

A Terra não se Move

Publicado em:

Periódico Héstia

Curitiba, v. 01, 2017

pgs. 78 - 143

www.periodicohestia.org

Publicado em:

Periódico Héstia
Curitiba, v. 01, 2017
pgs. 78 - 143
www.periodicohestia.org

A Terra não se Move é um manuscrito de Edmund Husserl datado de Maio de 1934 e publicado postumamente no original em alemão em *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl* (Farber, 1940, pp. 307-325). Trata-se de um texto bastante defeituoso do ponto de vista literário (principalmente em suas primeiras páginas): transições abruptas entre uma frase e outra, mudanças repentinas de tema e, como o próprio autor reconhece no início do manuscrito, constantes repetições e revisões no interior mesmo do texto. Além disso, ele é marcado por frequentes elipses (principalmente de verbos) e até mesmo por erros de ortografia. Por conta disso, fez-se necessário que meu trabalho de tradução viesse acompanhado de um trabalho de correção dos pontos mais problemáticos do texto: quando necessário, acrescento vírgulas, palavras e até mesmo composições inteiras para dar inteligibilidade a uma frase, deixá-la mais clara ou para explicitar a articulação entre frases. Esses meus acréscimos ao texto original vêm marcados entre “[]”.

Por minha conta, enumerei o texto em parágrafos. O meu propósito com isso foi organizar os “Comentários” e facilitar as referências a trechos do manuscrito. Todas as citações de *A Terra não se Move*, tanto nas notas de rodapé quanto nos “Comentários”, vêm indicadas entre parêntesis apenas com o respectivo parágrafo.

As notas ao texto caracterizam-se como: i) notas de tradução, nas quais eu justifico a opção de tradução de certos termos ou discuto algumas passagens mais problemáticas; ii) notas de comentário, nas quais eu tento esclarecer alguns pontos mais difíceis do texto ou explicitar a articulação entre as partes dele, ou nas quais eu realizo comentários filosóficos sobre teses ou descrições que julgo centrais. De modo geral, as notas de tradução e os comentários curtos acerca de momentos pontuais do manuscrito

foram colocados no rodapé do texto husserliano, enquanto que os comentários maiores estão ao final do texto. Para os comentários eu dividi os parágrafos (de acordo com a afinidade temática entre eles) em grupos. Eu comento a maioria dos parágrafos. Cabe ainda informar que todas as notas de rodapé são minhas, nenhuma de Husserl.

Por suas críticas e sugestões a respeito da tradução, gostaria aqui de expressar minha gratidão aos professores Alexandre Gomes Pereira e Udo Baldur Moosburger.

Marcos Sirineu Kondageski

A Terra não se Move

Investigações Fundamentais acerca da Origem Fenomenológica da Corporeidade e da Espacialidade da Natureza

Edmund Husserl

Tradução e comentários por **Marcos Sirineu Kondageski**¹

[O manuscrito não tem um título próprio dado por Husserl. “*A Terra não se Move*” foi retirado do que está escrito sobre o envelope no qual estão as folhas do manuscrito:] *Subversão da doutrina copernicana* na interpretação habitual da visão de mundo. A Terra arca-originária não se move. Investigações fundamentais acerca da *origem fenomenológica da corporeidade [e] da espacialidade da natureza* no sentido primeiro das ciências naturais. Tudo [o que é apresentado aqui são] necessárias investigações iniciais.

1. A despeito das muitas repetições e revisões, em todo caso as folhas que se seguem são fundamentais para uma *doutrina fenomenológica da origem da espacialidade, da corporeidade, da natureza no sentido da ciência da natureza* e, assim, para uma *teoria transcendental do conhecimento científico-natural*. Contudo, permanece em aberto se não seriam ainda necessários alguns complementos.

2. Diferença entre o mundo na abertura do mundo circundante e o mundo na infinitude posta pelo pensamento. O sentido dessa infinitude: “o mundo existindo na idealidade da infinitude”. Qual é o sentido dessa existência, do mundo que é infinito? A abertura como horizontidade [*Horizonthaftigkeit*] não

¹ Endereço eletrônico: marcosk25@yahoo.com.br.

perfeitamente concebida, apresentada, mas implicitamente já formada. Abertura da paisagem: [ela é apresentada n]o saber de que eu finalmente chego às fronteiras alemãs – [e no saber de que] depois virá a paisagem francesa, a dinamarquesa, etc. Eu não percorri e nem conheci o que está no horizonte, mas eu sei que outros conheceram um pedaço a mais, e então novamente outros conheceram ainda mais um pedaço: [eu formo] a apresentação [*Vorstellung*] de uma síntese dos campos atuais de experiência, síntese que dá como resultado, numa possível produção mediada, a apresentação da Alemanha, da Alemanha no quadro da Europa e da própria Europa, etc., até, finalmente, a [apresentação da] terra. A apresentação da terra realiza-se [aqui] como unidade sintética, analogamente ao modo como, na experiência progressiva e encadeada, os campos de experiência dos homens singulares chegam à unidade de um campo de experiência [intersubjetivo]. Só que eu me aproprio, por meio de analogias, dos relatos dos outros, de suas descrições e afirmações e formo apresentações universais.

3. Deve-se distinguir expressamente entre:

- (1) o intuir dos horizontes da “apresentação de mundo” pronta, tal como ela foi formada em transferências aperceptivas e em antecipações ou esboços do pensamento;
- (2) o caminho da constituição progressiva da apresentação de mundo a partir de uma apresentação de mundo já pronta, p.ex., o mundo circundante dos negros ou dos gregos face ao mundo copernicano, científico-natural, da modernidade.

4. Nós copernicanos, nós homens da modernidade dizemos:

5. A terra não é a “natureza toda”, ela é uma das estrelas no universo² infinito. A terra é um corpo de forma esférica, certamente não perceptível em sua totalidade de uma só vez e por um único indivíduo, mas em uma síntese primordial enquanto unidade de experiências singulares atadas umas às outras. Em todo caso um corpo! [E não deixa de ser um corpo] apesar de para nós ser o solo experiencial³ para todos os corpos na gênese experiencial de nossa apresentação do mundo. [Porém,] esse “solo” é primeiramente experienciado não como corpo, ele se torna solo-corpo em um nível mais elevado da constituição do mundo a partir da experiência, caso em que sua forma-solo originária é suspendida. Ele se torna o corpo-total: torna-se o suporte de todos os corpos até aqui experienciáveis em todos os seus lados de modo completo (normal⁴)

² *Weltraum*. literalmente “espaço de mundo”. Os outros termos que traduzi aqui como “universo” são *Alraum* (“espaço de tudo”, espaço que inclui tudo) e *Universum*. No contexto da concepção moderna, fica claro que “mundo” se difere de “terra”, de maneira que o Planeta Terra é apenas um dos inúmeros planetas que fazem parte do mundo (do “espaço do mundo”, do universo). É preciso ter em conta que ao longo do texto, e dependendo do respectivo nível constitutivo em que Husserl se coloca (i.é, no nível de constituição originária do mundo, nível no qual o mundo se evidencia em seu sentido essencial, ou nos níveis fundados de constituição, entre os quais está incluída a constituição do mundo copernicano), “mundo” ora se distinguirá de “terra”, e ora será um sinônimo dela.

³ *Erfahrungsboden*. A noção de *experiência* pode ser tomada em dois sentidos: como a experiência da consciência, experiência constituinte de sentido (isto é, experiência no sentido fenomenológico) e como empiria, como o que é posto em prática, por exemplo, na *experimentação* científica. Em *A Terra não se Move*, de maneira geral, Husserl usa o termo *Erfahrung* e seus correlatos para se referir ao primeiro sentido e *empirisch* para se referir ao segundo sentido. Para marcar essa diferença na tradução, emprego as palavras *experiência*, *experiencial*, *experienciar*, etc., para o primeiro caso e *empírico*, *empíricamente* para o segundo.

⁴ *Normal*. “Normal” significa aqui “de acordo com a norma”, e não “habitual” (“no mais das vezes”). Aliás, os dois sentidos de “normal” se opõem na

e empiricamente suficientemente e no modo como são experienciados na medida em que as estrelas ainda não sejam tidas em conta como corpos. Mas a terra fica sendo agora a grande tora sobre a qual estão aqueles corpos, e da qual, através de despedaçamento e desmembramento, sempre surgiram e poderiam ter surgido para nós corpos menores.

6. Se a terra adquiriu a validade constitutiva de corpo e, por outro lado, as estrelas foram concebidas como corpos que aparecem em aparecimentos de distância, como corpos não perfeitamente acessíveis, então isso dá início às apresentações de repouso e movimento, apresentações que [nesse caso] necessariamente lhes coadvm. [Todavia,] o movimento ocorre sobre a terra, ou em contato com a terra, afastando-se dela, em direção a ela. Mas a terra mesma, na figura originária de apresentação, não se move e não repousa: é primeiramente em referência a ela que repouso e movimento têm sentido. Depois, porém, [a terra passa a ser] terra [que] se “move” ou repousa – e exatamente o mesmo [acontecendo com] os astros, e a terra [vale agora] como um entre eles. Como é que movimento e repouso ganham, na “visão de mundo” ampliada ou reconfigurada, um sentido de ser legítimo – como é que ganham sua intuição [*Anschauung*], evidência, confirmadora pensável? Não se

experiência cotidiana da consciência: habitualmente, no mais das vezes, desviamonos da *norma* relativa à evidenciação de um objeto e só o percebemos imperfeitamente, *inadequadamente*, isto é, estamos cotidianamente envoltos e diante de um mundo obscuro. A norma para a experiência de um objeto é justamente percebê-lo “em todos os seus lados de modo completo”: a norma é o tólos da experiência evidenciadora, é a ideia de uma perfeita (completa) evidenciação do objeto, mostração plena da verdade toda, sem obscuridades. É em relação à norma ideal (no horizonte dela) que uma experiência é mais ou menos elucidadora, na medida em que, num menor ou maior grau, aproxima-se da realização plena de sua essência como consciência que faz aparecer o objeto em sua verdade.

trata aqui de uma transferência aperceptiva artificial, mas ela precisa, como sempre, poder se comprovar.

7. [Na visão de mundo ampliada da ciência moderna] todas estas coisas caminham em geral de mãos dadas umas com as outras: a elaboração da visão de mundo, da visão dos corpos singulares, da visão de espaço, da visão de tempo, da visão da causalidade natural.

