do campo temático, esta memória que se torna atual carrega consigo, também, componentes indeterminados e obscuros e que passam, agora, a incorporar-se ao campo temático. Enfim, surgem um novo tema e um novo campo temático a partir dos dados marginais.

Nesta passagem à consciência temática, surge, também, a possibilidade de clarificar este campo de indeterminação e de obscuridade, tornando os itens determinados e distintos uns dos outros. Na atitude reflexiva que esta passagem designa, as vivências passadas são consideradas a partir do “agora” da vivência reflexiva, a vivência de “refletir” sobre as vivências passadas. Elas se conectam ao “agora” se prolongam ao passado, podendo elas apresentar lacunas ou sendo elas preenchidas. O “agora” tem, então, uma função privilegiada, pois ele *coloca uma ordem na cadeia de vivências*: ele funciona como “ponto culminante” do fluxo temporal da consciência, isto é, como o ponto no qual a cadeia de vivências sempre se atualiza, por substituição, e ponto a partir do qual sempre se parte para a rememoração das vivências passadas. Por meio de uma “reflexão de segundo grau” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 303), ademais, esta própria vivência reflexiva pode vir a se tornar explícita e ser objetivada. A este respeito, é possível formular a seguinte lei:

Por conta da possibilidade de refletir sobre vivências passadas, nesta própria reflexão uma relação de ordem é estabelecida, a qual faz mediação entre uma vivência qualquer e alguma outra vivência, de tal forma que ambas são compreendidas como membros de uma cadeia que termina na vivência presente (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 303).

A experiência do fluxo temporal como uma cadeia de vivências ordenada depende, pois, da reflexão. Tal lei é válida mesmo que a vivência reflexivamente apreendida seja uma “cadeia parcial”, que contenha outras vivências internamente articuladas entre si, pois, mesmo em tal caso, esta cadeia está vinculada à cadeia mais abrangente como uma “parte sua” e, assim, liga-se, invariavelmente, ao “agora”. Depreende-se desta lei que as vivências passadas se organizam em uma ordem unitária e fechada, que termina no presente e que continua a fluir para o passado e que fluem, também, para o futuro; e que, além disso, esta ordem inclui indeterminações, apesar de estas serem, ao menos em princípio, sempre clarificáveis. Não há, por conseguinte, vivência isolada que escape a tal ordem. Toda vivência é suscetível de ser incorporada à cadeia temporal.

Dissemos que a vivência reflexiva pode se tornar, ela mesma, explícita e ser objetivada por uma “reflexão de segundo grau”. Isso porque toda vivência atual é, de acordo com Gurwitsch (1929/2009a), “irreflexiva”, no sentido de que, no momento em que ela é apreensão de uma objetividade, ela não pode ser uma apreensão concomitante do próprio ato objetivante. Em seu texto de 1941, Gurwitsch (1941/2009j) representa a relação entre o ato de reflexão e o ato irrefletido da seguinte forma. Na descrição fenomenológica, a reflexão aparece como um ato (digamos “B”) que apreende outro ato (digamos “A”), o segundo sendo

objeto do primeiro. No entanto, o ato B não é apreendido por um terceiro ato e não se transforma em seu objeto. Então, o ato B não é “refletido”, a menos que fosse apreendido por um ato C, mas o mesmo que vale ao ato B vale também ao ato C – ele permaneceria, neste caso, irrefletido. Poderíamos, aliás, representar estas relações no seguinte esquema analítico (Figura 9):

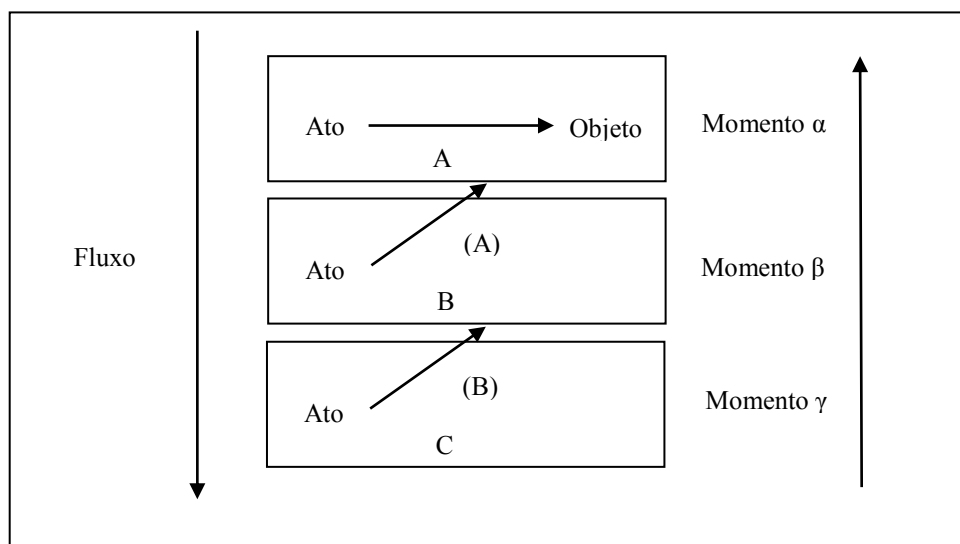


Figura 9. Esquema analítico sobre os atos reflexivos.

Incluindo-se a dimensão temporal, pode-se dizer que o primeiro ato (A), que tem por tema um objeto qualquer, pertence ao Momento  $\alpha$ , ao passo que o ato reflexivo B tem por tema o próprio ato A, no Momento  $\beta$ , e, eventualmente, um ato reflexivo C tem por tema o ato B, que tem por tema o ato A, no Momento  $\gamma$ . Este deslizamento de momentos é próprio do fluxo temporal da consciência, que abre a dimensão da futuridade, cujos conteúdos substituem o agora, e que, ao mesmo tempo, envolve a dimensão do passado retido ou rememorado, em direção ao qual escorre. Tendo-se em mãos estas dimensões temporais, pode-se conceber a relação entre B e A e entre C e B em termos de “retenção”, na medida em que tais vivências continuam a ser dadas na mesma intenção, na forma do “já tendo sido”. A relação entre C e A já é mais complexa, visto que a reflexão do ato C pode ser dada como uma retenção do ato B que, por assim dizer, “contém” a reflexão retentiva do ato A. Este esquema analítico, formal, representa, justamente, a ordem à qual nos referimos, visto que a vivência mais atual (C) estabelece uma relação ordenada de sucessão e de coexistência entre as demais vivências: a partir da vivência C, as vivências B e C são vivenciadas como “passadas” e como, por assim dizer, “contidas” na vivência atual, conectadas a ela, por meio da retenção e da rememoração.

Importa sublinhar que há uma diferença de atitude entre a vivência A e as vivências B e C. A vivência A é realizada na atitude natural, irreflexiva, dirigida a objetos, ao passo que as demais vivências em consideração dependem da atitude reflexiva e, por isto, dirigem-se à própria tessitura da consciência, onde, ao formarem uma “ordem temporal”, no sentido já discutido, estão presentes outras vivências, como a vivência A e, em outro momento, também a vivência B. No entanto, mesmo as vivências de natureza reflexiva não estão *tematicamente* conscientes de si mesmas ao se voltarem para a tessitura da consciência. Assim, o ato B está “consciente” de A, mas não de si mesmo, o mesmo valendo para o ato C. Não há, para Gurwitsch (1941/2009j), uma consciência concomitante de tais atos que os outorgue a propriedade de serem conscientes de si mesmos ao mesmo tempo em que são conscientes de um objeto, ao menos não no *nível temático da consciência*<sup>144</sup>. A este respeito, não há uma diferença essencial entre os atos reflexivos e os atos que lidam com objetos que não são as próprias vivências. Por conseguinte, a consciência do “eu” possui a mesma estrutura dos demais atos; ela não é mais necessária do que a relação dos atos com qualquer outro objeto. E, também, inversamente, como todos os atos possuem o mesmo estatuto, nenhum deles prova estar necessariamente conectado a um “eu”.

Mas, se até aqui há uma grande convergência entre a interpretação de Gurwitsch (1941/2009j) e a de Sartre (1966), convém, contudo, não assimilá-las, sobretudo porque as duas posições se diferenciam no que diz respeito à modificação que os atos apreendidos sofrem ao serem apreendidos como tais pela reflexão. Por um lado, Sartre (1966) interpreta que a reflexão sobre o eu não explicita algo prévio, mas traz à consciência algo que não aparecia anteriormente à apreensão do ato reflexivo. Em outros termos, a reflexão faz surgir um *novo objeto*: “a reflexão, sustenta-o Sartre, super induziria um novo objeto e seria, acima de tudo, a condição necessária para a constituição e a existência deste objeto, a saber, o ego” (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 328). Por outro lado, de acordo com Gurwitsch (1941/2009j), os atos *refletidos* são privados de sua espontaneidade, são objetivados; os seus elementos, componentes e estruturas, que moldavam o ato e o seu correlato noemático na própria experiência silenciosa e direta, sofrem modificações nesta direção porque, a partir de então, tornam-se *explícitos*. Já observamos anteriormente o papel metodológico da reflexão para o estudo das estruturas da consciência. Aqui, de fato, pode-se afirmar, com o autor, que “a reflexão é a condição metodológica indispensável para todo estudo analítico da consciência”

---

<sup>144</sup> Como veremos adiante, o texto póstumo “*Marginal Consciousness*” (GURWITSCH, 2010b) agrega uma distinção importante e que representa já um distanciamento de qualquer interpretação radical desta posição inicial. Em tal texto, o autor avança a tese de que mesmo os atos não-reflexivos envolvem uma autoconsciência tácita, mas esta última deve ser interpretada em termos de consciência marginal, e não de consciência temática.

(GURWITSCH, 1941/2009j, p. 327). O fato fundamental ao qual Gurwitsch (1941/2009j) chama a atenção, no entanto, é o de que a modificação provocada na vida consciente pela reflexão diz respeito apenas à *explicitação do que antes estava implícito*, e que, em um momento anterior foi vivenciado de maneira irrefletida, e não implica, por isto, em qualquer *acréscimo* – em outros termos, para ele, a reflexão não dá origem aos componentes e estruturas que ela desemaranha e explicita. “A reflexão é descortinante, não produtora”, afirma o autor (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 328). E continua: “a alteração que ela acarreta no ato diz respeito ao modo no qual este ato é vivenciado; diz respeito ao modo mais do que ao quê da consciência [*awareness*]” (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 328). Como já afirmamos a respeito da diferença entre reflexão fenomenológica e introspecção, a reflexão não se dirige para os “dados de sensação”, para o que se poderia chamar, de outro modo, de “conteúdo” da vivência, de modo que, na passagem do irrefletido para a reflexão, haveria uma alteração destes dados de sensação (por exemplo, da maior intensidade para a menor intensidade). Gurwitsch (1941/2009j) apresenta, então, as seguintes lacunas na argumentação de Sartre (1966): “Como pode, então, a reflexão [...] fazer surgir um novo objeto? Qual é a natureza do objeto que surge desta forma? Sob qual aspecto o objeto se apresenta sob as condições em questão?” (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 328). Estas questões compõem a problemática fundamental da constituição do “eu”.

### 6.2.2. *A temporalidade da consciência como dado fenomenológico*

O que a reflexão encontra, com efeito, é uma “ordem de sucessão” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 306), que se manifesta na articulação interna de múltiplas vivências em torno de uma “cadeia” temporal, como, aliás, já mencionamos. A temporalidade da consciência é, pois, o dado fenomenológico que é fornecido pelos atos reflexivos. Se admitirmos, ademais, a distinção bergsoniana (BERGSON, 1889/1963, p. 66) entre, por um lado, o tempo enquanto “meio homogêneo no qual os estados de consciência parecem se desdobrar”, estando dispostos uns ao lado dos outros, como no espaço, e formando uma “multiplicidade discreta”<sup>145</sup>, e, por outro lado, o tempo como “duração pura”, então aquela ordem temporal de sucessão deve corresponder a esta primeira acepção. Segundo Gurwitsch (1929/2009a), esta ordem não é afetada pelo “*sentido*” (*Sinn*) das vivências, por seu conteúdo material ou por qualquer relação de relevância. A presença de cada vivência nesta ordem é dada pela simples aparição da vivência à memória, de modo que tal vivência carrega consigo tudo o que pertence a ela, a

<sup>145</sup> Em tal caso, passar-se-ia de uma vivência particular como tema à vida consciente como um todo, o contexto estrutural ao qual pertence a primeira, conforme a modificação acima descrita como “sintetização”.

saber, a consciência de um tema em um campo temático e circundado por uma margem. Esta ordem é, pois, uma “ordem meramente existencial”, quer dizer, uma ordem meramente relativa à disposição dos itens, sem fazer qualquer referência ao sentido das vivências ou às suas concatenações de sentido (como na constituição). Nas palavras do autor, esta ordem é “indiferente quanto ao sentido” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 306), pois, para ela, contam apenas a sucessão e a simultaneidade. Apesar dessa indiferença quanto ao sentido, cada vivência é incorporada a ela em um “lugar definido” conforme as propriedades existenciais da ordem temporal, tais como: “a unidimensionalidade, os conceitos de antes e depois, aquele de interstício temporal [*temporal between*], etc.” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 306).