8. [Consideremos] o mover-se dos corpos na função originariamente intuível da terra como “solo”, respectivamente, os corpos compreendidos em sua originariedade, como estando efetivamente em mobilidade e variabilidade possíveis. [Sejam eles] lançados para o alto ou de algum modo movendo-se, não sei aonde: [os corpos estão] em referência à terra enquanto solo terrestre. Os corpos no espaço terrestre são móveis: eles têm um horizonte de movimento possível e, quando o movimento cessa, então a experiência pré-delineia a possibilidade de um movimento seguinte, eventualmente unida à possibilidade de uma nova causalidade de movimento por meio de uma possível colisão, etc. Os corpos estão efetivamente em possibilidades abertas que se efetivam naquilo que é efetivado por eles, em seu movimento, em sua variação⁵ ([ou

⁵ *Körper sind wirklich in offenen Möglichkeiten, die sich in dem, was von ihnen wirklich wird, in ihrer Bewegung, Veränderung[,] verwirklichen.* É dito aqui que o movimento e a variação são efetivados (realizados) pelos corpos, portanto, que eles lhes pertencem. O que há de notável na frase é o uso de *wirklich* (respectivamente, do verbo *verwirklichen*: efetivar/realizar): os corpos estão efetivamente em possibilidades que se efetivam no movimento ou variação desses corpos, isto é, os corpos possuem efetivamente um horizonte de possibilidade de movimento ou variação, possibilidade que pode (ou não) ser efetivada, realizada. É manifesto que o primeiro sentido de “efetivo” é diferente do segundo: no segundo caso, está em questão a realização da possibilidade deste ou daquele movimento, realização que pode (ou não) ocorrer; já o primeiro uso de *wirklich* refere-se ao sentido de ser dos

invariância como uma forma particular possível de variação). Os corpos estão em movimento efetivo e possível, e possibilidade [é aqui a] possibilidade sempre aberta de efetividade, de progressão, de variação da direção, etc. Os corpos também estão “entre” corpos efetivos e possíveis e, correlativamente, os corpos são – em seus efetivos movimentos, variações, etc. – efetivamente experienciados ou possivelmente experienciados em suas “circunstâncias” efetivas. Essas possibilidades estão abertas de antemão, *a priori*; e enquanto tais, enquanto possibilidades ônticas elas têm a possibilidade de ser apresentadas na intuição, elas têm sua comprovação intuitiva. Elas a têm enquanto modos que pertencem ao ser dos corpos e da multiplicidade de corpos⁶.

9. A unidade de uma “intuição de mundo” precisa, na progressão toda da formação da apercepção de mundo, confirmar a possibilidade de mundo como *a* possibilidade (e como o universo das possibilidades abertas) que é um componente [*Bestand*]

corpos, isto é, à necessidade de essência de que aos corpos pertença um *horizonte de movimento possível* (ainda que atualmente, efetivamente, eles estejam em repouso).

⁶ *Möglichkeiten, die im voraus, a priori offen sind; und als das, als seiende Möglichkeiten haben sie anschauliche Vorstellbarkeit, ihre anschauliche Ausweisung. Das haben sie als Modi, die zum sein der Körper und der Körpermannigfaltigkeit gehören.* O pronome “das” (“Das haben sie als...”) refere-se à “possibilidade de ser apresentadas na intuição”, “comprovação intuitiva”: as possibilidades (anteriormente mencionadas) que os corpos possuem de se mover, mudar de direção, etc. (isto é, o horizonte de movimento que por essência pertence aos corpos), possuem a possibilidade de ser comprovadas na intuição como modos que pertencem ao ser dos corpos. Nesse sentido, o que é descrito pela segunda frase é o conteúdo daquilo que é comprovado na intuição, i.é, a essência evidenciada das possibilidades de variação e de movimento: é possível evidenciar (“presentar na intuição”, “comprovar na intuição”) que o horizonte de movimento e variação pertence ao ser dos corpos e ao ser da multiplicidade de corpos.

fundamental da efetividade do mundo⁷. O núcleo da experiência atual (onticamente, o que do mundo é experienciado neste ou naquele lado e que eventualmente já vale, a partir da síntese concordante de experiência, como efetividade conhecida) se torna como o núcleo experiencial do mundo, núcleo daquilo que está pré-delineado por meio desse núcleo mesmo e pré-delineado como espaço de jogo de possibilidades, e isso significa: um espaço de jogo de possibilidades concordantes que podem prosseguir iterativamente⁸. O mundo se constitui de modo ascendente e está, finalmente – em relação à natureza como seu componente abstraível –, constituído numa horizontidade na qual o ente está constituído como efetivo em possibilidades de ser a todo tempo pré-delineadas; pré-delineada[, além disso,] é a forma do mundo, posteriormente trazida pela ontologia aos conceitos e juízos e com eles “pensada”, e no interior dessa forma de mundo se move todo pré-delineamento

⁷ Trata-se aqui de uma frase com sentido paralelo ao da tese (discutida na nota 5) de que “os corpos estão efetivamente em possibilidades abertas” de movimento, isto é, de que à efetividade dos corpos pertence a possibilidade: à *efetividade* do mundo pertence, como componente fundamental, a *possibilidade*, o pré-delineamento de sentido que deixa em aberto o caminho constitutivo do mundo nesta ou naquela direção.

⁸ *Iterativ*: “iterativamente”, ou seja, em “iteração”, não tem aqui o sentido de “repetidamente”, mas antes um sentido análogo ao do processo matemático de *iteração*. A iteração matemática designa o procedimento de se aproximar do resultado final passo a passo, num processo sucessivo em que o resultado parcial de uma etapa do cálculo fornece a base para a etapa seguinte: analogamente, o processo “iterativo” mencionado no texto é o processo em que as possibilidades de movimento de um corpo se desenvolvem *progressivamente*, e isso de maneira que umas *motivam* as outras, certos movimentos efetivos ou possíveis pré-delineiam a possibilidade de outros movimentos, num todo sistemático (num “jogo de possibilidades”) em que os movimentos efetivos e possíveis de um corpo se articulam harmonicamente. Diferentemente da iteração matemática, contudo, esse sistema harmônico de possibilidades de movimento não chega a um termo, a uma resolução (isto é, não enquanto o corpo se mantenha, justamente, como *corpo*), mas está aberto, possui um horizonte de progressão iterativa infinita.

indutivo⁹ relativamente determinado, move-se o que a cada vez está determinado conforme a expectativa, e, no andamento da experiência efetiva (da própria e da comunicativa), move-se a confirmação – que se instaura enquanto [confirmação de uma] efetividade que se mostra agora – ou a infirmação.

10. A experiência efetiva que, no quadro das possibilidades efetivas que se pré-delineiam indutivamente, penetra sinteticamente de modo concordante no horizonte e compreende um pedaço do campo de mundo que se oferece de modo efetivamente intuível e enquanto ser que é confirmado, [essa experiência] dá como resultado para mim (e, eventualmente, para nós em uma comunalização atual) corpos em repouso ou em movimento, em invariância ou em variação. Mas, o que aí resulta é um aspecto, no qual ainda não está tudo decidido sobre aquilo que determina, a partir das possibilidades ainda dotadas do caráter de horizonte, o sentido do mundo completamente constituído. É válido aqui dizer: no nível em si primeiro da constituição da terra como solo, o repouso se dá como algo decidido e absoluto, e igualmente o

⁹ *Induktiv*. A *indução* é um modo de experiência, modo de pré-delineamento de possibilidades de ser a partir das possibilidades efetivadas atualmente. *Indutivamente* a experiência abre um campo determinado de possibilidades relativas a um ente, e isso significa: possibilidades de ser deste ou daquele modo, de repousar ou de se mover, de se transformar ou de se conservar, etc., possibilidades que são motivadas desde os aparecimentos atuais, de maneira que, no decorrer do fluxo da experiência atual, o campo de possibilidades mesmo vai sendo continuamente alterado. Nessa função, a indução tem um sentido análogo ao que a noção recebe na ciência empírica: ampliação ou alargamento a partir de ocorrências atuais. Porém, a indução experiencial difere-se da indução empírica, pois ela é a realização experiencial de um *pré*-delineamento, não envolve nenhuma atividade expressa da consciência, portanto, nenhum raciocínio por indução. Assim, o sentido de “indução” em jogo aqui tem de ser distinguido daquele que aparecerá no §27 (“nós poderíamos realizar induções e (...) calcular a existência das estrelas”).

movimento.

11. Mas, o repouso e o movimento [da terra] perdem o seu caráter de absoluto assim que a terra é tornada corpo mundano na multiplicidade aberta de corpos circundantes. Movimento e repouso tornam-se necessariamente relativos. E se pode haver polêmica acerca disso é apenas porque a moderna apercepção do mundo como mundo dos horizontes copernicanos infinitos não se tornou para nós uma apercepção de mundo confirmada a partir de uma intuição de mundo efetivamente levada a cabo. (“Apercepção” do mundo, apercepção em geral, é a consciência de validade, com o sentido de ser “mundo” com todos os níveis da constituição). [Nessa apercepção moderna,] a transferência aperceptiva aconteceu de tal modo que ela permaneceu apenas a indicação de uma intuição confirmadora, ao invés de ser efetivamente construída até o fim enquanto comprovação.

12. Como se deve propriamente pensar um corpo, seu lugar, sua posição temporal, sua duração e figura, enquanto nela assim qualificado como identificável, reconhecível, em si determinado e, portanto, como determinável? Toda comprovação, toda confirmação das apercepções de mundo progressivamente em formação ou já progressivamente formadas – como transferências aperceptivas que progridem, nas quais “ \emptyset ” mesmo mundo é provido de um sentido de nível superior a partir de uma objetividade e de um mundo já constituídos, até o mundo última e completamente constituído, mundo que se constitui progressivamente no seu estilo fixo próprio – toda comprovação tem seu ponto de partida subjetivo e ancoradouro último no eu, no que comprova. A confirmação da nova “presentação de mundo”, da apresentação de sentido modificado, tem seu primeiro ponto de apoio e seu núcleo

no meu campo perceptivo e na exposição orientada do setor do mundo em torno de meu soma [*Leib*] como corpo central entre os outros corpos – sendo todos eles dados, com seu conteúdo de essência próprio intuitivo, em repouso ou movimento, em variação ou invariância. Já está formada aqui certa relatividade de repouso e movimento. É necessariamente relativo um movimento experienciado em referência a um “corpo-solo” que, por sua vez, é experienciado como estando em repouso, e com o qual o meu soma corpóreo está unificado. Esse soma mesmo pode estar em movimento como se movimentando, mas também pode a todo tempo entrar em repouso e então experienciar-se como repousando. Mas, certamente, o corpo-solo relativo está relativamente em repouso [em relação aos corpos que estão em referência a ele] e relativamente em movimento em referência ao solo terrestre, que não é experienciado como corpo – efetiva e originariamente experienciado como tal. “Corpo-solo” relativo: eu posso estar num veículo que está andando, veículo que é então o meu corpo-solo; eu também posso ser transportado num vagão de trem, então o meu corpo-solo é primeiramente aquele corpo que me transporta em movimento, e para esse, de novo, [o corpo-solo é] o vagão, etc. O veículo é experienciado como estando em repouso. Mas, se eu olho para fora, digo que ele se move, ainda que eu veja que é a paisagem lá fora que está em movimento. Eu sei que eu embarquei no veículo, eu já vi tais veículos em movimento e com pessoas dentro, eu sei que elas veem – assim como eu, quando eu também embarco – o mundo circundante em movimento, etc. Eu conheço a inversão dos modos de experiência “repouso” e “movimento” a partir do carro de brincar [*Spielwagen*] que está andando, no qual eu tantas vezes entrei e de novo saí. Porém, primeiramente tudo é referido ao solo de todos os corpos-solo relativos, ao solo terrestre: eu

impliquei todas as mediatidades na apercepção [da terra] e posso, confirmando, recorrer a elas em concordância.