A segunda acepção do tempo fenomenológico – a “duração”, ou “*durée*”, conforme Bergson (1889/1963) – corresponde, por sua vez, ao fluxo atual da vida consciente. A vivência da duração, do fluxo de consciência, é experimentada quando, por exemplo, ao estar lidando com um tema, tenho ciência (*aware*) das mudanças e variações ocorrentes na margem da consciência, seu fluxo, do “deslizar” do tempo atual ao passado e sua abertura simultânea para o futuro, enquanto o tema se apresenta como uma unidade com *permanência*. Ou, ainda, quando passo de um tema a outro, ainda estou ciente (*aware*) do tema antigo como “tendo sido há pouco”; em outros termos, a retenção acompanha toda consciência temática atual. Ao vivenciar, na atitude reflexiva, a cadeia, ou partes dela, no entanto, a experiência que tenho das vivências passadas é a de que elas se “encaixam” em uma ordem unidimensional definida. Mesmo nesta ordem temporal, a duração tem um papel essencial. A cadeia que caracteriza a ordem não tem, em seu prolongamento temporal, uma vivência “primeira”, um ponto de início, que, desdobrando-se, culminaria no presente. O único momento “pontual” é o “agora”, que é o ponto de chegada da cadeia; e, ainda assim, ele se encontra *em transformação contínua*, sofrendo “acréscimos”, na medida em que desliza para o futuro e, em conjunto, para o passado. Quer dizer, ao vivenciar a ordem temporal, vivencio, em conjunto, a transformação da cadeia em deslizamento para o futuro e o passado – vivencio, em uma palavra, a “duração”. Mas, esta situação essencial não é recíproca. Experimento a duração ao experimentar a ordem temporal, mas não necessariamente experimento a ordem temporal ao experimentar a duração de uma vivência, porque, para a experiência da ordem, requer-se a reflexão, ao passo que, para experimentar-se a duração, nada é requerido além da própria experiência temática.

A partir de tais constatações, Gurwitsch (1929/2009a) interpreta o “eu puro”, enquanto “eu” fenomenológico reduzido, como a própria cadeia no interior da qual as vivências estão ordenadas e que desliza continuamente para o futuro e o passado. Ele define o “eu puro”,

então, como “*unidade* de consciência oniabrangente ideal” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 239) ou como “unidade inteiriça de todas as vivências [*mental states*]: todas elas pertencem ao eu, assim como o eu pertence a elas” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 307). Diz, ainda, que o eu “deriva a sua unidade e a sua coerência dos próprios atos que entram nele e o constituem; e ele não difere em nada da totalidade organizada destes atos” (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 320). Para o autor, a relação de pertinência das vivências ao “eu” – concebido, então, como uma unidade fechada de vivências – não deve ser interpretada como diferenciada para cada ato, no qual o “eu puro” se individualizaria. Para Husserl (1913/1976a; 2006), de fato, o “eu puro” deveria viver em cada ato de maneira específica (por exemplo, um eu fenomenológico puro da percepção no ato da percepção, um da fantasia na fantasia, entre outros), permanecendo, contudo, “o mesmo” com relação a todas as suas *cogitationes*. Gurwitsch (1929/2009a) defende, pelo contrário, que “*a maneira desta participação é, em princípio, a mesma para todos*” (p. 308, grifo do autor). Isto porque, entende-o o autor, este tipo de relação do eu com as intenções, na forma de uma “característica descritiva inerente” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 308), não pôde ser encontrada em suas análises. Não há uma constatação fenomenológica de que as intenções, no sentido fenomenológico rigoroso, emanem do eu puro como suas atividades, tampouco que o eu puro se alce sobre o fluxo temporal das vivências e permaneça inalterado, vivendo por trás delas, de tal forma que tal concepção se mostra infundada. Por isto, é mais adequado conceber o “eu” como um “complexo concreto de vivências” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 308, nota 186) que participa de maneira “homogênea” na vida consciente.

A relação entre cada vivência singular e esta unidade da consciência, que é de tipo “figura-fundo”, prefigura a experiência do próprio “eu”. “Cada estado mental”, afirma Gurwitsch (1929/2009a, p. 310), “pode, em princípio, tornar-se ocasião para que o contexto seja experimentado, e o próprio estado mental apareça como pertencendo a este contexto”. É com base neste princípio que se assenta a possibilidade de vivenciar o eu puro e de atualizar esta possibilidade. De acordo com o autor, não há outra forma pela qual o “Eu penso” possa acompanhar todas as minhas apresentações, como requer Kant (1996). Isto retira qualquer estatuto de “dado fenomenológico” do eu puro. Ele não se apresenta como tal *ao lado* de outras apresentações, “ele não é um tema adicional ou secundário que nunca desaparece, mas que persiste através de toda modificação temática”, afirma Gurwitsch (1929/2009a, p. 310). A consciência (*awareness*) do eu não acompanha, para Gurwitsch (1929/2009a), a consciência

dirigida a outros objetos<sup>146</sup>. O “eu” depende, para o autor, da mesma consciência objetivante (temática) que se dirige a tais objetos<sup>147</sup>. Certamente, voltar-se tematicamente para o eu é uma possibilidade, mas é uma possibilidade que está fundada sobre a “reflexão noética”, quer dizer, para todo voltar-se da consciência temática para os próprios atos de consciência. Neste sentido, *a experiência do eu fenomenológico é dependente da reflexão*.

Do ponto de vista de Gurwitsch (1929/2009a), é insustentável a tese de que o “eu puro”, enquanto centro de referência de todas as vivências ou propriedade essencial das intenções, seria sempre idêntico a si mesmo e, por isto, inalterável. Para ele, carece de fundamento a tese de que o eu seria um “centro estável no interior do fluxo de aparências, como sendo oposto ao fluxo de tal maneira que não estaria relacionado a ele, como, de alguma forma, sobrepondo-se ao fluxo” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 312). Contrariamente, afirma Gurwitsch (1929/2009a, p. 312), “o eu é o próprio fluxo, aquela totalidade idêntica bem determinada que, contudo, nunca está concluída ou acabada, mas, antes, envolvida em crescimento perpétuo”. O dualismo entre o eu puro idêntico e permanente e o fluxo perpétuo de vivências, ao qual se opõe e no qual atua tendo o campo de vivências como seu campo de atividade livre, isto se dilui na posição de Gurwitsch (1929/2009a). Assim, a interpretação do autor está próxima daquela defendida por Husserl na primeira edição das *Investigações Lógicas* (HUSSERL, 2012a), como já vimos, e em distanciamento crítico da posição de Husserl na segunda edição de tal texto e, especialmente, em *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006), onde o “eu puro” adquire o estatuto de uma “transcendência na imanência”.

Por conseguinte, o campo de vivências não é concebido, na teoria não-egológica da consciência, como um campo de liberdade para as atividades do “eu puro”. Este agente não exerce a sua liberdade nos atos intencionais, nem mesmo na reflexão. Com a reinterpretação da intencionalidade, o papel do “eu puro” na esfera transcendental é redefinido. Ele não é mais interpretado como uma entidade formal e vazia de conteúdos, tampouco como subsistindo à redução transcendental. O eu puro é, assim, enquanto dado fenomenológico puro, a unidade da consciência e, na medida em que envolve dimensões empíricas, é, também, uma transcendência, “cai” perante a redução. Segundo Gurwitsch (1941/2009j), o modo de autoadoção (*self-presentation*) do eu, assim concebido, está essencialmente conectado à reflexão, ou, dito de outra maneira, é somente a partir dos atos reflexivos que o eu pode se

<sup>146</sup> “As long as we live in straightforward experience, we are not aware of the ego, but we can, in principle, become aware of it at any moment” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 310).

<sup>147</sup> Como já dissemos, Gurwitsch altera esta posição inserindo a distinção entre “eu” e “autoconsciência” em “*Consciência Marginal*” (GURWITSCH, 2010b).

apresentar. Por exemplo, ao me lembrar de um passeio que fiz, vejo novamente, como algo rememorado, uma das paisagens pelas quais passei. Esta experiência não contém nenhuma relação com o eu; pelo contrário, ela é apenas uma *experiência impessoal*. Também aqui, Gurwitsch (1941/2009j) está em acordo com Sartre (1966). Segundo Gurwitsch (1941/2009j, p. 325), a redução fenomenológica nos deixa apenas com um campo “apessoal” e “pré-pessoal” de experiência. A maneira comum de declarar a percepção desta paisagem, quando ela ocorreu, na declaração “Eu estou consciente desta paisagem” cede lugar a uma declaração impessoal: “Há uma consciência desta paisagem”. Enquanto que, para a concepção egológica, o eu seria o *terminus a quo* da relação intencional, para a concepção não-egológica, pelo contrário, o eu pode ser concebido apenas como *terminus ad quem* desta relação, como uma aparência que depende, como todo objeto, de um ato que a apreenda: “o eu em questão”, diz Gurwitsch (1941/2009j, p. 327), “é aquele do ato apreendido e não do ato que apreende”.

Para Gurwitsch (1941/2009f), o “eu” não é vivenciado como tal nas vivências “de direção direta” (*straightforward direction*), dirigidas a objetos, ou, segundo expressão que utilizamos anteriormente, em *intentio recta*. Pelo contrário, ele só é experimentado nas vivências reflexivas, em *intentio obtusa*. Na atitude natural, na qual a minha atenção está dirigida para os objetos transcendentais e não para os meus próprios atos, o “eu” não é uma apresentação efetiva. Por mais que eu esteja consciente de um objeto, não faço essa experiência como uma manifestação de minha “vida pessoal”, muito menos como emergindo de um centro presumido desta vida pessoal. Tome-se o seguinte exemplo. Estou a assistir um filme. Tenho, nesta vivência, consciência do filme, dos personagens, dos acontecimentos e das narrativas, da história que se aglutina e que se desenrola. Ao mesmo tempo, afirma Gurwitsch (1941/2009j, p. 322), tenho “uma consciência interna [*inner awareness*] de meu estar consciente disto tudo”. Contudo, nenhuma destas vivências é experimentada como tendo relação com meu “eu”. Certamente, o eu não é entendido, aqui, como “centro de referência” de minhas vivências, ou como “agente puro” que vive em cada ato, pois isto tudo depende da suposição do “eu puro”. No entanto, mesmo o “eu” no sentido de “ordem temporal” não é experimentado em *intentio recta*, pois a aparição da ordem temporal depende do ato reflexivo correlativo, como já vimos. E isso é válido mesmo para a experiência “expressiva”. De acordo com Gurwitsch (1941/2009j, pp. 322-323), mesmo as qualidades como “agradável”, “atrativo”, “repulsivo”, “bonito”, pertencem às coisas (enquanto *noemata*) como partes delas<sup>148</sup>. Estas qualidades funcionam da mesma forma que a percepção de um objeto colorido,

<sup>148</sup> A este respeito, ver, também, Koffka (1936, pp. 356-61, 391-93).

seja a cor verde ou vermelha, por exemplo. Também, as emoções, como o sentimento de piedade ao ver uma pessoa em sofrimento, pertencem à aparência daquilo que está em consideração, à pessoa em sofrimento: na vivência da “pessoa-digna-de-piedade”, o “ser-digno-de-piedade” pertence a esta aparência. O nosso mundo, afinal, é um mundo cultural que é dotado por uma série de qualidades próprias como estas e outras mais<sup>149</sup>. E, na medida em que tais qualidades participam da composição dos objetos que aparecem, elas são *objetivas* e, por isto, pertencem a uma atitude não-reflexiva. Quer dizer, ao me relacionar com estas qualidades, eu posso estar consciente da pessoa digna de piedade ou de outras qualidades “humanas” daquilo que me é dado como tema, mas, em nenhum destes casos, estou consciente de meu “eu” no sentido de tê-lo por tema, ou mesmo da sensação desagradável que tenho de ver a pessoa em sofrimento.

A experiência do “eu” depende, portanto, da atitude reflexiva. Retomando o exemplo já citado, quando me volto reflexivamente para a memória de já ter estado naquele mirante e contemplado aquela paisagem, o meu tema deixa de ser a própria paisagem, ela, por assim dizer, “desaparece”; tenho como novo tema, a partir de então, aqueles atos pelos quais esta paisagem foi percebida. Estes atos passados se encaixam, agora, na ordem temporal da consciência, segundo o que já vimos sobre a experiência da cadeia de vivências. Em tal caso, a experiência pode ser expressa, corretamente, pela declaração “Eu vi uma paisagem”. Na apreensão reflexiva da vivência, a vivência que é apreendida adquire, então, uma “estrutura pessoal” e a “relação com o eu”, a qual, anteriormente, estava ausente (GURWITSCH, 1941/2009f, p. 326). É somente quando a atitude reflexiva é adotada que o “eu” se apresenta como um objeto (e jamais como estruturante do próprio ato reflexivo). Por meio da reflexão, o fluxo de vivências é “apropriado” e uma parte sua é “identificada” ao contexto global das vivências, ao “eu”, que passa, então, a ser tematicamente apreendido (GURWITSCH, 2010b, p. 472). Com base nesta descrição, Gurwitsch (1941/2009j) afirma a tese forte de sua concepção da consciência e que é comum a Sartre (1966): “A consciência não possui estrutura egológica; ela não pertence ao eu; os seus atos não emanam de uma fonte ou centro chamado eu” (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 325). Mas, isto não significa, certamente, que a *autoconsciência* esteja excluída desta concepção. Ela apenas não é concebida como um ato

---

<sup>149</sup> “O mundo no qual nós vivemos e agimos é povoado com itens dotados não apenas de cores, temperaturas, cheiros, formas, etc., mas, também, com qualidades como atratividade, repulsividade, agradabilidade, desagradabilidade, beleza, apto para dado propósito ou outro, e assim por diante. Neste mundo, há ações feitas e para serem feitas, e estas ações depositam a si mesmas como qualidades sobre as coisas com as quais estão conectadas. Todas as qualidades do tipo mencionado pertencem às coisas nas quais elas aparecem; elas contribuem para moldar o aspecto sobre o qual as coisas com as quais nós lidamos em nossa vida cotidiana nos são dadas e existem para nós.” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 322).

temático. Veremos isto melhor adiante. Agora, cabe-nos perguntar sobre em que consiste a experiência do fluxo de vivências como “pessoal”.

### 6.2.3. *Singularidade e ipseidade do fluxo de consciência*

Na concepção não-egológica da consciência, as diferentes vivências (percepções, fantasias, regozijos, etc.) são compreendidas como pertencendo ao contexto reflexivamente dado de vivências que circundam a consciência temática. O arranjo, do ponto de vista temporal, das vivências como “membros” da cadeia temporal deve ser, em princípio, o mesmo para todas elas, apesar de suas diferenças de teor descritivo. A estrutura da cadeia pode ser, então, afirmada da seguinte maneira: “Esta cadeia é a concatenação de todas as vivências que pertencem a uma consciência; ela não é nada diferente de um contexto inteiriço no qual cada vivência está relacionada com todas as outras” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 309). Segundo o autor, a unidade da cadeia tem como propriedade fundamental não apenas o seu caráter de “integridade”, de ser uma totalidade à qual todas as vivências pertencem e nenhuma escapa, mas, também, a propriedade de ser “única”, de haver apenas “*uma* concatenação deste tipo” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 309). O caráter *singular* desta unidade significa que tanto para cada vivência singular quanto para o conjunto de vivências que se agrupa na cadeia o sentido de “pertencer a uma unidade” é o mesmo. Na concepção de Gurwitsch (1929/2009a), esta unidade é o próprio “eu”. A partir de então, o eu fenomenológico pode ser definido como “um contexto que, além de seu momento presente, isto é, o Agora, compreende a vida consciente em sua inteireza” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 309), portanto irreduzível ao momento presente e inconcebível como sendo de natureza pontual. Inversamente, o “agora” tem um significado fundamental para o eu fenomenológico na medida em que toda a cadeia temporal termina no agora. Isto leva Gurwitsch a rejeitar a distinção, feita por Husserl (1984, 2012a), entre um “eu fenomenológico do momento” e um “eu fenomenológico do tempo estendido”. O momento atual é apenas o “clímax em constante mudança” do eu (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 309), sem jamais ser esgotado nele.

A singularidade da unidade da consciência também implica a *ipseidade* – o índice “meu” que é aplicado a todas as vivências desta ordem temporal unitária enquanto “minha”. Precisamente, a ipseidade se funda sobre a *necessidade* de pertencimento de toda e qualquer vivência ao contexto da consciência. E isto segue o que dissemos sobre a singularidade de cada cadeia temporal. Afinal, é por pertencerem a este contexto singular que *posso* experimentar as vivências como *minhas*. Mas, de acordo com Gurwitsch (1929/2009a), este índice não deve ser entendido como compondo o teor específico das vivências como se fosse

uma propriedade fundamental delas, sem a qual elas não seriam vivenciadas. Pelo contrário, esta é uma *possibilidade de atualização*, dependente da reflexão, e que, portanto, nem sempre está *atualizada*<sup>150</sup>. Ela é a atualização da consciência de que uma vivência singular participa no interior do contexto da consciência. Ou, conforme escreve o autor: “quando o sujeito, ao refletir sobre o ato que ele vivencia, certifica-se que este ato é seu, isto pode significar apenas que este ato em questão é uma parte do complexo e que ele tem lugar no interior deste todo unido e organizado” (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 320). Em outros termos, o índice “meu” pertence *virtualmente* às vivências de um contexto de consciência unitário e singular; para *atestar* que este índice se aplica a um ato que experimento em *intentio recta*, preciso adotar uma atitude diferente daquela pela qual me relaciono com o mundo de maneira geral: preciso adotar uma *atitude reflexiva*. A subjetividade da experiência está, neste sentido, ligada à reflexividade da consciência, à *intentio obtusa*.

Aqui, um comentário final sobre a unidade da consciência deve ser feito. De acordo com a concepção não-egológica, o “*Eu penso*” não desempenha qualquer função de unidade na vida consciente (como na doutrina kantiana). De acordo com Gurwitsch (1929/2009a), há apenas dois tipos de unidade que são fenomenologicamente atestáveis. A primeira delas se refere à *consciência de identidade do objeto*. Este tipo de unidade não requer uma unidade correlativa da consciência, mas depende inteiramente da intencionalidade da consciência. A segunda se refere à ordem temporal da consciência: a unidade dos atos em sua duração, a unificação dos momentos de atos na duração dos próprios atos, a unificação de atos presentes e passados, o que confere à vida consciente um caráter de “fluxo”, de contexto temporal, como já vimos. Em nenhum destes casos o “eu puro” é exigido, nem como correlato do ato intencional, nem como entidade responsável pela unificação e pela síntese. Na verdade, a unidade da consciência em uma totalidade, no sentido de ordem temporal, é requerida pela própria experiência do “eu”, visto que este último é a experiência reflexiva relativa àquela ordem. Além disso, em última análise, a unidade da consciência e o sentido de identidade pessoal (o “*eu penso*”) não são necessários para a unidade e identidade dos objetos e mesmo para coerência do universo, uma tese que, inclusive, Gurwitsch (2010b) remonta a James (1890, p. 434)<sup>151</sup>.

<sup>150</sup> “The necessity by which the index ‘mine’ pertains to all mental states proves to be an essential possibility: mental states *can* be apprehended in a certain attitude and, if so apprehended, *must* be experienced as ‘mine.’” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 311).

<sup>151</sup> Ao final de “*Fenomenologia da temática e do eu puro*”, aliás, Gurwitsch (1929/2009a) se pergunta se a unidade da autoconsciência pode, de fato, fundamentar a consciência transcendental: “A questão é até que ponto e se a consciência de uma função idêntica que efetua a síntese, i.e., uma função unificando uma multiplicidade dispersa, está essencialmente conectada, de todo, com uma consciência ‘pura, original’ da identidade de si.

Por conseguinte, nenhuma função resta ao “eu puro”, concebido nos termos da concepção egológica da consciência; a hipótese de um “eu transcendental” – enquanto um “princípio formal”, “vazio de qualquer conteúdo” (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 324) – se torna supérflua. Na verdade, esta tese se torna prejudicial, na medida em que hipostasia uma entidade formal na vida consciente, como uma forma reduzida de “personalidade”, e, por conseguinte, substancializa a própria consciência. Como, em uma consideração puramente fenomenológica, nenhuma transcendência participa diretamente da composição real (*reell*) da cadeia de vivências da consciência, por esta ser apreendida pela reflexão noética, de modo que os correlatos intencionais da vivência são, neste caso, as próprias vivências, pode-se dizer, também, que o campo da consciência é, neste sentido fenomenológico estrito, “uma ordem subjetiva” (GURWITSCH, 1929/2009a, p. 311). Por conseguinte, a *unidade fenomenológica da consciência* pode dar um tratamento mais adequado àquilo que foi descrito, por Husserl, em termos de “sujeito do ato”, ou à tese de que a relação com o eu puro seria uma característica específica da intenção ou como um componente de sua estrutura, ou, ainda, ao que Natorp descreveu como “apercepção pura”, entre outros. O conceito fenomenológico de subjetividade deve corresponder ao conceito de “eu”, mas, a partir de então, entendido estritamente como *contexto da consciência*. Paralelamente, o conceito de “eu fenomenológico” não deve ser entendido como uma “pessoa” ou um “agente moral”, visto que o conceito de subjetividade da fenomenologia pura está circunscrito à mera imanência. O único “eu” possível é o “eu empírico” ou “psíquico”, do qual o “eu fenomenológico” é o correlato reduzido. O conceito de “eu empírico” também deve ser fenomenologicamente esclarecido com relação ao conceito de “eu fenomenológico”.

### 6.3. O eu empírico

Para Gurwitsch (1941/2009j), enquanto fluxo de vivências, o “eu” não pode ser apreendido integralmente por um único ato<sup>152</sup>. Pelo contrário, o que é dado no momento presente e é apreendido pela reflexão consiste apenas naquele “segmento” do fluxo de consciência que culmina no momento presente. Certamente, com base na reflexão apoiada

---

Ainda que isto seja aceito, permanece como questão se esta função e aquilo que ela realiza explicam a constituição do mundo objetivo. Unificar representações em *uma* consciência não significa, de modo algum, o mesmo que estabelecer um contexto, uma textura interna dentre aquilo que é representado. Unidade da consciência não é consciência de unidade” (p. 316).

<sup>152</sup> Veja-se, também, os importantes complementos que o autor fornece em “*Consciência Marginal*” (GURWITSCH, 2010b, cap. II).

sobre a memória, é sempre possível passar do segmento presente às vivências passadas mais remotas. Porém, este processo não pode ser concluído em um número finito de etapas. O processo continua em uma *progressão infinita*. Por conseguinte, aquilo que é experimentado com respeito ao “eu” é apenas um segmento dado *em uma perspectiva*. Isto deixa aberta, ainda, a possibilidade de completar-se a unidade do fluxo de consciência por meio de “construções” (GURWITSCH, 2010b), baseadas no processo atencional de sintetização. Não sendo estruturante para os atos, ele aparece somente como “objeto”, como *terminus ad quem* dos atos intencionais. Isto significa, ademais, que ele não pode ser concebido como uma “representação” ou como uma entidade vazia de conteúdos, como na teoria do “eu puro”, mas apenas como “eu empírico”, ou, o que significa a mesma coisa, como eu psíquico e corporal<sup>153</sup>. Sendo assim, a sua estrutura de objeto deve ser a mesma daquela de outros objetos empíricos. Em outras palavras, o “eu” é, também, uma *transcendência*; e, por este motivo, ele também deve ser constituído pela consciência. Assim como uma “coisa” dada na percepção sensível transcende o ato de percepção no qual ela se dá por apenas um de seus aspectos sensíveis – o cubo que aparece apenas *por um de seus lados*, escondendo-se os demais nesta percepção singular –, também o eu deve possuir esta estrutura e, quando aparece conectado a um ato que é apreendido por outro ato (reflexivo), ele deve se apresentar como tal e, ao mesmo tempo, transcender este último ato. Além disso, ele não está conectado apenas com este ato singular, como uma coisa também não está conectada apenas a um ato, mas está ligado a uma multiplicidade de outros atos, inclusive de número indefinido, de modo que este objeto continua a se apresentar como uma “entidade permanente”, que continua a existir, para além daquele ato singular; em outros termos, ele continua a estar presente, na forma de consciência (*awareness*) marginal, como o *contexto* de cada vivência particular. “O eu”, afirma Gurwitsch (1941/2009j, p. 328), “aparece, então, *através* do ato apreendido, antes do que *nele*”. Ele é transcendente na medida em que *excede* o ato singular. Por fim, o “eu fenomenológico”, enquanto aquele que aparece após a redução transcendental, deve ser considerado como uma versão reduzida deste “eu empírico”, onde conta apenas o fluxo de

---

<sup>153</sup> A discordância entre a teoria de Gurwitsch e a de Husserl se refere apenas ao “eu puro”, ao passo que há concordâncias quanto à concepção do “eu empírico”. Na verdade, Gurwitsch tece, em “*Consciência Marginal*”, um comentário elogioso aos desenvolvimentos na concepção de Husserl sobre o “eu empírico” após *Ideias I*: “A admissão do Ego Puro não altera, contudo, a teoria de Husserl sobre o Ego psíquico em sua substância. Assim, a segunda edição das *Inv. Log.* é uma reformulação das visões da primeira edição. Devido às suas compreensões [*insights*] sobre o fluxo da consciência, adquiridas neste ínterim, e, também, devido ao crescimento e ao desenvolvimento geral da ideia de fenomenologia, a maior parte destas formulações nos parece [uma] expressão mais adequada das visões originais. Estas são as visões maduras que nós estamos expondo no texto e aos quais nós advogamos um retorno, a despeito da teoria ulterior estabelecida em *Ideias*” (GURWITSCH, 2010b, cap. 2, p. 465).

consciência reduzido, sem as transcendências próprias aos aspectos psíquicos e corporais do “eu empírico”.