13. Se eu agora “penso” a terra como corpo em movimento, então eu precisaria – para poder pensá-la como tal, para em geral poder pensá-la como um corpo, e no sentido mais originário, i.é, para poder obter uma visão possível na qual a sua possibilidade de ser como um corpo possa tornar-se diretamente evidente – eu precisaria de um solo ao qual estivesse referida toda experiência de corpos e, com isso, toda experiência de um ser que persiste no repouso e movimento. Deve-se aqui ressaltar: eu posso ininterruptamente continuar a andar sobre o meu solo terrestre e, de certo modo, experienciar o seu ser “corpóreo” de maneira sempre mais completa; ele possui seu horizonte no fato de que eu posso andar sobre ele e, ao andar, experienciar sempre mais dele e de tudo aquilo que está sobre ele. O mesmo ocorre com os outros homens, que andam sobre ele com seus corpos, e que podem, juntamente comigo, experienciá-lo com tudo aquilo que está sobre ele e acima dele e trazê-lo à concordância. Eu conheço a terra por pedaços e também experiencio a despedaçabilidade das partes, que são verdadeiros corpos e que, despedaçadas, têm o seu ser no repouso e movimento – relativamente ao que agora novamente funciona como solo terrestre que repousa¹⁰. Eventualmente eu digo a “terra

¹⁰ A respeito dessa frase, faço duas observações:

i) as partes da terra são ditas *despedaçadas* ou *despedaçáveis* não no sentido em que são ou podem ser elas mesmas submetidas a um processo de despedaçamento (*Abstückung*), mas no sentido em que surgem ou podem surgir desde tal despedaçamento, como *pedaços* ou *fragmentos* (*Stücke*) que *resultam* do despedaçamento da terra. O mesmo vale para as outras ocorrências em torno da *Abstückung* no texto, como o verbo *abstücken* – *despedaçar* um corpo, ou seja, obtê-lo como pedaço por meio de um despedaçamento (ver adiante no §13).

em repouso”: porém, a “terra” como o solo terrestre unitário não pode ser experienciada como estando em repouso e, portanto, como um corpo no sentido em que o é “um” corpo, o qual tem não apenas sua extensão e sua qualificação, mas também seu “lugar” no espaço e, enquanto [tendo] seu lugar, podendo se alterar e repousar ou [se] mover. Enquanto eu não tiver nenhuma apresentação de um novo solo, como um tal solo a partir do qual, no andar conectante e regressivo, a terra possa ter sentido como um corpo fechado em movimento e repouso, e enquanto eu não ganhar nenhuma apresentação de uma troca de solos e, por meio disso, de um tornar-se corpo de ambos os solos, enquanto isso não ocorrer a terra mesma é justamente solo, mas não um corpo. A terra não se move: talvez eu de fato diga que ela repousa, mas isso só pode querer dizer que cada pedaço da terra – que eu despedaço ou outros despedaçam, ou que se despedaça por si mesmo – repousa ou se move, é um corpo. A terra é um todo cujas partes – quando elas são pensadas por si, como lhes é possível enquanto despedaçadas ou despedaçáveis – são corpos, mas enquanto “todo” ela não é nenhum corpo. Nesse caso, então, um todo “que se compõe” de partes corpóreas não é um corpo.

14. E como fica então a possibilidade de novos solos-

ii) por que o solo terrestre é dito aqui como o que “*novamente* funciona”, “*novamente* atuante” (*wieder fungierenden Er[d]boden*), a que outro momento de funcionamento da terra como solo a frase alude? Ao momento anterior do despedaçamento que dá origem aos corpos. No contexto desse trecho do manuscrito, a terra é dita solo em dois sentidos: i) como o fundamento de origem dos corpos, isto é, como o solo desde onde as partes surgem por despedaçamento; ii) uma vez o despedaçamento tendo acontecido e os corpos tendo surgido enquanto móveis, a terra funciona para eles como o solo de referência para o movimento e repouso (como Husserl diz no §8: “[Sejam eles] lançados para o alto ou de algum modo movendo-se, não sei aonde: [os corpos estão] em referência à terra enquanto solo terrestre”).

“corpo”, ou melhor, como ficam as novas “terras” enquanto bases de referência para a experiência de corpos e a esperada possibilidade de que por meio disso tanto a terra quanto o outro corpo-solo se tornem corpos normais? Primeiramente, dever-se-ia ter dito que não faz sentido falar de antemão de um universo vazio no sentido como o fazemos no mundo “astronômico” infinito, isto é, enquanto espaço no qual está a terra assim como os outros corpos nela estão, e o qual a circunda. Nós temos um espaço circundante enquanto sistema de lugares – i.é, enquanto sistema de términos possíveis dos movimentos corpóreos. Nele, porém, têm uma “posição” respectiva certamente todos os corpos terrestres, mas não a terra mesma. Mas, talvez a situação se torne outra caso seja adquirida uma “possibilidade de pensar” a alteração dos solos.

15. *Objeção*: não é demasiado exagerada a dificuldade [que impomos] para a constituição da terra enquanto corpo? A terra é um todo de partes implícitas, sendo que cada qual está na possibilidade de uma partição¹¹ real e é um corpo, cada qual tem seu lugar: desse modo, a terra tem um espaço interior enquanto um sistema de lugares ou um *continuum* de lugares (ainda que esse *continuum* não seja pensado matematicamente) com respeito a uma repartibilidade total. Portanto, é por essa mesma razão que cada outro corpo, enquanto repartível, tem seu lugar em relação às partes. Mas, o espaço interior e o espaço exterior da terra formam um único espaço. Ou resta ainda algo além? Cada parte da terra

¹¹ *Abteilung*. Do mesmo modo que ocorre relativamente ao *despedaçamento*, a *partição* ou *repartibilidade* (*Teilbarkeit*) das partes não indica aqui o processo de partir ou repartir as partes mesmas, mas o acontecimento por meio do qual elas surgem como partes. E o mesmo vale para o adjetivo “repartível” (*teilbar*) inserido adiante no §15 e que significa “que pode ser o resultado de uma possível repartição (repartição que lhe destaca como parte)”.

poderia se mover. A terra possui movimentos interiores. Da mesma maneira: cada corpo habitual é não apenas reparável, mas também possui suas deformações e seus movimentos interiores contínuos, ao mesmo tempo em que, como todo, ele pode ao seu modo manter ou mudar a posição no espaço. E, assim, [também] a terra possui deformações e movimentos interiores contínuos, etc. Todavia, como ela poderia mover-se como “todo”, como isso seria pensável? Não como se ela fosse soldada de modo a ser firmemente fixada em algo, pois para isso faltaria o “solo”. Tem para ela sentido o movimento, portanto a corporeidade? O seu lugar no universo é efetivamente um “lugar” para ela? Por outro lado, não é o universo justamente o sistema de lugares de todos os corpos, os quais se decompõem de acordo com ele em partes implícitas da terra (enquanto despedaçadas e móveis) e corpos exteriores livres? Que peculiaridades estranhas são essas da “visão de espaço”, ou melhor, do espaço desse nível [constitutivo]?

16. Mas, temos agora de refletir ainda sobre os corpos exteriores – os corpos livres, corpos que não são pedaços implícitos de terra¹² – e sobre os somas. “Meu soma” e “outros somas”. Esses últimos são percebidos como corpos no espaço, cada qual no seu lugar, e [se] não são [de fato] percebidos, são sim perceptíveis (ou experienciáveis modificadamente) como o que dura continuamente, em um movimento-reposo estendido sobre essa duração (e também em um movimento interior e repouso interior).

17. Meu soma: na experiência primordial ele não possui locomoção e nem repouso, mas apenas movimento interior e

¹² “Corpos exteriores” ou “corpos livres” (também mencionados no §15): Husserl se refere aqui provavelmente às “estrelas”, cuja constituição é descrita principalmente no §25.

repouso interior, diferentemente dos corpos exteriores. No “eu ando”, em geral no “eu me movo” sinestesticamente, não “se movem” todos os corpos e não se move o solo terrestre todo que está sob mim. Pois a um repouso corpóreo pertence o fato de que os aspectos dos corpos transcorrem “em movimento” sinestesticamente em mim, ou não transcorrem, conforme eu me mantenha quieto, etc. Eu não possuo locomoção; quer eu fique quieto ou quer eu ande, eu tenho o meu soma como centro, tenho em meu entorno corpos que repousam e que se movimentam, e um solo sem mobilidade. O meu soma possui extensão, etc., mas não possui variação de lugar e invariância no sentido em que um corpo exterior se dá como em movimento, enquanto se distanciando ou se aproximando, ou se dá como imóvel, enquanto próximo ou distante. Mas também o solo, sobre o qual o meu soma anda ou não anda, não é experienciado como um corpo, como algo que devesse enquanto *todo* se locomover ou não se locomover. Os somas dos outros são corpos em repouso e em movimento (sempre: locomoção¹³, no sentido de se aproximar ou se afastar de mim), mas são somas no “eu [me] movo”, no qual o eu é um “outro eu”, para o qual o meu soma é um corpo e todos os corpos exteriores que não são para ele somas são os mesmos que eu tenho. Mas também cada

¹³ *Fort-Bewegung*: a hifenização serve aqui para destacar que a locomoção (*Fortbewegung*) é um tipo de movimento (*Bewegung*), é o movimento que cabe aos corpos exteriores (corpos inanimados) e aos somas alheios, mas não ao meu soma mesmo (que possui apenas o movimento interior – *Innenbewegung*). A opção de traduzir *Fortbewegung* por “locomoção” é adequada na medida em que a palavra inclui “movimento” (“moção”) e expressa um aspecto importante mencionado por Husserl a respeito do movimento dos corpos: a alteração de lugar, o *deslocamento*: loco-moção = movimento de *locus*, lugar. Mas, essa não é a tradução mais literal de *Fortbewegung*, cuja significação poderia ser traduzida mais exatamente com a composição “movimento progressivo” (movimento progressivo de afastamento ou de aproximação).

soma que é para mim um soma alheio é para todos os outros eu, com exceção de seu soma respectivo, identicamente o mesmo corpo e o mesmo soma do mesmo eu, e para cada eu meu soma é o mesmo corpo e simultaneamente o mesmo soma para o mesmo eu, que para eles é outro e que para mim sou eu mesmo.