Neste momento, devemos nos ater a estas unidades transcendentais que se referem ao aspecto “psíquico” do “eu empírico” e que, neste sentido, diferem-se daquilo que está contido de maneira pura no fluxo de vivências. Voltaremos ao aspecto corporal do eu empírico mais tarde. De acordo com Gurwitsch (1941/2009j), há três categorias de unidades psíquicas transcendentais.

a) *Disposições*

A primeira categoria destas unidades psíquicas a que Gurwitsch (1941/2009j) se refere são as “disposições (*états*)”, ou “atitudes”. Tome-se o seguinte exemplo. Ao sentir certa repulsa por uma determinada pessoa, eu digo “Eu odeio esta pessoa”. O sentimento de repulsão pode ser apreendido por um ato de reflexão, por meio do qual posso atestar, ademais, que se trata de um sentimento atual. Neste caso, aquela afirmação contém mais do que o sentimento de repulsão, que eu sinto, por assim dizer, “em mim”; ela envolve, também, a *disposição de ódio* contra aquela pessoa. Esta disposição difere do sentimento de repulsa na medida em que ela não surge e não desaparece em conjunto com este último. Diferentemente, após o desaparecimento da repulsa, eu posso, por exemplo, continuar odiando esta pessoa por toda a minha vida. Inclusive, o mesmo ódio por esta pessoa pode se manifestar em um sentimento atual de repugnância da mesma forma que se manifestou na repugnância de quando vi esta pessoa pela primeira vez e pode se manifestar, ainda, em outros sentimentos consonantes, quando eu vier a encontrá-lo outra vez. Ainda, esta disposição de ódio pode persistir mesmo na ausência da pessoa odiada, quando, por exemplo, não a vejo, mas penso nela.

A partir disto, Gurwitsch (1941/2009j) concebe que a disposição, manifesta, neste exemplo, como disposição de ódio, é um *objeto psíquico transcendente* que é constituído nos atos conscientes no modo da reflexão, visto que, enquanto tal, a disposição apresenta uma *permanência* que contrasta com os múltiplos sentimentos de repulsão, de aversão, de desgosto, etc., através dos quais aquela pessoa odiada aparece. Então, assim como a coisa material, sensível, aparece em sua inteireza e identidade nos múltiplos atos de percepção, ainda que apenas parcialmente dada em *cada um* deles e, portanto, ela própria como distinta destas variações de perspectiva ou modos de aparecimento (transcendendo-as), também a disposição aparece em sua inteireza e em estrita identidade através de diferentes perspectivas. A disposição de ódio não se reduz à multiplicidade de sentimentos nos quais ela se manifesta,

mesmo que estes múltiplos sentimentos se unam e se polarizem com respeito a ela, enquanto unidade transcendente. Na verdade, estes múltiplos sentimentos ou outros sentimentos consonantes podem acontecer no futuro como relacionados aos sentimentos passados ou presentes e como polarizados com respeito a esta mesma unidade.

Segundo Gurwitsch (1941/2009j), há duas consequências importantes sobre esta concepção dos fenômenos psíquicos como transcendentais. Em primeiro lugar, assim como outras entidades transcendentais, também as disposições estão abertas à dúvida e à incerteza. Quer dizer, experiências adicionais podem contradizer um juízo que diz respeito às disposições fundado na experiência atual. Posso crer (isto é, ajuizar) que odeio uma pessoa, mas posso me enganar no sentido de que a minha disposição pode mudar e no sentido de que aquela disposição atual, no momento em que sinto uma repulsa por aquela pessoa e a interpreto como uma expressão de ódio, pode ser diferente do que eu julgava. Em momentos de ataque de raiva, por exemplo, posso dizer a uma pessoa “Eu detesto você” e, um pouco depois, posso negá-lo e dizer: “Não é verdade, eu disse isso com raiva” (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 330). O que eu encontro como fora de dúvida, na reflexão, é o *sentimento* de repulsa como uma vivência atual. Mas, além deste sentimento, a reflexão não pode atestar a certeza absoluta de um juízo sobre a unidade objetiva e objetivada (neste caso, a disposição de ódio) que é constituída pela vivência consciente. Esta diferença no papel de atestação da reflexão se deve ao fato de que as vivências de sentimento são imanentes, pertencem à própria tessitura da consciência, ao passo que as disposições, como outras unidades transcendentais, são constituídas através destes atos e os transcendem. A possibilidade de erro quanto aos nossos próprios sentimentos se fundamenta sobre esta lei eidética.

Em segundo lugar, a tese dos fenômenos psíquicos como transcendentais leva à compreensão de que tais fenômenos e o meu “eu empírico” – o que, no entanto, não vale para os meus próprios atos psíquicos<sup>154</sup> – são acessíveis por outrem, não são minha “propriedade”. Estou a conversar, por exemplo, com minha esposa sobre as suas preocupações no que diz respeito a seu emprego. As suas “preocupações” (apesar de estarem, aqui, no plural) são esta unidade psíquica constituída, diferente dos múltiplos atos de consciência por meio dos quais ela aparece, que nós dois tomamos por tema, como “o mesmo” tema. Mas, tanto para mim quanto para ela, estas “preocupações” estão abertas à incerteza e à dúvida, mesmo que ela experimente estas preocupações por atos que são diferentes daqueles por meio dos quais eu as experimento. *As preocupações constituem uma objetividade* na medida em que elas, enquanto

---

<sup>154</sup> Aqui, no sentido da *ipseidade*, e não em qualquer sentido “espacial” que seja.

objeto, permanecem idênticas, como “as mesmas”, em diferentes atos, os quais, por sua vez, distinguem-se entre si não apenas em termos numéricos, mas, também, conforme afirma Gurwitsch (1941/2009j), em termos de tipicidade. Na medida em que se concebe o eu empírico e os fatos psíquicos como transcendententes, eles não podem mais ser compreendidos enquanto entidades *íntimas e privadas*, acessíveis apenas ao sujeito que as “possui”. Se, pelo contrário, o eu fosse interpretado como uma “estrutura essencial da consciência”, de seus atos, então as propriedades de “impenetrabilidade” e de “inacessibilidade”, da consciência, se “estenderiam aos fatos psíquicos e ao eu enquanto constituído destes fatos” (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 331). Em tal caso, o “eu puro” implicaria uma interpretação substancialista do eu empírico e, por conseguinte, acarretaria a tese de que disposições psíquicas de outrem me seriam inacessíveis. A minha esposa só seria, desta forma, compreensível por mim por meio de *analogia*. Contudo, afirma Gurwitsch (1941/2009j), “isto não seria, de qualquer modo, compreensão” (p. 331), visto que, confrontando-me com *representações analógicas*, eu jamais teria a experiência do mesmo objeto sobre o qual minha esposa está falando.

#### b) Ações

Outra categoria de fenômenos psíquicos transcendententes se refere às *ações*. O autor distingue dois tipos de ações: 1) aquelas que lidam com objetos externos, como, por exemplo, o ato de escrever, de dirigir um carro, de chutar uma bola, dentre outros; e 2) aquelas que são “meramente psíquicas” (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 331), tais como o ato de raciocinar, de calcular, de meditar, de investigar, dentre outros. Além disso, essas ações podem ser *modalizadas* como “projetadas”, “executadas”, “discutidas”, “lembradas”, dentre outros. As ações têm por propriedade que a sua *execução* “toma tempo”, que ela “passa por fases”, que é “articulada”, que tem “diferentes momentos” (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 331). Desta forma, também as ações são transcendententes e, por conseguinte, são “unidades noemáticas” às quais múltiplos atos e sistemas de atos se relacionam, constituindo-as. Compreende-se, por esta via, aliás, por qual motivo a “intenção”, no sentido fenomenológico, não pode ser considerada uma ação – afinal, ela não toma tempo e não demanda qualquer esforço, como já o notamos. Compreende-se, também, que a “produção”, no sentido real e psicológico, como na teoria de Benussi, é, também, uma forma de ação, mas reduzida à esfera do “sujeito psicológico”, ou da “mente”. O autor não faz, contudo, uma fenomenologia da ação em seu texto (GURWITSCH, 1941/2009j).

c) *Qualidades*

De acordo com Gurwitsch (1941/2009j), há, ainda, uma terceira categoria de objetos psíquicos: as *qualidades* – ou, como diz em outro texto, “qualidades de caráter e temperamento” (GURWITSCH, 2010b, p. 465). São exemplos desta categoria o “ser irascível”, o “ser odioso”, o “ser rancoroso”, dentre outros. As qualidades podem ser concebidas “como potencialidades e virtualidades com respeito às ações a serem realizadas e às disposições a serem adotadas” (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 331). O autor inclui nesta categoria de objetos psíquicos, ainda, todas as virtudes, falhas, gostos, talentos, tendências, etc. Assim como as disposições, as qualidades apresentam a propriedade de existirem de maneira permanente e, assim, de manifestarem-se de maneira ininterrupta (GURWITSCH, 2010b, p. 466).

Mas, conforme sublinha o autor, esta permanência relativa às unidades psíquicas transcendentais não significa uma existência constante *na vida consciente*: “Quando eu sinto admiração por uma determinada pessoa ou tenho uma certa tendência, isto não significa que pensamentos que dizem respeito à pessoa admirada ou que vivências relacionadas à tendência em questão existam a todo momento em minha vida consciente” (GURWITSCH, 2010b, p. 466). Isso, por sua vez, significa que as disposições e qualidades são “constantes psíquicas”, “regularidades da experiência, ação, reação, comportamento, etc.” (GURWITSCH, 2010b, p. 466), e, por isto, diferenciam-se das vivências, imediatamente experimentadas. Como tais, as constantes das disposições e qualidades possuem o mesmo estatuto lógico das constantes físicas (índice de refração, condutividade elétrica e térmica, gravidade, dentre outras). E todas estas constantes denotam “unificações sistemáticas de fatos experienciados” (GURWITSCH, 2010b, p. 466), sistematizações e unificações causais de tais fatos. Como tais, eles estão sujeitos à dúvida e à confirmação infinita da experiência e, além disso, devem ser experimentados através de vivências intencionais no sentido estrito da fenomenologia.

d) *O eu empírico como “unidade sintética”*

Mas, de acordo Gurwitsch (1941/2009j), o eu empírico difere destas três categorias de objetos psíquicos na medida em que os abrange. Mais precisamente, segundo a formulação do autor, o eu empírico é a “unidade sintética destes objetos psíquicos” (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 331), é “uma unidade transcendente de unidades transcendentais”. O eu é, pois, o *suporte* de todos estes objetos e é responsável pela “síntese permanente” destes mesmos objetos. Contudo, esta tese requer algumas reservas. O eu não deve ser interpretado como um

*fundamento* distinto de e indiferente àquilo que ele *fundamenta*, nem como um “centro de referência” dos materiais que ele organiza e institui a unidade, ele mesmo não pertencendo a estes materiais. Se isto fosse admitido, o eu não teria qualquer compromisso com as suas ações e as suas disposições, quando, na verdade, acontece que ele está sempre comprometido com elas. “O que eu faço – no sentido mais amplo da palavra – me afeta e produz efeitos sobre mim”, afirma Gurwitsch (1941/2009j, p. 331), designando uma lei geral válida para a relação entre o eu e as suas ações. O eu está, pois, essencialmente conectado com os materiais que ele suporta, de modo que ele só pode ser concebido como “a totalidade concreta organizada destes materiais”, “a totalidade concreta das disposições e das ações que ele suporta” (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 331), a qual não pode, ademais, “ser encontrada em nenhum outro lugar fora destas unidades psíquicas” (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 332). Assim como o universo é uma “totalidade infinita sintética” para as coisas materiais, também o eu deve ser interpretado como a totalidade infinita sintética dos objetos psíquicos. Coexistindo, os objetos psíquicos se agrupam em uma “unidade organizada”, que é o próprio eu. A consciência do eu é, pois, uma consciência de horizonte dada na reflexão, e não uma consciência “direta”. Sendo assim, o eu é “apreendido apenas em uma reflexão que apreende um ato consciente enquanto relacionado a uma disposição; então, *o eu aparece* por trás desta disposição, *no horizonte*” (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 332).