18. A terra é para todos a mesma terra, os mesmos corpos estão sobre ela, nela, acima dela, predominando nela; “sobre ela”, etc., estão os mesmos sujeitos somáticos, sujeitos de somas que, para todos, são corpos num sentido modificado. Para todos nós, porém, a terra é solo, e não corpo num sentido pleno. Suponha-se agora que eu seja um pássaro e possa voar – ou mesmo: eu olho para os pássaros que copertencem à terra. Compreendê-los é pôr-se no lugar deles enquanto voam. O pássaro está sobre o galho ou pousado sobre o solo, saltita de lá para cá e então levanta voo: quando está pousado sobre a terra ele é assim como eu em seu experienciar e fazer, ele experiencia um solo, experiencia diferentes corpos e também outros pássaros, com outros somas e eus somáticos, etc. – assim como eu. Mas ele levanta voo, o que é, como o andar aqui embaixo, uma sinestesia por meio da qual modificam-se todos os transcursos de aparecimento, que de outro modo seriam percebidos como repouso e movimento de corpos – e de modo parecido a como ocorre no andar. Só difere na medida em que o manter-se quieto e “ser carregado pelo vento” (o que, contudo, não tem de significar uma concepção corpórea) é uma combinação experiencial com o “eu [me] movo” e sempre dá como resultado ainda, mas de outra maneira, o “movimento aparente”, [que ocorre] numa “mudança da posição das asas” e no manter-se então mais uma vez quieto [continuando a ser carregado pelo

vento]¹⁴. Esse último termina como uma “descida”, para que o pássaro não mais voe, mas esteja pousado sobre a árvore ou sobre a terra e aí se ponha eventualmente a saltitar, etc. O pássaro parte da terra, sobre a qual ele tem experiências não voantes como nós, levanta voo e de novo retorna: tendo retornado, ele possui novamente os mesmos modos de aparecimento do repouso e do movimento que eu, que estou ligado à terra, voando e retornando

¹⁴ É difícil de compreender a descrição truncada que Husserl fornece aqui acerca do voo do pássaro e qual é o ponto em que ela difere do “andar aqui embaixo”, ou seja, qual é a diferença mais importante entre o mover-se *sobre a terra, em contato com a sua superfície (auf der Erde)* e mover-se *acima da terra, sem contato direto com o solo (über der Erde)*. O que haveria de específico no mover-se do pássaro é que nele se realiza uma “combinação experiencial” entre o mover-se e o “ficar quieto” se deixando levar pelo vento: o mover-se do pássaro no voo não exclui a passividade de ser levado, o pássaro não deixa de *se* mover (isto é, movendo a si mesmo e não sendo simplesmente conduzido “sem precisar fazer nada”) quando, posicionando seu corpo em certa corrente de ar e escolhendo a posição adequada das asas, deixa de bater as asas e se deixa carregar pelo vento durante um tempo. O mesmo não ocorre com o andar, no qual é exigido que as pernas, que pisam no chão que dá sustentação direta para a realização do movimento, estejam constantemente em atividade.

É justamente porque o “ficar quieto” do pássaro pertence ao seu movimento interior que Husserl diz que a passividade do seu “ser carregado pelo vento” “não tem de significar uma concepção corpórea”: o modo pelo qual um pássaro *enquanto corpo intencional (soma)* é carregado pelo vento, difere do modo pelo qual, p.ex., uma folha é carregada pelo vento. Ele não é carregado como um mero corpo, uma coisa inanimada inteiramente sujeita aos acontecimentos exteriores a ela, mas *deixa-se* carregar, mantém-se *intencionalmente* na passividade do “ser levado por”, ou seja, “ser passivo” é um modo que pertence intimamente à sua vida somática consciente, é uma possibilidade sua.

Trata-se aqui de uma passividade de tipo específico, combinada com o mover-se, mas o que é dito vale para todo modo de passividade somática, animal ou humana, minha ou alheia: é necessário distinguir a passividade somática da afecção sofrida pelas coisas inanimadas (passividade corpórea). Por fim, também importa dizer que essa característica aparece não apenas no *escolher* do estado de passividade *pelo próprio poder* (p.ex., por conta de alguma vantagem vital que isso possa ocasionar, como o que ocorre no voo do pássaro), mas também no *ceder ao* que carrega, no *não poder resistir a* ele.

ele possui modos de aparecimento motivados por meio de outras sinestésias (por meio de suas peculiares sinestésias do voar), mas modos que são modificados analogamente [às sinestésias do andar] e que têm nessa modificação o significado de repouso e movimento, pois as sinestésias de voo e as sinestésias do andar formam para o pássaro um único sistema sinestésico – nós que compreendemos o pássaro compreendemos justamente essa ampliação de suas sinestésias, etc. O que repousa [também] tem seu sistema de aparecimento, a ser sempre de novo produzido como não-andar, não-voar, etc.

19. Observemos o saltar para o alto e para baixo realizado por um corpo em movimento: a inversão dos seus transcursos de aparecimento resulta em repouso e movimento à maneira anterior[mente descrita], não apenas para mim mas também para cada um – é necessariamente assim que eu compreendo a cada um¹⁵. Eu compreendo como tal o saltar para o alto desse corpo. Eu compreendo precisamente como tais os corpos que entram no meu campo de visão, e que entram, p.ex., “desde o espaço vazio” como estando em queda. Como isso ocorre? Movendo-se sobre a terra eles o são para mim como tais porque eu posso modificar as sinestésias e eventualmente acompanhá-las e, por meio disso, obter

¹⁵ Acerca desse trecho, faço duas observações:

i) Há uma “*inversão (Umkehrung)* dos transcursos de aparecimento” do objeto porque o que está sendo observado aqui é o objeto no saltar para o alto e para baixo (*Auf- und Abspringen*), isto é, em sua subida e descida.

ii) Esse movimento corpóreo é percebido por mim e pelos outros e, acrescenta Husserl, “é necessariamente assim que eu compreendo a cada um”: ou seja, eu compreendo os outros como coparticipantes de uma mesma observação, como percebendo o mesmo que eu percebo, justamente, como sujeitos; correlativamente, o objeto com seus movimentos é (determinado fenomenologicamente) a síntese unitária da multiplicidade de aparecimentos dados às minhas experiências e às alheias.

a transformação aparente do repouso (daquilo mesmo que para mim significaria repouso se eu estivesse sinestesticamente quieto). Eu não o posso no caso dos corpos que se movem no espaço supra-terrestre; eu poderia, caso eu voasse. Mas eu posso arremessar pedras para o alto e vê-las retornando para baixo como as mesmas. Seja o arremesso um arremesso mais ou menos baixo, os aparecimentos aqui são manifestamente tão análogos aos movimentos sobre o solo da terra que eles são experienciados como movimentos. Assim como corpos como as esferas rolantes, etc., são postos em movimento [por] uma colisão, assim também são arremessados, etc. Poder-se-ia mencionar também a experiência de um movimento de queda, quando da queda [de um corpo] desde um [outro] corpo terrestre alto, do telhado, de uma torre.

20. [Imaginemos agora] um corpo em movimento (um veículo), e sobre ele o meu soma-aeronave. “Eu poderia voar tão alto, que a terra apareceria como uma esfera”. A terra poderia também ser tão pequena que eu poderia percorrê-la por todos os seus lados e, assim, indiretamente chegar à apresentação de uma esfera. Eu descobriria, portanto, que ela é um grande corpo esférico. Mas a questão aqui é justamente se e como eu chegaria a tal corporeidade, no sentido de que a terra fosse “astronomicamente” um corpo entre outros, um corpo entre corpos celestes. Tão pouco poder-se-ia dizer: [seria possível chegar a ela] se eu imaginasse o pássaro estando tão no alto quanto se queira e pensasse então que ele poderia com isso experienciar a terra enquanto um corpo como outro qualquer. Por que não? O pássaro, o avião, move-se para nós homens sobre a terra, e se move para o próprio pássaro e para os homens no avião na medida em que ele [e estes] experienciam a

terra como “corpo”-tronco¹⁶, “corpo”-solo. Mas não poderia o avião ter a função de “solo”? Posso eu trocar, ou pensar como trocados, solo e corpo que se move em relação ao solo e [fazê-lo] a título de sítio originário de meus movimentos? Que tipo de mudança da apercepção seria essa e como se daria sua comprovação? Não precisaria eu pensar como transferido para o avião em validade constitutiva (de acordo com a forma) tudo aquilo que dá em geral um sentido à terra enquanto meu solo, enquanto solo de minha somaticidade?

21. Isso se assemelha à maneira como eu, compreendendo um soma alheio, pressuponho meu soma primordial e tudo o que a ele pertence? Mas aqui eu necessariamente possuo a validade de ser do outro de um modo [em que ele é para mim] compreensível. A dificuldade se repete no caso das estrelas. Para poder “experienciá-las” como corpos[,] concebê-las indiretamente como tais, eu já preciso ser para mim homem sobre a terra enquanto meu solo-tronco. Poder-se-ia talvez dizer: a dificuldade não persistiria se eu e [todos] nós pudéssemos voar e tivéssemos duas terras como corpos-solo, a partir das quais nós pudéssemos alcançar uma e a outra por meio do voo; assim, justamente, um corpo se tornaria

¹⁶ *Stamm*-“*körper*”. Há dois sentidos de *Stamm* que parecem relevantes no contexto do manuscrito: enquanto *tronco de uma árvore* (= *Baumstamm*) e enquanto *estirpe, linhagem, origem de família*. De acordo com esse segundo sentido, certamente o mais essencial no texto, eu poderia ter traduzido *Stamm-körper* como “corpo de origem” ou “corpo de procedência” e, correspondentemente, *Stammboden* (§21) como “solo de origem”. Optei, no entanto, pela tradução como “tronco” porque com essa palavra mantém-se expressa essa última significação e, além disso, não se perde a imagem do tronco de uma árvore, imagem que se harmoniza com outras apresentadas no texto: terra (*Erde*), cepo ou tora (*Klotz*), solo, chão, terra ou terreno (*Boden*) e, mais especificamente, no exemplo do pássaro (em relação ao qual o voo do avião ou de meu “soma-aeronave” está em analogia), a árvore (*Baum*) ou o galho (*Ast*) em que ele repousa quando está pousado sobre a terra.

solo para o outro. Mas o que significa: duas terras? Dois pedaços de uma terra com uma humanidade. Juntos, ambos os pedaços se tornariam um solo e seriam simultaneamente corpo um para o outro. Eles teriam à sua volta o espaço comum, no qual cada um enquanto corpo teria um lugar eventualmente móvel – mas [com] o movimento [sendo] relativo sempre ao outro corpo e irrelativo ao solo sintético de seu conjunto. Os lugares de todos os corpos teriam essa relatividade, a qual resultaria para o movimento e repouso na dúvida: em referência a qual dos dois corpos-solo?

22. Apenas “o” solo terrestre com um espaço circundante de corpos pode estar originariamente constituído: isso já pressupõe, porém, que esteja constituído o meu soma, os outros conhecidos e horizontes abertos de outros, distribuídos no espaço-no-espaço que, enquanto um aberto campo-próximo-distante de corpos, circunda a terra e dá aos corpos o sentido de corpos terrestres e ao espaço o de espaço terrestre. A totalidade dos nós, dos homens, da “animália”, é terrestre nesse sentido – e inicialmente ela não tem nenhum contrário num não terrestre. Esse sentido está enraizado e tem seu centro-de-orientação em mim e em um nós mais restrito (em que um vive com o outro). Mas, é também possível a ampliação do solo terrestre, por exemplo, na maneira como eu aprendo a compreender que estão, no espaço de meu primeiro solo terrestre, grandes naves aéreas que já há muito tempo nele viajam: eu nasci numa dessas naves, nela vive minha família, ela era meu solo de ser até que eu aprendi que nós somos apenas pilotos voando sobre a terra que é maior, etc. Assim, uma variedade de sítios-solo, sítios de residência, pode se unificar em um sítio-solo. Mas, [deixo] os necessários complementos sobre esse ponto [para] mais tarde.

23. Por ora [consideremos o seguinte]: se a terra está

constituída com somaticidade e corporeidade, então também o “céu” está necessariamente [constituído] como campo do que, para mim e todos nós, ainda pode ser no extremo espacialmente experienciado – [e experienciado] a partir do solo terrestre. Ou [dito de outro modo], está constituído um horizonte aberto da distância alcançável; a partir de cada ponto para mim alcançável do espaço [está constituído] um horizonte extremo, um limite (esfera de horizonte), no qual o que é ainda experienciável enquanto coisa distante finalmente desaparece com o distanciamento. E inversamente: eu posso certamente imaginar¹⁷ que os “pontos” que se tornam visíveis são corpos distantes, corpos que vieram para mais perto e que podem então se aproximar até que alcancem o solo terrestre, etc. Mas, além disso, eu também posso imaginar que eles são sítios de residência.

¹⁷ *Sich vorstellen*. “Imaginar” no sentido de “conceber”, ter presente no pensamento a imagem de algo como algo, e não no significado mais restrito do “fantasiar”, inventar ou criar algo (que é apenas um modo do conceber, justamente, o conceber ou imaginar o que não existe). Dessa maneira, o verbo *sich vorstellen* tem de ser pensado em sua relação com o substantivo correspondente *Vorstellung*, que traduzi por “apresentação”: “imaginar” é aqui ter a apresentação de algo como algo, ter algo presente à consciência enquanto determinado por um certo sentido, constituído deste ou daquele modo, aparecendo-me deste ou daquele modo; assim, no caso descrito nesse trecho do manuscrito Husserl menciona a possibilidade de que os pontos de luz que observo ao longe no céu não me apareçam (não tenham para mim o sentido de) como meros pontos de luz, mas como corpos particulares e, num nível ainda mais elevado de constituição, me apareçam como corpos onde residem ou podem residir outros homens, i.é, como corpos equiparados à terra. A mesma consideração vale para as próximas aparições de “imaginar” no texto.

Assim, o passo significativo que Husserl dará no §25 (e que passaria despercebido caso se compreendesse *sich vorstellen* como “fantasiar”) é justamente dizer que esse aparecimento dos pontos de luz como estrelas (“imaginação” no sentido de “apresentação”) é determinado por um *finjir* (“imaginação” no sentido de “fantasia”).

24. Mas deve-se pensar sobre o seguinte: cada [sítio de residência] tem sua “historicidade” a partir do respectivo eu que nele reside. Se eu nasci como criança-piloto, então um pedaço de meu desenvolvimento se deu na nave, mas essa nave não seria para mim caracterizada como nave em referência à terra – na medida em que nenhuma unidade foi produzida [entre elas]¹⁸ –, ela seria ela mesma a minha “terra”, minha residência originária. Mas, [suponha-se então que] originariamente meus pais não residiam na nave, [que] eles tiveram ainda um antigo lar, uma outra residência originária. Na alteração dos sítios de residência (se sítio de residência tem aqui o sentido habitual de meu respectivo território, individual ou familiar) permanece de modo geral o fato de que cada eu tem uma residência originária – residência que pertence a cada povo originário com seu território originário. Mas, naturalmente, cada povo e sua historicidade e cada suprapovo (supranação) reside ele mesmo em última instância sobre a “terra”, e todos os desenvolvimentos, todas as histórias relativas, têm nessa medida uma história originária única, da qual eles são episódios. Certamente, é aí possível que essa história originária seja um conjunto de povos que vivem e se desenvolvem completamente separados [uns dos outros], só que [mesmo nesse caso] todos eles estão uns para os outros no horizonte abertamente indeterminado do espaço terrestre.

25. Tomemos agora as estrelas – isso depois de termos deixado claro a possibilidade de arcas voantes (o que também poderia ser um nome para o sítio originário de residência) que se revelam na “experiência” (isto é, na historicidade na qual se

¹⁸ Ou seja, na medida em que não foi constituída nenhuma unidade que relacionasse entre si terra e nave, de maneira que a nave passasse a ser apercebida como um veículo particular em referência à terra.

constituem o mundo e, nele, a natureza corpórea, o espaço natural e o espaço-tempo, a humanidade e o universo animal) como meras “naves aéreas”, “naves espaciais” da terra, dela partindo e a ela novamente retornando, e onde moram homens que a conduzem, homens que, de acordo com sua origem generativa última e para eles mesmos histórica, residem sobre o solo terrestre como sua arca. Em relação a isso, portanto, tomemos agora as “estrelas”: inicialmente [elas são] pontos de luz, manchas de luz. No curso da experiência em formação [elas são] apercebidas como corpos distantes, mas sem que ocorra a possibilidade da confirmação experiencial normal, daquela confirmação em sentido primeiro, no sentido estrito de uma comprovabilidade direta. Nós lidamos com os “corpos celestes” de modo idêntico a como lidamos com os corpos presentes de modo fático a nós (mas eventualmente também a outros) apenas por acaso, [mas] temporariamente inacessíveis, e tiramos em referência a eles conclusões experienciais, fazemos empiricamente nossas observações de lugar, observações de seus movimentos induzidos, etc., como se eles fossem corpos como os outros. Tudo isso é relativo à arca solo terrestre e “esfera terrestre”, e é relativo a nós, os homens terrestres, e[, assim,] a objetividade está referida à humanidade toda. Mas como fica a arca terra mesma? Ela mesma não é já um corpo, não é uma estrela entre estrelas. Só se torna tal quando imaginamos as nossas estrelas como arcas secundárias, com suas eventuais humanidades, etc., fingimos-nos para lá deslocados para junto dessas humanidades (p.ex. voando). Então, ocorre aqui algo análogo, mas um tanto modificado, ao que se passa com as crianças nascidas nas naves. As estrelas são corpos hipotéticos num determinado sentido-como-se¹⁹, e assim é também

¹⁹ *Als-ob-Sinne*. Isto é, num sentido *fantasiado, fictício*: eu me presento (imagino) os pontos de luz no céu *como se* eles fossem corpos distantes ou *como se* eles fossem

de tipo peculiar a hipótese de que elas são sítios de residência que podem ser alcançados.

26. A homogeneização da distância celeste, por iteração²⁰ inclusive, traz consigo suas questões fenomenológicas. O que é nela possibilidade essencial e pré-dada com o mundo terrestre enquanto possibilidade coconstituente de seu ser, através de seu modo de ser essencial[?] Com a interpretação hipotética das estrelas visíveis como corpos distantes e graças à forma essencial do limite da experienciabilidade da distância, já está dada a infinitude aberta do mundo terrestre enquanto dotada de uma infinitude de corpos distantes possivelmente existentes. Facilmente, compreendemos a homogeneização de tal maneira, que a terra mesma seria um corpo, sobre o qual por acaso rastejamos de cá para lá. Com os problemas sobre os quais agora ponderamos, situamo-nos em verdade naquele grande problema acerca do sentido legítimo de uma ciência “natural” universal e puramente física – do sentido legítimo de uma ciência que, no sentido de nossa Física moderna (a Astrofísica, no sentido mais amplo), mantém-se astronômica-fisicamente na infinitude “astronômica”, e do sentido legítimo [de uma ciência] de uma infinitude interior, da infinitude do contínuo e do modo de se atomizar ou se quantizar em infinidade ou infinitude abertas (a

planetas onde residem ou podem residir outros homens.

²⁰ *Unter Iteration*. “Iteração” num sentido análogo ao da iteração *matemática*, i.é., como uma progressão por etapas. Dessa maneira, a “homogeneização da distância celeste” é o resultado de um processo constituinte que se realiza progressivamente segundo vários níveis, partindo do nível em si primeiro em que o céu aparece desde a terra e as estrelas como meros “pontos de luz” até o nível mais elevado da apercepção desses pontos de luz como outras terras (outros sítios de residência para outras humanidades possíveis) e como inseridas num universo celeste infinito, universo dentro do qual a nossa terra mesma passa a ser situada como um planeta entre outros. Ver também a nota 8.