Em uma formulação posterior, Gurwitsch afirma, ainda: “O eu psíquico se apresenta, inicialmente, como uma concatenação e uma textura de vivências [*mental states*] entendidas como eventos psíquicos reais que tomam lugar, i.e., são experimentados, ou simultaneamente ou na sucessão” (GURWITSCH, 2010b, p. 465). Para ele, o eu psíquico empírico é *composto*, certamente, pelas disposições, ações e qualidades, enquanto objetos psíquicos transcendentais constituídos, mas ele é, também, composto pelas vivências, enquanto eventos reais (*reelle*) e atuais, as quais se dispõem em sequência e em coexistência temporal em uma tessitura única. De acordo com Gurwitsch (2010b), deve-se distinguir, neste sentido, a *unidade causal do eu*, formada por tais objetos transcendentais (constantes), e a sua *unidade fenomenológica*, “uma unidade que não deriva da sistematização, construção e unificação, mas é exibida pelas vivências [*mental states*] tal como dadas na experiência imediata” (2010b, p. 466). A unidade fenomenológica corresponde, com efeito, ao puro “fluxo de consciência”: “a forma e a unidade do fluxo de consciência, i.e., sua temporalidade e continuidade temporal, é a unidade fenomenológica do Eu psíquico empírico” (GURWITSCH, 2010b, p. 466). O eu fenomenológico corresponde, precisamente, a este puro fluxo de consciência. A concepção não-egológica demonstra, de fato, que, nesta unidade

fenomenológica do “eu”, não há qualquer *princípio ou entidade superveniente*, por princípio *externa e superior*, que seria responsável por unificar e dar suporte às vivências – o “eu puro”. A conexão entre os atos da consciência depende inteiramente da natureza destes atos e das formas gerais da simultaneidade e da sucessão. Por conseguinte, o único critério de pertinência de um ato ao “eu” é o fato de que este ato foi, de fato, vivenciado e, por isto, pertence ao fluxo de consciência como um todo integrado e coerente. Cada ato é apenas uma parte deste todo. A problemática da autoconsciência e da identidade do “eu” requerem, ainda, algumas considerações, que faremos adiante.

Por fim, a interpretação não-egológica da consciência contradiz, em certa medida, uma consideração ingênua da consciência. Gurwitsch (1941/2009j) denuncia, particularmente, a visão de que o eu seria algo mais do que a totalidade abrangente das disposições no interior da qual as disposições que emergem com o tempo estariam dispostas e se organizariam: ele seria a “fonte” ou a “origem” a partir da qual emanariam atos de consciência, como os sentimentos; em outros termos, ele seria o *agente* responsável pela *produção* dos próprios atos. A ordem que a concepção ingênua estabelece é, pois, inversa àquela que é encontrada no âmbito da investigação fenomenológica. De acordo com esta última, as disposições são consideradas como *unidades objetivadas* que são constituídas através de atos de consciência e o eu, por sua vez, como uma totalidade organizada de disposições. A ordem da produção é, contudo, contrária à ordem da constituição. Por conta desta interpretação, propriedades que pertencem exclusivamente à consciência, tal como a *espontaneidade*, passam a ser aplicadas ao eu, empírico ou fenomenológico. De acordo com esta concepção ingênua, por fim, o eu passa a ser considerado como uma instância produtora das disposições e das ações. Porém, é “irracional” e “inteligível” o fato de que as disposições emanem do eu. Esta compreensão, diz Gurwitsch (1941/2009j), não explica, verdadeiramente, a realização das disposições e das ações. Em última análise, esta concepção remonta à crença metafísica de que as coisas materiais teriam uma substância como seu “núcleo” invariável e que esta substância seria o suporte das qualidades destas coisas e, ao mesmo tempo, seria responsável por produzi-las. Para Gurwitsch (1941/2009j), assim como as coisas materiais e as coisas percebidas na experiência cotidiana passaram, na história do pensamento, a serem concebidas como “unidades organizadas de suas qualidades e atributos” (p. 333), também a concepção do eu deve superar o substancialismo, de modo que ele deve vir a ser concebido “em termos de funções e relações” (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 333). Esta tese de Gurwitsch (1941/2009j) poderia ser formulada, ainda, da seguinte forma: o eu se estrutura, também, como uma *Gestalt* (ou, em outros termos, como um “contexto”) e apresenta propriedades

semelhantes àquelas que já foram sublinhadas a respeito do tema e da relação do tema com o campo temático – quer dizer, propriedades que dizem respeito às formas de “conexão gestáltica”. Não há ação de uma entidade superveniente que (sendo ela mesma uma substância, permanente e invariável) viria a dar ordem e unidade a um material caótico e que, por isto, seria diferente deste próprio material. Antes, como nos fatos da percepção, trata-se, aqui, de uma organização e uma coerência que são intrínsecas ao próprio fenômeno que exhibe ordem e coerência (não há que se buscá-las em outro lugar).

#### 6.4. *A autoconsciência*

Anteriormente, vimos que a concepção não-egológica de Gurwitsch (1929/2009a; 1941/2009j) sustenta a tese de que a consciência temática (*intentio recta*) não implica uma consciência concomitante do “eu” e de que, assim, a consciência dirigida a objetos (mesmo que estes sejam os próprios atos) consiste em uma experiência “impessoal”. Recentemente, esta tese foi interpretada por Zahavi (2006; 2014) como um desafio à ideia de que a experiência, no geral, teria um *componente subjetivo*. Desta perspectiva, Zahavi inclui a concepção não-egológica no rol de interpretações céticas que ele nomeia, aliás, como “opção pelo não-eu [*no-self option*]” (ZAHAVI, 2014, p. 46). Basicamente, podemos extrair a definição do que ele entende por esta expressão conforme o seguinte trecho, mas entendendo-o, justamente, como o ponto ao qual a referida opção dirige a sua crítica:

[...] a reivindicação de que o eu [*self*], se existe, é algum tipo de princípio invariante ontologicamente independente de identidade que se coloca à parte e acima do fluxo mutável de experiências: algo que permanece imutável do nascimento à morte; algo que permanece inteiramente não afetado pela aquisição da linguagem, pelas relações sociais, pelos eventos mais importantes da vida, pelos compromissos pessoais, projetos, e valores; algo que não pode desenvolver e florescer, nem ser perturbado ou despedaçado. (ZAHAVI, 2014, p. 47).

Mais especificamente, de acordo com a interpretação do autor, a concepção não-egológica da consciência consiste na tese de que a consciência é consciência de objetos, incluindo-se aí a própria consciência como *objeto*, mas isto não implica um sujeito da experiência, “*um eu que experimenta [an experiencing self]*” (ZAHAVI, 2014, p. 48). Em outro texto, Zahavi (2006, p. 146) afirma, ainda, que a concepção não-egológica da consciência se sustenta sobre a tese de que a “autoconsciência” não implica um sujeito, de

que, para ela, a autoconsciência consiste apenas na consciência que uma experiência tem de si mesma (no modo da reflexão). Segundo o autor, esta concepção “ignora a *ipseidade* da dimensão experiencial” (ZAHAVI, 2006, p. 146). Como vimos anteriormente, Gurwitsch (1929/2009a; 1941/2009j) entende que a *ipseidade* repousa sobre a atitude reflexiva. O ponto de Zahavi (2014) é mostrar as contradições do “ficcionalismo”, isto é, da posição que defende que o “eu”, enquanto entidade psicológica, seria uma ficção. Para ele, um caso paradigmático é a nossa capacidade de agir com base em nossas experiências conscientes:

Se tudo de que eu estou consciente quando eu vejo um garfo diante de mim é o garfo e um perceber do garfo (sem dono), eu não seria consciente [*aware*] de que eu sou aquele que percebe o garfo e, conseqüentemente, falharia em me dar conta de que eu estou em condições de apanhar o garfo. (ZAHAVI, 2014, p. 49).

Para Zahavi (2014), por fim, o argumento de que a experiência acarreta a autoconsciência – isto é, de que toda experiência tenha uma consciência tácita concomitante de que ela “pertence” a um sujeito – não é suficiente, porque ele pode levar a conclusões distintas, mesmo ao ficcionalismo. Para o autor, mais fundamental é a tese de que toda experiência em primeira pessoa não pode ser “ausente de eu” (*selfless*) (ZAHAVI, 2014, p. 49). E esta tese, para ele, não implica qualquer compromisso com a noção de “eu” como um “objeto interno”, com as propriedades que, aliás, já enumeramos como problemáticas. A noção de “eu” que deve ser daí desenvolvida é uma “noção mínima” de um “eu experiencial” (*experiential self*) (ZAHAVI, 2014, p. 49): “a possessividade [*mineness*] e o caráter de para-mim [*for-me-ness*] da experiência, mais do que ser uma questão de uma relação não-experiencial entre a experiência e um proprietário distinto, é uma questão do modo de doação em primeira pessoa da experiência” (ZAHAVI, 2014, p. 49). A sua tese forte é de que toda experiência é constituída, também, por uma “autoconsciência pré-reflexiva e um sentido mínimo de eu [*minimal sense of self*]” (ZAHAVI, 2006, p. 146). Ainda, de acordo com Zahavi (2014), esta é uma noção primária e limitada de “eu” (*Self*), a qual, no entanto, deve ser complementada por outras mais amplas que permitam lidar com aspectos mais complexos da experiência humana. As propriedades e características do caráter pessoal da experiência humana que devem complementar o “eu mínimo” correspondem, em grande medida, com o que Gurwitsch (1941/2009j; 2010b) entende por “eu empírico”. Neste momento, vale clarificarmos alguns dos pontos da concepção não-egológica de Gurwitsch à luz da crítica de Zahavi e à luz do texto póstumo de Gurwitsch (2010b), intitulado “*Consciência Marginal*”, que avança questões relacionadas a tais problemas.

a) *Autoconsciência marginal*

Em alguns momentos de nosso texto anterior, já apresentamos trechos em que Gurwitsch sugere uma autoconsciência que acompanha a experiência de objetos. Ele fala, por exemplo, de uma “consciência interna [*inner awareness*] de meu estar consciente disto tudo” (GURWITSCH, 1941/2009j, p. 322). Apesar de sugerir este componente da experiência, o autor não desenvolve análises mais pormenorizadas a este respeito e mesmo parece, muitas vezes, sugerir que não endossa a tese de que a autoconsciência seria, de fato, um conteúdo descritivo da experiência, como quando afirma, por exemplo, que não há uma consciência concomitante aos atos reflexivos que os tornaria conscientes de si mesmos ao mesmo tempo em que são conscientes de seu objeto. Sem dúvida, esta confusão com respeito à posição do autor se deve ao caráter pouco desenvolvido de suas análises no que diz respeito a esta autoconsciência tácita. No melhor dos casos, a sua distinção entre consciência temática e consciência marginal pode indicar que *esta autoconsciência concomitante não pode ser temática*, de modo que só pode ser marginal. Esta última asserção é, aliás, suportada por seu texto póstumo (GURWITSCH, 2010b), onde desenvolve análises mais profundas a respeito desta autoconsciência marginal.

Em tal texto, Gurwitsch (2010b) endossa a doutrina de Brentano (1874/1995) sobre a “consciência interna” (*inneres Bewusstsein*), que se baseia na distinção entre “objeto primário” e “objeto secundário”, ainda que mantenha reservas das distinções, feitas por este último, entre “percepção interna” e “percepção externa” e entre “objeto psíquico” e “objeto físico”. Para Gurwitsch (2010b), o “objeto primário” corresponde ao que ele entende por “consciência temática”, ao passo que o “objeto secundário” corresponde à “consciência marginal”. A sua tese é de que toda vivência temática acompanha uma “ciência” (*aware*) de si mesma no momento em que ela é vivenciada; em uma palavra, uma “autoconsciência” (*self-awareness*) tácita (GURWITSCH, 2010b, p. 472). Essa autoconsciência deve ser, pois, um “dado marginal” (GURWITSCH, 2010, p. 452). Mas, o seu papel não se resume a não ter relevância para com o tema. Antes, ela funciona como *condição* da própria consciência temática:

A autoconsciência de um ato de consciência [...] revela ser uma *condição necessária para a existência deste ato. Que cada ato de consciência carregue consigo a autoconsciência, de modo que esta autoconsciência nos acompanhe ao longo de toda a nossa vida consciente, isto é mais do que um mero fato empírico, verificado com a maior generalidade empírica; é uma condição a priori para a consciência. [...]* por sua própria existência, toda

atividade temática necessariamente implica a existência de, ao menos, um dado marginal (GURWITSCH, 2010b, pp. 453-454).

Com isto, fica claro que a teoria da intencionalidade de Gurwitsch não exclui a possibilidade da autoconsciência; pelo contrário, ela a pressupõe. Mas, isto ainda é insuficiente para dar uma resposta adequada à subjetividade da experiência.

*b) O cogito tácito*

A resposta necessita, ainda, de uma consideração a respeito do “sujeito mínimo” da experiência. A pergunta relevante deve ser, então, a seguinte: a concepção não-egológica da consciência não considera a subjetividade como um constituinte essencial da experiência? Em outros termos, ela é uma concepção “assubjetiva” da experiência? Segundo nos parece, “*Consciência Marginal*” (GURWITSCH, 2010b) lança nova luz sobre estas questões. Inclusive, a ideia, defendida no artigo de 1941 (GURWITSCH, 1941/2009j), de que a experiência irreflexiva seria sempre “impessoal” parece receber um novo tratamento. Isto não significa que o autor mude de posição quanto à tese de que os atos reflexivos não são, eles próprios, “apreendidos”, mas são apenas “experimentados”. A posição defendida em seu texto ulterior parece não alterar nada a respeito do que ele considera a respeito da consciência temática. Mas, no que tange à margem, o texto oferece uma posição original.

O argumento que Gurwitsch (2010b) desenvolve abarca grande parte do que já dissemos a respeito do aspecto psíquico do eu empírico, conforme seu texto de 1941 (GURWITSCH, 1941/2009j), mas vai além de tais comentários no sentido de desenvolver uma teoria sobre a constância marginal do eu e de incluir, nesta consciência, o aspecto corporal (encarnado) do eu empírico. O desenvolvimento deste argumento culmina em uma concepção de subjetividade que não pressupõe o “eu puro” como agente ou como entidade superveniente ao fluxo de consciência. Basicamente, o princípio deste argumento é a seguinte afirmação: “Não há limite para os dados marginais que podem estar copresentes com um tema a qualquer momento de nossa vida consciente” (GURWITSCH, 2010b, p. 447). Para o autor, temos uma autoconsciência tácita de nosso eu como pertencendo à margem. Segundo ele, temos uma “consciência marginal permanente do segmento presente do fluxo de consciência” (GURWITSCH, 2010b, p. 479), isto é, deste segmento temporal que corresponde a nosso eu presente. Isto leva o autor a reconhecer que a autoconsciência do eu não depende inteiramente da reflexão; em outros termos, leva-o a reconhecer um *Cogito* tácito.

A evidência do *Cogito* depende da autoconsciência, isto é, da vivência concomitante do ato vivenciado. Mas, ao considerar-se a essência da consciência marginal, deve-se compreender que esta evidência não pertence apenas ao domínio da reflexão, ainda que a própria afirmação do *Cogito* (o juízo “eu penso”) deva ser formulada em tal atitude, mas se estende a *todo ato de consciência*, na medida em que esta autoconsciência acompanha todos os atos na forma de *consciência marginal* (GURWITSCH, 2010b, p. 473). Neste sentido estrito, mesmo os atos reflexivos, anteriormente definidos como *atos que apreendem, mas que não são, eles mesmos, apreendidos*, devem ser compreendidos como *conscientes de si mesmos* segundo esta forma marginal de consciência. Por conseguinte, como o “eu empírico” não pode estar permanentemente tematicamente consciente de si mesmo de maneira completa, como já vimos, Gurwitsch (2010b, p. 473) afirma que “nós não estamos cientes [*aware*] do fluxo de consciência como um todo a qualquer momento” e, então, que a evidência do *Cogito* deve consistir na autoconsciência tácita do “segmento presente do fluxo consciente em sua temporalidade intrínseca”, na fase atual culminante do fluxo. Isto significa, ainda, que a autoconsciência que acompanha as vivências atuais não é de natureza reflexiva, como se o “si mesmo ou eu” (*Self or Ego*) fosse, a todo o momento, dado como um objeto paralelo àquele objeto em direção ao qual as vivências intencionais se dirigem. Por conseguinte, a consciência marginal do eu deve ser entendida como *segmentária*, mesmo que ela possa motivar uma continuidade de horizonte (a de prosseguir de vivência em vivência e mesmo a de construir uma unidade sintética). Conforme afirma Gurwitsch (2010b): “a todo momento de vida consciente, nós temos uma ciência [*awareness*] marginal de um determinado segmento, mais ou menos extenso, desta própria vida” (p. 474-475). Alguns fatos marginais podem, então, motivar a reflexão e, assim, desempenhar o papel de ponto de partida para a apreensão do “eu”, mas o próprio eu jamais é dado de maneira permanente e integral. A permanência pertence apenas à margem, que acompanha, sempre, o momento presente do fluxo de consciência, como vimos.

Mas, isto não esgota a questão sobre o sentido subjetivo da experiência. Partindo de James (1890), Gurwitsch (2010b, p. 469) diz, ainda, que há dois fatores para a unidade do “si mesmo” (*Self*): (a) a familiaridade (*warmth*) e a intimidade das vivências, fatores que estão ligados, ainda, a sentimentos e atividades corporais; e (b) a continuidade intrínseca que é exibida pelo fluxo de consciência e que o caracteriza. O segundo destes fatores fornece a unidade no sentido de uma “conexão” e de uma “integridade” do fluxo, de pertencimento das vivências a um e o mesmo fluxo. Cada vivência se integra, assim, a um grupo ou sistema de vivências, mantendo uma continuidade e uma coesão no fluxo de consciência. É isto o que

significa a pertinência de uma vivência a um “eu” ou a um “fluxo”, conforme já o vimos a respeito da *ipseidade* do fluxo. Os primeiros fatores, por outro lado, indicam o princípio de que as vivências “pertencem” a “alguém”. De fato, experimentamos algo como uma “apropriação” das experiências. Neste caso, esta “apropriação” se refere uma *seção* do fluxo de consciência, qual seja, a fase atual da consciência na qual as vivências apropriadas são visadas. Aqui, é aceita a distinção, anteriormente rejeitada, entre um *eu do momento*, que assimila, por conta de sua familiaridade e continuidade, as vivências e, também, os “*eus passados*”, e um *eu contextual*, mais amplo e que engloba todos os *eus momentâneos*. Com o fluxo temporal, cada fase de apropriação – cada “eu do momento” – é suplantada por uma nova, que, por sua vez, realiza a apropriação da fase antiga, ao passo que a antiga deixa de realizar a apropriação se torna *apropriada*, integrando-se à totalidade do fluxo das vivências (enquanto contexto aberto e indefinido). Cada nova fase desempenha a função de apropriação e de identificação das vivências do fluxo, mas ela mesma não é apropriada e não é “identificada”. Isto segue, sem dúvida, os princípios do que já notamos a respeito da tese de Gurwitsch (1929/2009a; 1941/2009j) a respeito da reflexão: o ato de reflexão não é apreendido, mas é apenas vivenciado. De um lado, tem-se, então, a identidade da função que realiza a apropriação em cada fase e que se transmite para cada fase seguinte e, de outro, o conjunto contínuo e íntegro (e sempre crescente) de todas as vivências apropriadas e interconectadas.

Essa coerência interna das vivências inclui, certamente, a nossa “existência encarnada”, que acompanha toda nossa vida consciente como uma “consciência [*awareness*] vaga, indistinta e indeterminada” (GURWITSCH, 2010b, p. 479) de nossos próprios estados corporais e de nossas sensações cinestésicas, atuais e virtuais. Seguindo James (1890), Gurwitsch (2010b) entende que o “sentido de existência pessoal”, que confere “familiaridade e intimidade” de um sujeito às suas próprias vivências, como tendo sido vivenciadas pela mesma pessoa, funda-se, ainda, sobre um complexo de “sentimentos de ajuste” corporal (GURWITSCH, 2010b, p. 479), tais como: “ajustes nos órgãos dos sentidos (tais como a convergência, a divergência e a acomodação dos olhos), os movimentos de abrir e de fechar a glote, movimentos do palato mole, contrações dos músculos do maxilar e dos músculos relacionados à respiração, e assim por diante” (GURWITSCH, 2010b, p. 479). É o parentesco desta multiplicidade de sentimentos (interoceptivos, proprioceptivos) que fornece uma característica comum às vivências e funda a identidade do “eu”. A totalidade dos fatos corporais coerentes e ajustados em um grupo sistemático, sejam eles atuais ou virtuais, definem a “condição corporal do sujeito em um dado momento” (GURWITSCH, 2010b, p.

488). Além disso, todas as fases passadas da vida consciente são apropriadas pela fase presente através destes ajustes corporais. Conforme expressão que Gurwitsch (2010b) empresta de James (1890), este é o “núcleo central do eu” (*central nucleus of the Self*). Toda esta “ciência” (*awareness*) tácita dos processos e atividades corporais é, para Gurwitsch (2010b), também, “uma questão de consciência” (p. 480). Ela se inclui no rol dos “dados marginais e concomitantes” (GURWITSCH, 2010b, p. 480). Estes dados tendem a permanecer apenas na margem, sem afetar o processo temático. Por exemplo, quando me deparo com um problema teórico difícil, suspiro profundamente e sinto minha glote fechar-se. Ainda, quando soluciono o problema, sinto um relaxamento corporal, uma desobstrução da glote, etc., tudo me sendo dado na experiência imediata. Porém, isto não afeta profundamente o processo temático de pensar sobre aquele problema. Quer dizer, os processos e atividades corporais não possuem, em tal caso, relevância para o tema; assim, permanecem concomitantes ao tema, sem se integrarem a ele.

A partir do reconhecimento desta autoconsciência tácita do eu, psíquico e corporal, e de seu caráter fundante com relação ao sentido de identidade pessoal, é possível formular uma concepção positiva de subjetividade. Enquanto unidade organizada e suporte dos objetos psíquicos transcendentais, o eu deve ser concebido, então, como o próprio fluxo de vivências, mas de modo que este fluxo seja caracterizado tanto pela autoconsciência marginal das próprias vivências quanto por uma autoconsciência do próprio eu enquanto momento e contexto do fluxo e enquanto articulação interna dos processos corporais e enquanto corpo situado. A tese de Gurwitsch (2010b) é, pois, a de que “o sujeito ou substrato da vida consciente é, então, esta própria vida” (p. 471), e nada fora dela. Isso leva a posição desenvolvida por Gurwitsch (2010b) ao encontro da tese de Zahavi (2006; 2014) de que toda experiência tem um componente subjetivo. Mas, como sublinhamos ao longo deste capítulo, a posição de Gurwitsch se baseia na desconstrução do “eu puro”, quer dizer, sem endossar qualquer entidade formal ou superveniente ao próprio fluxo.

## Considerações Finais

Acreditamos que o caminho percorrido por nosso trabalho seja uma ilustração da tese de que fenomenologia transcendental e psicologia estão, na verdade e desde o princípio, entrelaçadas entre si, apesar de possuírem tarefas cognitivas distintas: para a fenomenologia, a clarificação e a fundamentação do conhecimento das mais diversas regiões de ser na subjetividade e na intersubjetividade transcendentais, a “protoregião” (*Ur-regio*) do ser, conduzindo, assim, a uma ontologia fundada no pensamento crítico; para a psicologia, pelo contrário, apenas a investigação metódica e sistemática de uma dessas regiões de ser – a consciência. De modo algum, acreditamos ter fornecido uma versão definitiva da interpretação da teoria da intencionalidade de Husserl ou de Gurwitsch. Além disso, não ignoramos o fato de que Husserl desenvolveu consideravelmente e modificou constantemente sua teoria após a publicação de *Ideias I* (ZAHAVI, 2003).

Nos *Prolegômenos*, demonstramos o ponto de partida comum no desenvolvimento da fenomenologia de Husserl e da Psicologia da Gestalt. Ambas se ancoram, sobretudo, na tese forte da primazia epistemológica da descrição sobre a explicação e sobre o método da descrição da experiência imediata.

Em nosso primeiro capítulo, acreditamos ter demonstrado a importância da redução transcendental para o projeto fenomenológico de Husserl, tal como está presente em *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006), sobretudo como método de acesso à região da consciência pura e transcendental e como critério para distinguir a fenomenologia transcendental da psicologia descritiva pura, mesmo a exercida pelo autor nas *Investigações Lógicas* (HUSSERL, 1984; 2012a). Além disso, acreditamos que tenha ficado clara a motivação cartesiana de Husserl ao elaborar sistematicamente o seu método e que, ao mesmo tempo, tenham ficado claras as suas reservas filosóficas quanto ao posicionamento de Descartes – em outras palavras, que Husserl não é um cartesiano em sentido estrito. A redução fenomenológica é um aspecto fundamental da teoria da intencionalidade de Husserl, porque a todo o momento a intencionalidade operativa, efetuada, funcional, está em jogo, ainda que sob pano de fundo.

Em nosso segundo capítulo, analisamos, junto com Husserl (1913/1976a; 2006), as estruturas da consciência pura, da experiência transcendental, com as descrições particulares sobre a relação entre intenção e atenção, sobre o “eu”, sobre o tempo fenomenológico, sobre a

*hylē* e a *morphē* e sobre a correlação noético-noemática, e a sua articulação interna em uma teoria da intencionalidade amparada sobre a noção de funcionalidade da consciência, sobretudo do “eu puro”. Deve ter ficado claro, sobretudo, que a teoria da intencionalidade de Husserl é a de uma intencionalidade funcional e que é, ainda, pelo menos após 1912, função do “eu puro”.

No terceiro capítulo, mostramos a importância heurística da “hipótese de constância” para as pesquisas psicofisiológicas dos séculos XIX e XX, os impasses encontrados nela pelos membros da Psicologia da Gestalt e a maneira como a sua rejeição pode ser interpretada como uma “redução fenomenológica incipiente”, conduzindo, assim, as pesquisas psicológicas ao âmbito fenomenológico das investigações noemáticas. Desenhou-se, com isto, a possibilidade de uma via alternativa àquela proposta por Husserl em *Ideias I* (1913/1976a; 2006), a “via cartesiana”, partindo-se não de uma dúvida sobre o estatuto cognitivo das ciências, mas, antes, de um desenvolvimento sistemático e consequente de determinados conteúdos cognitivos destas ciências. É desta forma que as teses da Psicologia da Gestalt são concebidas como “instrumentos, e não como objetos, de análise” (GURWITSCH, 2009d, p. xxi). Esta via parece estar próxima àquela elaborada, posteriormente, por Husserl sob o nome de “via psicológica”. É possível ler esta via como distinta daquela cartesiana, visto que não começa pela dúvida sobre o estatuto cognitivo das ciências, mas, antes, por um esclarecimento e desenvolvimento de seus conteúdos.