Física Atômica). Nessas ciências de infinitude da natureza em seu todo, o modo de consideração é habitualmente aquele de que os somas são corpos apenas casualmente especiais [*besondere*] e que, portanto, poderiam também ser pensados como totalmente suprimidos, de que, assim, é possível uma natureza sem organismos, sem animais e homens. Também não falta muito até que se pense (e isso ocorreu por vezes até em profusão) que seria mera facticidade, uma fatualidade das leis naturais vigentes no mundo, que com certos corpos ou tipos de corpos de estrutura física de soma animal esteja ligado (causalmente) uma vida psíquica; de acordo com isso, seria possível pensar que tais corpos, que corpos que são precisamente desse tipo, não passassem justamente de meros corpos. Conforme se crê poder atestar a respeito da terra, houve uma vez em que não havia sobre ela “vida” alguma, foram precisos longos espaços de tempo até que as substâncias orgânicas altamente complexas tenham se formado e que, com isso, a vida animal tenha entrado em cena sobre a terra. E também vale como óbvio que a terra é apenas um dos corpos casuais do mundo, um entre outros, e seria quase ridículo querer achar, depois de Copérnico, que a terra fosse o centro do mundo “só porque nós por acaso vivemos sobre ela”, que ela fosse até mesmo privilegiada graças a seu [suposto] “repouso”, em referência ao qual todo móvel estaria em movimento. [Porém,] parece que já através do que foi até aqui dito nós abrimos uma grande brecha na ingenuidade da ciência da natureza (não na medida de como ela teoriza, mas sim na medida em que ela crê ganhar em suas teorias uma verdade absoluta acerca do mundo, mesmo que em níveis relativos de perfeição). [Parece, por outro lado,] que a Fenomenologia tenha talvez amparado a Astrofísica copernicana – mas também o Anticopernicanismo

segundo o qual Deus teria fixado a terra num lugar do espaço.²¹ No nível da Fenomenologia talvez as coisas se deem de tal maneira que, não obstante, os cálculos e teorias matemáticas da Astrofísica herdeira de Copérnico e, assim, a Física por inteiro mantêm direito em seus limites; [porém,] outra coisa é a pergunta sobre se é possível que mantenha sentido e direito uma Biologia puramente física – e que, contudo, deva aí ser Biologia.

²¹ Como Husserl pode afirmar aqui a possibilidade de que a fenomenologia tenha fornecido amparo às ciências da natureza se durante todo o manuscrito ele se ocupa, ao invés, de criticá-las? A frase, desconcertante à primeira vista, deve ser esclarecida sob dois aspectos:

i) a fenomenologia pode amparar as ciências da natureza, fornecer a sustentação ou apoio para elas (*stützen*), na medida em que cabe à fenomenologia a tarefa de um esclarecimento da essência da natureza espaço-temporal e dos objetos naturais, ou seja, e como é afirmado logo no início do manuscrito, a fenomenologia é a investigação que procura pelo fundamento ou *origem* “da espacialidade, da corporeidade, da natureza no sentido da ciência da natureza”: se eu disse que as páginas do manuscrito realizam uma “crítica” à ciência, essa crítica pode ser considerada não só no seu aspecto negativo de problematização daquilo que é tido pela ciência como óbvio e mesmo de negação de teses científicas, mas é também “crítica” no sentido kantiano de uma delimitação dos direitos da ciência da natureza, isto é, a delimitação do âmbito e nível constitutivo no qual suas teses mantêm um sentido legítimo (como Husserl dirá na próxima frase: é possível que a Astrofísica copernicana e a física toda, apesar de sua ingenuidade, mantenham “direito em seus limites”, direito determinado a partir do “nível da fenomenologia”);

ii) todavia, como a fenomenologia não se situa no nível fundado onde estão tanto as ciências naturais quanto os discursos anticientíficos (p.ex., religiosos), mas procura antes pelo fundamento e pela origem, então em seu campo de reflexão não entra a polêmica acerca da natureza da terra *enquanto corpo*, i.é, se o *planeta* terra é tal como Copérnico ou tal como o Anticopernicanismo o descreve; um e outro discurso encobrem o sentido mais originário de terra: e tal sentido originário, que é aquele que a fenomenologia tem em vista, é o pressuposto do corpo-terra, e é unicamente a partir dele que o corpo-terra, seja na concepção da Astrofísica moderna seja na do Anticopernicanismo teísta, pode ter um sentido (se é que tem algum), ou seja, é unicamente nele que o corpo-terra pode ter seu apoio e sustentação de sentido.

27. Reflitamos então. Como é que deveríamos ganhar o direito de fazer valer a terra como um corpo, como uma estrela entre estrelas? [Consideremos tal direito] primeiramente apenas como possibilidade. [E para essa consideração] comecemos com uma outra possibilidade. O pesquisador da natureza concederá que é um mero fato que nós em geral vejamos estrelas. Ele dirá: elas poderiam muito bem estar tão longe, que já não estariam aí para nós. Mas também o sol? Sim, ele poderia estar invisível graças a uma camada de névoa. E então, teria sido assim em todos os tempos históricos, de sorte que nós viveríamos numa historicidade generativa e teríamos nosso mundo terrestre, nossa terra e espaços terrestres, corpos que neles voam e pairam, etc., tudo como foi até agora, só que sem estrelas visíveis, estrelas que pudéssemos experienciar. Teríamos talvez uma Física Atômica, uma Microfísica, mas nenhuma Astrofísica, Macrofísica (embora se devesse refletir até que ponto a primeira estaria mudada). Nós teríamos os nossos telescópios, nossos microscópios, nossos instrumentos de medida sempre mais precisos; nós teríamos o nosso Newton e a Lei da Gravitação, poderíamos ter descoberto que os corpos exercem gravitação uns sobre os outros, que os corpos podem ao mesmo tempo ser vistos aí como repartíveis, como um todo de corpos parciais que, tal como os corpos independentes, exercem sua gravitação, produzem efeito em concordância com as leis mecânicas, dão resultantes, etc. Nós teríamos descoberto que a terra é uma “esfera” e que é repartível em corpos, e que enquanto unidade total de partes corpóreas ela exerce uma gravitação enquanto totalidade sobre todos os corpos que [dela] se soltam, corpos que são visíveis e invisíveis no espaço terrestre. Disto tudo saberíamos: que nesse espaço estão corpos que só podemos perceber por meio de telescópios, e telescópios sempre melhores,

como sempre e sempre ultrapassando o que para nós é habitualmente visível. Poderemos assim dizer: é certo que, afinal, certos corpos, tão grandes quanto se queira, poderiam estar situados em distâncias ainda não acessíveis e mesmo nunca acessíveis aos nossos sentidos. Sem vê-los ou ter notícia direta deles (mesmo que como corpos distantes a se equiparar hipoteticamente aos corpos habituais), nós poderíamos realizar induções e, a partir dos efeitos gravitacionais, etc., calcular a existência de tais “estrelas”. Por fim, a terra seria no todo do campo físico um corpo como cada outro e também teria estrelas em seu entorno. Faticamente nós já temos em vista estrelas e as encontramos cientificamente em relações físicas calculáveis à terra, e essa última encontramos como um corpo entre corpos, fisicamente equivalente a elas. Assim, nós absolutamente não mexemos na Física.

28. Mas, tudo depende disto: não se esquecer do caráter de pré-dado e da constituição que pertencem ao ego apodítico, a mim, a nós, como fonte de todo sentido efetivo e possível de ser, de todas as ampliações possíveis, que pode[m] continuar a alargar-se na historicidade em marcha [de um] mundo já constituído²². Não se deve aqui cometer a distorção – pois isto é de fato uma distorção – de pressupor de antemão e inadvertidamente a concepção naturalista de mundo (concepção que é a dominante), e então considerar antropológica e psicologicamente a formação da ciência e da interpretação de mundo na história do homem (enquanto história da espécie, dentro do desenvolvimento individual

²² A partir de um ponto de partida pré-constituído, de um mundo primordial, ocorre um processo de ampliação, alargamento disso que está primeiramente dado, processo que é em sua essência *histórico*. Trata-se aqui de um esclarecimento e aprofundamento da noção de uma “constituição progressiva da apresentação de mundo a partir de uma apresentação de mundo já pronta” (§3).

e dos povos) como um acontecimento obviamente casual sobre a terra, acontecimento que poderia igualmente bem ter ocorrido em Vênus ou Marte²³. A terra e nós homens, eu com o meu soma e eu em minha geração, em meu povo, etc., enfim, essa historicidade toda pertence inseparavelmente ao ego e ele por princípio não é repetível, mas sim tudo o que é está referido a essa historicidade da constituição transcendental enquanto núcleo respectivo e núcleo que se amplia – ou, tudo o que é descoberto como novo enquanto possibilidade de mundo está ligado ao sentido de ser já pronto. Assim, seria possível pensar que disso se deveria deduzir o seguinte: a terra pode tão pouco perder o seu sentido de “sítio originário de residência”, de arca do mundo, quanto meu soma pode perder o seu sentido de ser totalmente singular de soma originário – do qual cada soma deriva uma parte do seu sentido de ser –, e quanto nós homens [não] antecedemos em nosso sentido de ser os animais, etc²⁴. Mas, essa dignidade constitutiva ou ordem de mundo não

²³ Trata-se aqui de uma “distorção” (*Verkehrtheit*: “falsidade”, “absurdo”) porque a concepção naturalista (nas suas diversas formas: “antropologismo”, “psicologismo”, etc.), ao relativizar e tornar arbitrária a existência humana, torna o pensamento humano um evento casual e arbitrário e, assim, falsifica a própria ciência naturalista, desenvolvida por esse pensamento: o naturalismo cai vítima de suas próprias homogeneizações que dissolvem a dignidade transcendental do homem.

²⁴ Tendo em vista a necessária “dignidade constitutiva” ou “ordem de mundo” que Husserl mencionará na próxima frase e que estabelece uma hierarquia entre a terra e os corpos, entre meu soma e os outros somas e entre os homens e os animais – de modo que a terra não é só mais um astro entre outros e o homem não é só mais um animal entre outros –, é desconcertante que ele diga aqui que a terra pode tão pouco perder seu sentido de habitação originária “quanto nós homens antecedemos em nosso sentido de ser os animais”. Parece razoável supor aqui que Husserl omitiu por engano um “nicht”: *und als wir Menschen in unserem Seinsinn den Tieren [nicht] vorangehen* (“e quanto nós homens [não] antecedemos em nosso sentido de ser os animais”). Outra possibilidade de solução do problema seria considerar que *und als wir Menschen...* começa outra frase, uma frase que restaria

pode ser mudada em nada mesmo por todas as equiparações (homogeneizações), que necessariamente se co-constituem, de soma e corpo, ou de soma corpóreo como corpo igual a outros, da humanidade como espécie animal entre espécies animais e assim, finalmente, da terra como corpo mundano entre corpos mundanos. Eu posso muito bem me pensar transferido para o corpo lunar. Por que não me seria permitido pensar a lua sendo algo assim como uma terra, sendo algo assim como um sítio de morada de animais? A partir da terra, eu posso sim muito bem me pensar como um pássaro que voa para um corpo longínquo ou, como o piloto de um avião, decolar e lá pousar. Eu posso sim pensar que lá já estejam homens e animais. Mas se por acaso eu pergunto “como eles subiram até aí?”, então [acontece] o mesmo que quando eu pergunto numa nova ilha, sobre a qual eu me deparo com inscrições cuneiformes: como chegaram até aí os povos em questão?²⁵ Todos os animais, todos os seres vivos, todos os entes em geral têm seu sentido de ser apenas a partir de minha gênese constitutiva e essa [gênese] “terrestre” [os] antecede. Sim, um fragmento de terra (como um bloco de gelo) pode ter talvez se soltado, o que possibilitou uma historicidade particular. Mas isso não quer dizer que a Lua ou Vênus pudessem ser pensados igualmente bem como sítios originários em separação originária, e que seria apenas um fato

incompleta (fato que seria indicado pelo “etc”): “e como/ao passo que nós homens antecedemos em nosso sentido de ser os animais...”.