No quarto capítulo, apresentamos a “teoria do campo da consciência” de Gurwitsch, tal como ela está contida em sua tese de doutoramento (GURWITSCH, 1929/2009a). De acordo com esta teoria, a intencionalidade só pode ser concebida, em termos estruturais, se qualificada de acordo com a relevância do tema para a consciência. Por conseguinte, a consciência deve ser compreendida em termos de “consciência temática” e “consciência marginal”, com os seus respectivos aspectos noemáticos. Além disso, a partir da Psicologia da Gestalt, Gurwitsch (1929/2009a) desenvolveu uma concepção inédita sobre a estrutura interna do noema e sobre a organização autóctone da consciência, colocando em balanço crítico a distinção, feita por Husserl, entre *hylē* e *morphē*.

No quinto capítulo, caminhamos com Gurwitsch (1929/2009a) na problematização da teoria clássica da atenção e no avanço de uma nova teoria sobre este fenômeno com base em sua concepção da consciência como internamente articulada. Com base em sua nova teoria da intencionalidade, a compreensão da funcionalidade da consciência deve ser revista e compreendida não mais a partir da atividade de um “eu puro”, mas, sobretudo, pelas reorganizações internas do campo da consciência.

No sexto capítulo, por fim, a concepção não-egológica da consciência foi apresentada como uma resposta aos problemas legados pela concepção egológica da consciência. É, precisamente, contra o conteúdo cartesiano e substancialista de *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a; 2006) que as principais teses positivas da concepção não-egológica da consciência são erigidas. Sobretudo, o “eu puro” deixa de ter qualquer papel para a consciência pura. O fluxo de consciência passa a ser o único sujeito fenomenologicamente concebível do ponto de vista da concepção não-egológica. É possível interpretar esta concepção, aliás, como uma resposta positiva à pergunta feita por Depraz (2007): “É possível fazer a economia da egologia?” (p. 45).

Enfim, podemos considerar as análises de Gurwitsch como um aprofundamento do campo de pesquisas da fenomenologia constitutiva e, sobretudo, como uma via crítica e alternativa à via cartesiana, adotada por Husserl em *Ideias I* (HUSSERL, 1913/1976a). Isso prova não apenas que a fenomenologia não é fundacional e está aberta a correções e melhoramentos (cf. ZAHAVI, 2003, pp. 66 e ss., pp. 138 e ss.), mas prova, além disso, que ela pode ser corrigida, melhorada e aprofundada sobre a base de um *desenvolvimento metódico e sistemático de teorias psicológicas*. Em outros termos, prova-se, com isto, que a psicologia possui um profundo valor epistemológico. Contudo, não se deve interpretar o valor epistemológico heurístico das teorias psicológicas como uma tese em favor do psicologismo. Pelo contrário, o desenvolvimento metódico e sistemático destas teorias significa, como bem o mostrou Gurwitsch, que determinados critérios devem ser satisfeitos e que, na verdade, nem toda teoria psicológica pode, *per se*, ter um desdobramento filosófico frutífero. Na introdução do segundo volume de suas obras coligidas, o autor assinala, de fato, que as “teorias behavioristas” não podem ser desenvolvidas desta forma (GURWITSCH, 2009d, p. xxi).

Nossas pesquisas seguiram, integralmente, a direção das análises de Husserl e de Gurwitsch nos textos citados. Assim, passamos da psicologia para a fenomenologia, em um grau crescente de purificação fenomenológica. Porém, deixamos de lado, a não ser em certos episódios, a orientação que vai, inversamente, da fenomenologia para a psicologia, isto é, da atitude transcendental à atitude natural. Como Husserl (2001a; 1927/2001b; 1928/2001c; 1931/1986; 1989) enfatizou, a fenomenologia também possui um valor epistemológico e heurístico para as pesquisas em psicologia, seja como psicologia pura ou como psicologia empírica ou concreta. Em outros termos, a sua teoria da intencionalidade prova ser, também, frutífera no terreno da atitude natural. Também Gurwitsch (1974) sugeriu que a teoria da intencionalidade desenvolvida por ele próprio teria consequências importantes para concepção de psicologia fenomenológica advogada por Husserl (2001a). Gurwitsch (1974) sugeriu,

ainda, que o confronto entre as correntes contemporâneas da psicologia e a psicologia fenomenológica poderia ser um esforço benéfico, inclusive, para o avanço desta última. A partir de nossas pesquisas, abre-se, justamente, a problemática a respeito de uma investigação detalhada da nova concepção de intencionalidade no interior da atitude natural, sobretudo em confronto com os problemas emergentes das pesquisas contemporâneas em psicologia e nas ciências cognitivas.

## REFERÊNCIAS

ANTONELLI, M. *Die Experimentelle Analyse des Bewußtseins Bei Vittorio Benussi*. Amsterdam; Atlanta: Rodopi, 1994.

ARVIDSON, P. S. *The Sphere of Attention: Context and Margin*. Dordrecht: Springer, 2006.

ASH, M. G. *Gestalt Psychology in German Culture, 1890-1967: Holism and the Quest for Objectivity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

AVENARIUS, R. *Kritik der reinen Erfahrung*. Leipzig: Fues's Verlag, 1888.

BERGSON, H. Essai sur les données immédiates de la conscience. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres*. 2<sup>ème</sup> ed. Paris: PUF, 1963, pp. 3-170. (Original de 1889).

BREDA, H. L. L'itinéraire husserlien: de la phénoménologie pure à la phénoménologie transcendante. In: BIEMEL, W. (Hr.). *Die Welt des Menschen – Die Welt der Philosophie: Festschrift für Jan Patočka*. Haag: Springer, 1976.

BRENTANO, F. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Transl. Antos C. Rancurello, D. B. Terrell, Linda L. McAlister. New York: Routledge, 1995. (Original de 1874).

\_\_\_\_\_. Letter to Husserl. In: SOLOMON, R. C. (Ed.). *Phenomenology and Existentialism*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2001, pp. 211-212. (Original de 1905).

\_\_\_\_\_. *Descriptive Psychology*. Transl. de Benito Müller. London; New York: Routledge, 2002

CAIRNS, D. *The Philosophy of Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer, 2013.

CARNAP, R. On Protocol Sentences, Transl. Richard Creath & Richard Nollan, *Nous*, n. 21, pp. 457-470, 1987. (Original de 1932).

CHRISHOLM, R. M.; BAUGARTNER, W.; MÜLLER, B. Introduction. In: BRENTANO, F. *Descriptive Psychology*. (Benito Müller, transl. and ed.). London; New York: Routledge, 1995.

CURVELLO, F. V.; FERREIRA, A. A. L. O Trabalho Antropológico de Max Wertheimer e a Psicologia da Gestalt, *Psicologia em Pesquisa*, n. 8, v. 1, pp. 77-84, jan.-jun. 2014.

DE BOER, T. *The Development of Husserl's Thought*. Transl. Theodore Plantinga. The Hague; Boston; London: Martinus Nijhoff, 1978.

DEPRAZ, N.; VARELA, F.; VERMERSCH, P. Introduction. In: DEPRAZ, N.; VARELA, F.; VERMERSCH, P. (Eds.). *On Becoming Aware*. Amsterdam: John Benjamins, 2003, pp. 1-12.

DEPRAZ, N. La phénoménologie, une méthode en prise sur l'existence. In: HUSSERL, Edmund. *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*. Trad. Natalie Depraz. Paris : Hatier, 1992, pp. 8-30.

\_\_\_\_\_. *Compreender Husserl*. Trad. Fábio dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2007.

DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*: Edição em latim e em português. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp, 2004. (Original de 1641).

EHRENFELS, C. v. On Gestalt Qualities. In: SMITH, B. (Ed.). *Foundations of Gestalt Theory*. Munich; Vienna: Philosophia Verlag, 1988, p. 82-117. (Original de 1890).

EMBREE, L. Biographical Sketch of A. Gurwitsch. In: GURWITSCH, A.; GARCÍA-GÓMEZ, J. (Ed.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), I: Constitutive Phenomenology in Historical Perspective*. Dordrech: Springer, 2009, pp. 41-56.

\_\_\_\_\_. Editorial Introduction [to Marginal Consciousness]. In: ZANER, R. M.; EMBREE, L. (Eds.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), III: The Field of Consciousness: Theme, Thematic Field, and Margin*. Dordrecht: Springer, 2010, pp. 413-445

FISSETTE, D. *Lecture frégéenne de la phénoménologie*. Combas: Editions de l'Éclat, 1994.

\_\_\_\_\_. Carl Stumpf. In: ZALTA, N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2015. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/stumpf/>>. Acesso em 14 set. 2015.

FREGE, G. Sobre o sentido e a referência. In: \_\_\_\_\_. *Lógica e filosofia da linguagem*. Trad. Paulo Alcoforado. 2a. ed. São Paulo: Edusp, 2009, pp. 129-158.

\_\_\_\_\_. Rezension von: E. Husserl, "Philosophie der Arithmetik I", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 103, pp. 313-332, 1894.

GILSON, L. *La psychologie descriptive selon Franz Brentano*. Paris: J. Vrin, 1955.

GOLDSTEIN, K. *La structure de l'organisme*. 2.e. ed. Paris : Éditions Gallimard, 1983. (Original de 1934).

GRÉCO, P. Epistemologia da Psicologia. In: PIAGET, J. (Org.). *Lógica e Conhecimento Científico*. Porto: Civilização, 1980, p. 285-333.

GUILLAUME, P. *La psychologie de la forme*. Paris: Flammarion, 1937.

GURWITSCH, A. Edmund Husserl's Conception of Phenomenological Psychology. In: GURWITSCH, Aron; EMBREE, Lester (Ed.). *Phenomenology and the Theory of Science*, pp. 77-105. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

\_\_\_\_\_. Phenomenology of Thematics and of the Pure Ego: Studies of the Relation Between Gestalt Theory and Phenomenology. In: KERSTEN, F. (Ed.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), II: Studies in Phenomenology and Psychology*. Dordrecht: Springer, 2009a, pp. 193-317. (Original publicaçãoem 1929).

\_\_\_\_\_. Critical Study of Husserl's *Nachwort*. In: KERSTEN, F. (Ed.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), II: Studies in Phenomenology and Psychology*. Dordrecht: Springer, 2009b, pp. 119-127. (Original publicaçãoem 1932).

\_\_\_\_\_. Some Aspects and Developments of Gestalt Psychology. In: KERSTEN, F. (Ed.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), II: Studies in Phenomenology and Psychology*. Dordrecht: Springer, 2009c, pp. 1-61. (Original publicaçãoem 1936).

\_\_\_\_\_. Author's Introduction. *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), II: Studies in Phenomenology and Psychology*. Dordrecht: Springer, 2009d, pp. xv-xxv.

\_\_\_\_\_. The Phenomenological and the Psychological Approach to Consciousness. In: KERSTEN, F. (Ed.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), II: Studies in Phenomenology and Psychology*. Dordrecht: Springer, 2009e, pp. 99-118. (Original publicaçãoem 1955).

\_\_\_\_\_. The Place of Psychology in the System of Sciences. In: KERSTEN, F. (Ed.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), II: Studies in Phenomenology and Psychology*. Dordrecht: Springer, 2009f, p. 63-76. (Original publicadoem 1934).

\_\_\_\_\_. Goldstein's Conception of Biological Science. In: KERSTEN, F. (Ed.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), II: Studies in Phenomenology and Psychology*. Dordrecht: Springer, 2009g, p. 77-98. (Original publicadoem 1940).

\_\_\_\_\_. An Outline of Constitutive Phenomenology. In: GARCÍA-GÓMEZ, J. (Ed.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), I: Constitutive Phenomenology in Historical Perspective*. Dordrecht: Springer, 2009h, p. 56-303.

\_\_\_\_\_. William James's Theory of the "Transitive Parts" of the Stream of Consciousness. In: KERSTEN, F. (Ed.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), II: Studies in Phenomenology and Psychology*. Dordrecht: Springer, 2009i , pp. 335-369. (Original publicado em 1943).

\_\_\_\_\_. A Non-Egological Conception of Consciousness. In: KERSTEN, F. (Ed.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), II: Studies in Phenomenology and Psychology*. Dordrecht: Springer, 2009j, p. 319-334. (Original publicado em 1941).

\_\_\_\_\_. On the Intentionality of Consciousness. In: KERSTEN, F. (Ed.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), II: Studies in Phenomenology and Psychology*. Dordrecht: Springer, 2009k, p. 77-98. (Original publicado em 1940).

\_\_\_\_\_. The Field of Consciousness. In: EMBREE, L.; ZANER, R. M. (Eds.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), III: The Field of Consciousness: Theme, Thematic Field, and Margin*. Dordrecht; Heidelberg; London; New York: Springer, 2010a, pp. 1-409. (Original publicado em 1964).

\_\_\_\_\_. Marginal Consciousness. In: EMBREE, L.; ZANER, R. M. (Eds.). *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901-1973), III: The Field of Consciousness: Theme, Thematic Field, and Margin*. Dordrecht; Heidelberg; London; New York: Springer, 2010b, pp. 413-537.

HATFIELD, G. Empirical, rational, and transcendental psychology: Psychology as science and as philosophy. In: GUYER, P. (Ed.). *Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 200-227.

HEINÄMAA, S. Phenomenological Responses to Gestalt Psychology. In: HEINÄMAA, S.; REUTER, M. (Eds.). *Psychology and Philosophy: Inquiries into the Soul from Late Scholasticism to Contemporary Thought*. Dordrecht: Springer, 2009, pp. 263-284.

HUEMER, W. Franz Brentano. In: ZALTA, N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2014. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/brentano/>>. Acesso em 11 nov. 2014.

HUSSERL, E. *Die Idee der Phänomenologie*. Husserliana (GW), Bd. II (Hrsg. Walter Biemel). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

\_\_\_\_\_. *Logique formelle et logique transcendantale*. (Suzanne Bachelard, trad.). 2<sup>ème</sup> ed. Paris : Presses Universitaires de France, 1965. (Original de 1929).

\_\_\_\_\_. *Analysen zur passiven Synthesis* : aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Husserliana (GW), Bd. XI (Hrsg. Margot Fleischer). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966a.

\_\_\_\_\_. *Philosophie de l'arithmétique*: recherches psychologiques et logiques. Trad. Jacques English. Paris : Presses Universitaires de France, 1972a. (Original publicado em 1891).

\_\_\_\_\_. *Philosophie première (1923-24)*, deuxième partie : Théorie de la réduction phénoménologique. (Arion L. Kelkel, trad.). Paris : Presses Universitaires de France, 1972b.

\_\_\_\_\_. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana (GW), Bd. I. Den Haag : Martinus Nijhoff, 1973.

\_\_\_\_\_. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Ersters Büch*: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie. Husserliana (GW), Bd. III/1 (Hrsg. Karl Schumann). Den Haag : Martinus Nijhoff, 1976a. (Original publicado em 1913).

\_\_\_\_\_. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana (GW), Bd. VI (Hrsg. Walter Biemel). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976b.

\_\_\_\_\_. Naturwissenschaftliche und Geisteswissenschaftliche Einstellung. Naturalismus, Dualismus und psychophysische Psychologie. In: \_\_\_\_\_. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana (GW), Bd. VI (Hrsg. Walter Biemel). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976c, pp. 294-313.

\_\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Husserliana, Bd. XIX-1 (Hrsg. Ursula Panzer). Dordrecht: Springer, 1984.

\_\_\_\_\_. Nachwort. In: \_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Husserliana, Bd. V (Hrsg. U. Eingeleitet von Karl-Heinz Lembeck). Hamburg: Meiner, 1986. (Original publicado em 1931).

\_\_\_\_\_. Epilogue. In: \_\_\_\_\_. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. Second book: Studies in the phenomenology of constitution. Transl. Richard Rojcewicz; André Schuwer. Dordrecht; Boston; London: Kluwer Academic Publishers, 1989.

\_\_\_\_\_. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. (Jacques English, trad.). Paris : Presses Universitaires de France, 1991a.

\_\_\_\_\_. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*. (John Barnett Brough, transl.). Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1991b.

\_\_\_\_\_. *Erste Philosophie (1923/24)*, Teil 2: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Husserliana (GW), Bd. VIII (Hrsg. Rudolf Boehm). Dordrecht ; Boston ; London : Kluwer Academic Publishers, 1996.

\_\_\_\_\_. *Psychologie phénoménologique(1925-1928)*. Paris: J. Vrin, 2001a.

\_\_\_\_\_. Article pour l'Encyclopédie Britannica. In: \_\_\_\_\_. *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*. Trad. N. Depraz. Paris: J. Vrin, 2001cb p. 223-42. (Original publicado em 1927).

\_\_\_\_\_. Conférences d'Amsterdam. In : \_\_\_\_\_. *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*. Trad. N. Depraz. Paris: J. Vrin, 2001c, p. 245-288. (Original publicado em 1928).

\_\_\_\_\_. Beilage IV (Zu §4): Identitätsbewusstsein und Sinn. In: \_\_\_\_\_. *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Husserliana (GW), Bd. XXXVIII (Hrsg. Thomas Vongehr und Regula Giuliani). Dordrecht: Springer, 2004, pp. 197-199. (Original publicado em 1908).

\_\_\_\_\_. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica : Introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki, trad. Aparecida, SP : Ideias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

\_\_\_\_\_. *Investigações Lógicas, segundo volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

\_\_\_\_\_. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

\_\_\_\_\_. Atitude científico-natural e atitude científico-espiritual. Naturalismo, dualismo e psicologia psicofísica. In: \_\_\_\_\_. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012c, p. 232-248.

\_\_\_\_\_. *Meditações Cartesianas*. In: \_\_\_\_\_. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, pp. 35-195.

\_\_\_\_\_. *Investigações Lógicas: Prolegômenos à Lógica Pura*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

JACQUETTE, D. Introduction: Psychologism, the Philosophical Shibboleth. In: JACQUETTE, D. (Ed.). *Philosophy, Psychology, and Psychologism: Critical and Historical Readings on the Psychological Turn in Philosophy*. New York; Boston; Dordrecht; London; Moscow: Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 1-29.

JAMES, W. *The Principles of Psychology*: volume I. New York: Henry Holt and Co., 1890.

KANT, I. *Critique of Pure Reason: Unified Edition*. Transl. Werner S. Pluhar. Cambridge: Hackett Publishing, 1996.

KATZ, D. *Psicología de la forma*. Trad. José M. Sacristán. Madrid: Espasa-Calpe, 1967.

KERN, I. *Husserl und Kant: eine Untersuchungen über Verhältnis zu Kant und Neukantismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.

KOFFKA, K. *Principles of Gestalt Psychology*. London: Kegan Paul, 1936.

KÖHLER, W. *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*. Berlin: Verlag von Julius Springer, 1921.

\_\_\_\_\_. *Die physischen Gestalten in Ruhe und im stationären Zustand: Eine naturphilosophische Untersuchung*. Braunschweig: Druck und Verlag von Friedr. Vieweg & Sohn, 1920.

KUHN, T. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd. Ed. (International Encyclopedia of Unified Science, v. 2, no. 2). Chicago; London: The University of Chicago Press, 1970.

LECLERCQ, B. Lois régissantes phénomènes. Légalités noématiques, noétiques et hylétiques, *Bulletin d'analyse phénoménologique*, VIII, 1, Actes 5, p. 121-139, 2012. Disponível em: <<http://popups.ulg.ac.be/1782-2041/index.php?id=524>>. Acesso em 24 out. 2014.

LIPPS, T. *Leifaden der Psychologie*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1909.

MACH, E. *Beiträge zur Analyse der Empfindungen*. Jena: Verlag von Gustav Fischer, 1886.

MARCELLE, D. The Phenomenological Problem of Sense Data in Perception : Aron Gurwitsch and Edmund Husserl on the Doctrine of Hyletic Data, *Investigationes Fenomenológicas*, n. 8, p. 61-76, 2011.

MELLE, U. Nature and Spirit. In: NENON, Thomas; EMBREE, Lester (Ed.). *Issues in Husserl's Ideas II*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996, pp. 15-35.

MEINONG, A. Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, n. 2, v. 4, pp. 245-265, 1891. Disponível em: <<http://echo.mpiwg-berlin.mpg.de/MPIWG:T66BGVA8>>. Acesso em 11 jan. 2015.

MERLEAU-PONTY, M. As ciências do homem e a fenomenologia. In: \_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty na Sorbonne: Resumos de Cursos*. Psicossociologia e Filosofia. Campinas: Papirus Editora, 1990, pp. 151-213.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006. (Original publicado em 1945).

MORAN, D. Introduction. In: HUSSERL, E. *Logical Investigations*, vol. 1. (J. N. Findlay, transl.). London; New York: Routledge, 2001.

\_\_\_\_\_. Intentionality: Some Lessons from the History of the Problem from Brentano to the Present, *International Journal of Philosophical Studies*, n. 21, v. 3, pp. 317-358, 2013.

MOULINES, C.-U. Hermann von Helmholtz: A physiological approach to the theory of knowledge. In: JAHNKE, H. N.; OTTE, M. (Eds.). *Epistemological and Social Problems of the Sciences in the Early Nineteenth Century*. Dordrecht; Boston; London: D. Reidel Publishing Co., 1981, pp. 65-74.

NATORP, P. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. Freiburg: von Mohr, 1888.

\_\_\_\_\_. *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. [s.l.]: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG), 2013. (Original de 1912).

PERES, S. P. O desenvolvimento do projeto de uma psicologia fenomenológica em Husserl, *Psicologia em Pesquisa*, n. 8, v. 2, pp. 221-229, jul.-dez. 2014.

PFÄNDER, A. *Einführung in die Psychologie*. Leipzig: Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1904.

PORTA, M. A. G. Franz Brentano: equivocidade do ser e objeto intencional. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Brentano e a sua escola*. São Paulo: Edições Loyola, 2014a, pp. 27-57.

PORTA, M. A. G. Uma análise do opúsculo de Kasimir Twardowski *Inhalt und Gegenstand* na perspectiva de sua significação para a escola de Brentano. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). *Brentano e a sua escola*. São Paulo: Edições Loyola, 2014b, pp. 89-119.

RIBOT, T. *Psychologie de l'attention*. Paris: Félix Alcan, 1889.

RICOEUR, P. Introduction à *Ideen I* de E. Husserl par le traducteur. In: HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. Paul Ricoeur. Collection Tel. Paris: Gallimard, 1950.

SANTOS, J. H. *Do empirismo à fenomenologia: a crítica do psicologismo nas Investigações Lógicas de Husserl*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

SHIELDS, C. Aristotle's Psychology. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online]. Spring 2015. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/aristotle-psychology/>>. Acesso em 31 de julho de 2015.

SIMONS, P. Introduction to the Second Edition. In: BRENTANO, F. *Psychology from an Empirical Standpoint*. New York: Routledge, 1995, p. xiii-xx.

SMITH, B. Gestalt Theory: an essay in philosophy. \_\_\_\_\_ (Ed.). *Foundations of Gestalt Theory*. Munich; Vienna: Philosophia Verlag, 1988.

\_\_\_\_\_. *Austrian Philosophy: The Legacy of Franz Brentano*. Chicago; LaSalle: Open Court Publishing Co., 1994.

SOWA, Rochus. Essences et lois d'essence dans l'eidétique descriptive de Edmund Husserl, (Trad. Véronique Decaix et Claudio Majolino), *Methodos*, 9, 2009. Disponível em :<<http://methodos.revues.org/2214>>. Acesso em 15 dez. 2013.

\_\_\_\_\_. Eidetics and its methodology. (Elizabeth A. Behnke, transl.). In: LUFT, S.; OVERGAARD, S. (Ed.). *The Routledge Companion to Phenomenology*. New York: The Routledge, 2014, p. 254-265.

SPIEGELBERG, H. *Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction*. Evanston: Northwestern University Press, 1972.

STRAUS, E. Prefacio. In: \_\_\_\_\_. *Psicología fenomenológica*. Trad. María Teresa Cevasco. Buenos Aires: Paidós, 1966a, pp. 9-15.

\_\_\_\_\_. Norma y patología en las relaciones entre el yo y el mundo. In: \_\_\_\_\_. *Psicología fenomenológica*. Trad. María Teresa Cevasco. Buenos Aires: Paidós, 1966b, pp. 261-281.

STUMPF, C. *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*. Leipzig: Verlag Von S. Hirzel, 1873.

\_\_\_\_\_. *Tonpsychologie: Erster Band*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1883.

\_\_\_\_\_. *Tonpsychologie: Zweiter Band*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1890.

\_\_\_\_\_. *Erscheinungen und psychische Funktionen*. Berlin: Verlag der Königl. Akademie der Wissenschaften, 1907.

THINÈS, Georges. *Fenomenología y ciencia de la conducta*. Madrid: Ediciones Pirámide, 1978.

TOLKIEN, J. R. R. Sobre contos de fadas. In: \_\_\_\_\_. *Árvore e folha*. (Ronald Eduard Kyrmse, trad.). São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 1-79. (Original de 1947).

TOURINHO, C. D. C. A radicalização da *epoché* fenomenológica: inversão do transcendente e oscilação do objeto intencional em Husserl, *Revista Ética e Filosofia Política*, n. XVI, v. II, p. 22-36, dez. 2013.

TWARDOSWIKI, K. *On the content and object of presentations*: a psychological investigation. (R. Grossmann, trad.). The Hague: Martinus Nijhoff, 1977. (Original de 1894).

WERTHEIMER, M. The General Theoretical Situation. In: ELLIS, W. D. *A Source Book of Gestalt Psychology*. New York; London: Routledge, 2013, pp. 12-16. [*Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt*]. (Original de 1922).

ZAHAVI, D. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Subjectivity and Selfhood*: Investigating the First-Person Perspective. Cambridge; London: The MIT Press, 2006.

\_\_\_\_\_. *Self & Other*: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame. Oxford: Oxford University Press, 2014.