²⁵ Ou seja, o “aí” da lua ou da ilha não é o solo originário, o solo de onde procedem os homens com os quais eu lá me deparo. Dessa maneira, ao lá encontrar um homem eu preciso perguntar: “como você chegou até aí? Como você se deslocou de meu mundo primordial e apareceu no lá distante?”. Porém, quando o outro me responde: “Mas, isso que você chama de ‘lá’ é meu próprio aqui”, então ocorre uma ampliação de meu mundo (na reciprocidade entre eu e o outro: ver §17): o meu lá passa a ser um aqui expandido, *o nosso aqui*, que inclui tanto o meu aqui anterior quanto o aqui do outro de que tomo conhecimento.

que justamente a terra seja para mim e para nossa humanidade terrestre [o sítio originário]. Há apenas uma humanidade e uma terra – a ela pertencem todos os fragmentos que se soltam ou que alguma vez tenham se soltado. Mas se é assim, é-nos permitido dizer com Galileu que [a terra] *par si muove*? E não, ao contrário, que ela não se move? Certamente não é o caso de dizer que ela repousa no espaço, ainda que pudesse se mover, mas sim, como procuramos expor acima: ela é a arca que primeiramente possibilita o sentido de todo movimento, e de todo repouso enquanto modo de movimento. Mas o seu repouso não é um modo de movimento.

29. Mas acharão que isso é um exagero, que é algo que, de um modo francamente maluco, contradiz todo o conhecimento acerca da realidade e da possibilidade real obtido pelas ciências naturais. Aí está a possibilidade de que um dia a morte térmica²⁶ ponha um fim em toda a vida sobre a terra, ou de um corpo celeste que caia sobre a terra, etc. Todavia, mesmo que se queira encontrar em nossas tentativas a mais inacreditável *hybris* filosófica, nós não recuaremos na nossa coerência [*Konsequenz*] no esclarecimento das necessidades de toda dação de sentido para o ente e para o mundo. Também não recuaremos diante dos problemas da morte, tal como os toma a Fenomenologia em sua nova forma. [No] presente, eu como algo presente estou continuamente morrendo, [e] os outros morrem para mim quando eu não encontro a conexão presente com eles. Mas, a unidade por recordação perpassa minha vida: eu vivo ainda, mesmo que sendo outro, e continuo a viver a vida que está atrás de mim e cujo sentido de “atrás-de-mim” repousa na repetição

²⁶ *Wärmemod*: “morte térmica” ou “morte cósmica”. Hipótese científica de que o universo entrará em equilíbrio térmico e, não havendo mais nenhum processo termodinâmico, extinguir-se-á.

e na repetibilidade. Da mesma maneira o nós vive na repetibilidade, e continua ele mesmo a viver na forma da repetibilidade da história, enquanto que o indivíduo “morre” – i.é, não pode mais ser “lembrado” empaticamente pelos outros, mas apenas em lembrança histórica, na qual os sujeitos da lembrança podem se substituir.

30. O que pertence à constituição, e somente o que pertence a ela, é de necessidade absoluta e última, e é apenas a partir daí que em última instância devem ser determinadas todas as pensabilidades do mundo constituído. Que sentido podem ter as massas que desabam no espaço, num espaço anteposto como absolutamente homogêneo e *a priori*, se a vida constituinte é cancelada [*weggestrichen*]? Com efeito, tem tal cancelamento ele mesmo sentido, se é que tem em geral algum, enquanto cancelamento da e na subjetividade constituinte[?] O ego vive e antecede tudo o que é de modo efetivo ou possível, ele antecede o ente de cada sentido, real ou irreal. Certamente que o tempo mundano constituído abriga em si o tempo psicológico e que o que é psicológico remete ao transcendental: mas não de modo que se [possa] agora simplesmente converter o psíquico objetivo no transcendental e, sobretudo, que se reverta em transcendental cada modo como, em concordância sob algum ponto de vista abstrato e justificado de maneira relativa, pressupõe-se um mundo homogêneo e, mais proximamente, uma natureza e um psíquico psicofisicamente ligado a ela – e [ainda que] com isso [se possa] operar muito bem na prática (formando e utilizando uma ciência para a práxis natural ao homem) –, que se reverta isso em transcendental e faça agora valer contra a Fenomenologia os paradoxos que [daí] surgem.

Comentários

§1

Husserl coloca como o propósito de suas reflexões a busca pela origem de corpo, espaço e natureza. Já no próximo parágrafo ele começa uma exposição acerca do sentido de *mundo*: o texto tem essa estruturação porque *o mundo é a origem dos corpos, dos entes naturais em geral*, de modo que a tarefa de esclarecimento fenomenológico da origem transcendental dos corpos é precisamente a tarefa de elucidação do sentido de mundo, mais restritamente, de elucidação do sentido *mais originário* de mundo.

§§2-3

O texto dos §§2-3 é particularmente truncado e carregado de conceitos. Não é muito claro o que está em jogo na distinção entre os pontos (1) e (2) (no §3). Esquematicamente, a diferença se dá entre (1) a apresentação de mundo já pronta e (2) a apresentação de mundo formada numa constituição progressiva (numa constituição posterior, fundada) que parte da apresentação de mundo já pronta. Em outros termos: entre uma transferência aperceptiva primeira e uma transferência aperceptiva fundada nessa última. Essa diferença parece corresponder exatamente àquela que introduz o §2 do texto: o que está formado (constituído) na apresentação indicada em (1) é “o mundo na abertura do mundo circundante”, na “abertura como horizontidade não perfeitamente concebida, apresentada, mas implicitamente já formada”, enquanto que o que corresponde à apresentação indicada em (2) é “o mundo na infinitude posta pelo pensamento”, o “mundo existindo na idealidade da infinitude”. Com relação aos exemplos mencionados em (2), eles poderiam ser

interpretados do seguinte modo: o “mundo circundante dos negros ou dos gregos” é exemplo de (1), enquanto que o “mundo copernicano, científico-natural, da modernidade” é exemplo de (2).

§§5-6

Husserl expõe nos §§5-6 diferentes níveis de “constituição do mundo a partir da experiência”. A diferença, exposta nos §§2-3, entre o mundo circundante da experiência intersubjetiva e o mundo ideal infinito é agora mais bem especificada. São distinguidos aqui três níveis constitutivos de mundo, três modos de sua apresentação com os respectivos graus de originariedade. (I) O mundo é o universo infinito no qual se insere a terra como uma estrela entre outras: “a terra não é a ‘natureza toda’, ela é uma das estrelas no universo infinito”, ela é um *corpo* e é, enquanto tal, necessariamente determinada pelas “apresentações de repouso e movimento”; essa apreensão da terra como planeta é simultânea à concepção das estrelas – que “inicialmente [são] pontos de luz, manchas de luz” (§25) – “como corpos que aparecem em aparecimentos de distância, como corpos não perfeitamente acessíveis” (a apreensão dos pontos de luz que avisto no céu como “estrelas” é mais bem descrita no §25). (II) A terra é apreendida como *solo* e *totalidade*, mas é solo como “solo-corpo”, e é o todo como “corpo-total” e “suporte” de todos os outros corpos: “a terra fica sendo agora a grande tora sobre a qual estão aqueles corpos, e da qual, através de despedaçamento e desmembramento, sempre surgiram e poderiam ter surgido para nós corpos menores”; essa apresentação de terra como corpo-total tem de ser anterior à apreensão dos pontos de luz como estrelas: justamente, *a terra é o único corpo*, ela não está relativizada como uma estrela entre estrelas; portanto, aqui: terra = mundo. (III) Na “figura originária de apresentação”, a terra é solo e totalidade, mas *não é*

nenum tipo de corpo: a sua totalidade não é a do corpo-total, de maneira que no caso específico dela “um todo ‘que se compõe’ de partes corpóreas não é um corpo” (§13); como o “solo experiencial” para todos os corpos mas ele mesmo não corpóreo, a terra é a “referência” do movimento e repouso dos corpos, mas não é ela mesma determinada pelas apresentações de repouso e movimento: “o movimento ocorre sobre a terra, ou em contato com a terra, afastando-se dela, em direção a ela. Mas a terra mesma, na figura originária de apresentação, não se move e não repousa: é primeiramente em referência a ela que repouso e movimento têm sentido”; assim como em (II), essa apresentação de terra é anterior à percepção das estrelas como tais (como corpos equiparados à terra).

Ao longo do texto, Husserl alterna suas reflexões entre esses três níveis de constituição de terra, muitas vezes de modo abrupto. É fácil perceber quando o enfoque recai sobre (I) em contraposição a (II) e (III), ou vice-versa. A dificuldade maior é a distinção entre (II) e (III): estes §§5-6 são o único momento em que Husserl realiza essa distinção de maneira explícita, na sequência do texto a exposição das figuras de apresentação de terra (II) e (III) estarão muitas vezes misturadas, de modo que determinações que a rigor deveriam pertencer restritamente à (II) serão usadas para caracterizar (III). Por exemplo, a noção de “despedaçamento”, que aparece aqui para explicar a relação entre corpos e terra *no contexto da figura (II)*, será retomada no manuscrito para descrever o surgimento dos corpos a partir da terra considerada na sua figura não corpórea mais originária: “cada pedaço da terra – que eu despedaço ou outros despedaçam, ou que se despedaça por si mesmo – repousa ou se move, é um corpo. A terra é um todo cujas partes – quando elas são

pensadas por si, como lhes é possível enquanto despedaçadas ou despedaçáveis – são corpos, mas enquanto ‘todo’ ela não é nenhum corpo” (§13).

Essa indeterminação de que sofre o texto husserliano não é descuido conceitual, mas motivada na essência do tema que está sendo tratado. Trata-se aqui de uma dificuldade radical e que se mostra como tal se prestarmos atenção ao sentido (III) de terra: *a terra, em seu fenômeno originário, não é um corpo, não é um ente, mas o lugar (sítio originário: Urstätte, ver a partir do §20) que possibilita que todo corpo seja* (i.é, que cada corpo repouse ou se mova). Que o mundo seja compreendido como um grande corpo que inclui todos os outros corpos, i.é, que o todo seja determinado onticamente, constitui precisamente o modo apreensão *não ultimamente originário* do sentido (II) de terra. Portanto, eis a dificuldade talvez insuperável: para esclarecer a essência da terra como a origem não corpórea de todos os corpos, não é legítimo lançar mão de caracterizações próprias aos corpos, mas, por outro lado, as palavras são cotidianamente forjadas tendo em vista os corpos e suas relações ônticas. Nesse sentido, Husserl terá de usar várias palavras cotidianas num sentido diferente do usual: p.ex., a terra como solo originário será dita “residência” ou “lar”, “arca voante”, “nave aérea” (§22), e, embora ele diga aqui no §6 que as determinações de repouso e movimento não concernem à terra, no §10 ela será caracterizada como possuindo um movimento e um repouso “decidido e absoluto”.

§§8-10

Nos §§8-10, Husserl considera a relação entre a terra e os corpos no primeiro nível de constituição da terra, i.é, “o mover-se

dos corpos na função originariamente intuível da terra como ‘solo’, respectivamente, os corpos compreendidos em sua originariedade”. Aqui, a terra é solo de referência para os corpos e se difere deles.

No §8 Husserl trata dessa relação com enfoque principalmente nos corpos: o que está em questão são as características que pertencem “de antemão, *a priori*” ao ser dos corpos e que, simultaneamente, possuam “a possibilidade de ser apresentadas na intuição”, possuam sua “comprovação intuitiva”. Há duas características principais descritas por Husserl. Em primeiro lugar (e como já foi dito anteriormente), os corpos são móveis. Isso significa: “eles têm um horizonte de movimento possível”. À efetividade dos corpos, à sua realização atual neste ou naquele movimento pertence *a priori* a possibilidade de assumir outros movimentos, de variar sua direção. Nesse horizonte pré-delineado de possibilidades de movimento e variação, a possibilidade-limite da invariância é apenas “uma forma particular possível de variação”, o repouso corpóreo é um modo de seu movimento (ver §28): desde sua essência de ser móvel, o repousar é um estado apenas *provisório* do corpo e, ainda que ele passe toda sua existência corpórea em repouso, trata-se aqui de um estado apenas fático, isto é, de uma realização que não pertence ao seu puro sentido de ser como corpo, já que, estando e permanecendo em repouso, ele é, contudo, na possibilidade de entrar neste ou naquele movimento, essa possibilidade pertence ao seu sentido mesmo; ainda que mantendo sua posição no espaço, ele é por essência na possibilidade de ocupar outros lugares no espaço por meio de um deslocamento. Possibilidade aqui não é possibilidade formal vazia, mas “possibilidade efetiva que se pré-delineia indutivamente”, i.é, possibilidade motivada experientialmente: ao corpo não estão pré-

delineadas possibilidades de todo e qualquer movimento, mas um horizonte pré-determinado de movimentos que ele pode assumir, lugares aonde pode se deslocar, etc. Esse espaço de possibilidades de movimento é um *horizonte interno* ao corpo, horizonte que o individualiza em contraposição aos outros objetos e que faz dele não algo de fixo e imutável, mas *em si mesmo* progredindo na experiência e variando de acordo com ela. O corpo é uma unidade sintética da multiplicidade de movimentos efetivos e possíveis

Em segundo lugar, individuados num horizonte interno de movimento possível, os corpos são *múltiplos*, eles “estão ‘entre’ corpos efetivos e possíveis”. Um corpo repousa em um lugar particular no espaço terrestre ou se move deslocando-se, mudando sua posição, ele ocupa apenas um local no todo espacial e só é na medida em que entra em relação com os outros corpos, as outras partes: “os corpos são – em seus movimentos efetivos, variações, etc. – efetivamente experienciados ou possivelmente experienciados em sua ‘circunstâncias’ efetivas”.

No §9 Husserl trata da relação entre a terra e os corpos segundo a característica de certa *circularidade* nessa relação. O mundo (enquanto horizonte de mundo e “forma de mundo”) está pré-delineado *desde* um núcleo ôntico atual (um corpo, que “é experienciado neste ou naquele lado”), pré-delineado como o “espaço de jogo de possibilidades” de movimento e repouso dos corpos. Em contrapartida, esse núcleo ôntico aparece precisamente como núcleo *do mundo*, *inserido no* horizonte de mundo, no qual ele “está constituído em possibilidades de ser a todo tempo pré-delineadas”, e se movendo em suas possibilidades de intuição confirmadora *no interior* da forma do mundo: “no interior dessa forma de mundo se move todo pré-delineamento indutivo

relativamente determinado, move-se o que a cada vez está determinado conforme a expectativa e, no andamento da experiência efetiva (da própria e da comunicativa), move-se a confirmação (...) ou a infirmação”. Ou seja: desde o corpo (ente) está pré-delineado o mundo como o horizonte de pré-delineamento de suas possibilidades de movimento e de experiência.

Mas, essa circularidade não deve ser considerada aqui como um erro lógico cometido por Husserl, porque o pré-delineamento de possibilidades de movimento corpóreo é radicalmente distinto do pré-delineamento da forma de mundo. As indicações para se pensar essa distinção são dadas no §10, cujo enfoque é a irreduzibilidade do mundo ao corpo. O ente particular do mundo é apenas “um pedaço do campo de mundo”, o que resulta de sua experiência é “um aspecto, no qual ainda não está tudo decidido no que diz respeito àquilo que determina (...) o sentido do mundo completamente constituído”. Correspondentemente, a experiência que decorre em pré-delineamentos indutivos e que “dá como resultado para mim corpos em repouso ou em movimento, em invariância ou em variação” – e que, além disso, como foi dito acima, se move no interior do horizonte e forma do mundo – está restrita à apenas uma parte do mundo: ela já pressupõe o mundo. No entanto, entrelaçado a essa experiência dos corpos em movimento mas distinto dela, há o momento experiencial do pré-delineamento do mundo *em sua totalidade* mas a partir de um núcleo ôntico. As “transferências aperceptivas” e “antecipações ou esboços” (§3) que constituem o mundo recebem agora uma caracterização mais rica: elas dão o mundo em horizontidade aberta e total não de um modo homogêneo, chapado, mas desde um núcleo de aparecimento atual, desde um polo. Ou seja, a

constituição do todo do mundo é uma constituição *orientada* por meu campo atual e imediato de experiência: o sentido da terra como o todo dos entes “está enraizado e tem seu centro-de-orientação em mim e em um nós mais restrito” (§22).

§§11-12

Nos §§11-12 Husserl opera várias passagens súbitas entre um tema e outro. Minha tentativa aqui será a de compreender essas transições explicando a articulação entre os respectivos temas.

No §11 Husserl volta a mencionar a exigência de que a apresentação de mundo das ciências modernas seja legitimada pela intuição, pela evidência confirmadora (ver §6): “a moderna apercepção do mundo como mundo dos horizontes copernicanos infinitos não se tornou para nós uma apercepção de mundo confirmada a partir de uma intuição de mundo efetivamente levada a cabo”. Mas, na questão pela evidenciação de uma concepção de mundo está implicada a questão pela evidenciação do sentido dos corpos que estão no mundo (pois, como foi visto nos parágrafos anteriores, a uma concepção de mundo corresponde uma concepção dos corpos mundanos e da relação entre o mundo e esses corpos): “como se deve propriamente [i.é, *intuitivamente*, com legitimidade] pensar um corpo, seu lugar, sua posição temporal, sua duração e figura, enquanto nela assim qualificado como identificável, reconhecível, em si determinado e, portanto, como determinável?”.

Na seqüência, tal confirmação intuitiva (enquanto fonte de legitimidade de uma apresentação qualquer de mundo ou dos corpos mundanos) é caracterizada em seu fundamento: “toda

comprovação, toda confirmação das apercepções de mundo progressivamente em formação ou progressivamente já formadas (...) tem seu ponto de partida subjetivo e ancoradouro último no eu, no que comprova”. Abre-se aqui o tema da *subjetividade*, do “ego transcendental” enquanto fundamento fenomenal do sentido de tudo o que é: assim, a investigação que procura pela essência *evidente* de terra desemboca necessariamente na questão pelo ego. Considerando o manuscrito como um todo, o ego será o ponto para onde finalmente se conduzem as reflexões do texto, sendo ele o tema principal dos §§29-30. Por ora, o ego enquanto fundamento da comprovação intuitiva é considerado apenas desde sua autoapreensão como *soma*, como *corpo vivo intencional*: “A confirmação da nova ‘apresentação de mundo’, da apresentação de sentido modificado, tem seu primeiro ponto de apoio e seu núcleo no meu campo perceptivo e na exposição orientada do setor do mundo em torno de meu soma como corpo central entre os outros corpos”. O ego se apercebe não como um corpo qualquer, mas como o corpo *central*, como o núcleo do mundo (ver §17). Ainda assim, o ego já se encontra aqui relativizado como *um corpo entre outros*: trata-se da constituição em que a consciência se *auto-objetiva* como parte do mundo e encobre seu sentido originário de consciência *transcendental*.

Disso se segue: “já está formada aqui certa relatividade de repouso e de movimento”. É difícil de compreender porque Husserl chega a essa conclusão. De saída, ela pressupõe uma distinção à primeira vista desconcertante feita no final do §10 e início do §11: “no nível em si primeiro da constituição da terra enquanto solo”, o repouso e o movimento são *absolutos*, enquanto que no momento constitutivo posterior, quando “a terra é tornada corpo mundano na

multiplicidade aberta de corpos mundanos”, o repouso e o movimento se tornam *relativos*. Mas, o que há de comum entre a constituição da terra como planeta e a autoconstituição do ego como corpo somático, para que seja necessário dizer que da última se segue a relativização de movimento e repouso? Na afirmação de Husserl está pressuposto um paralelismo entre os modos de constituição da terra e os modos de autoconstituição do ego. Tal paralelismo não é mera similaridade estrutural e exterior, mas expressa uma *relação íntima entre ego e mundo*: justamente, *a terra é o campo de minha experiência*, ela é o meu horizonte ou, conforme será dito depois no texto, minha “residência originária”.

Desse modo, já está formada na autoconstituição do ego como soma “certa relatividade de repouso e movimento” porque a essa auto-objetivação é correlata uma objetivação do mundo (i.é, do *meu mundo*) como o campo experiencial *particularizado* em torno de meu soma corpóreo: a função “ser solo de referência para o movimento dos corpos”, pertencente originariamente à terra não corpórea, passa a ser exercida pelo corpo ao qual o meu soma está imediatamente ligado e no qual imediatamente se sustenta. Dessa maneira, o movimento é compreendido como uma relação entre corpos, ou seja, ele é relativizado: “É necessariamente relativo um movimento experienciado em referência a um ‘corpo-solo’ que, por sua vez, é experienciado como estando em repouso, e com o qual o meu soma corpóreo está unificado”. Paralelamente, o repouso do corpo-solo é também apenas relativo, pois se ele é o solo que repousa e que funciona como ponto de referência para os movimentos corpóreos, ele enquanto corpo está ele mesmo em movimento (i.é, num horizonte de mobilidade, na possibilidade de entrar neste ou naquele movimento) relativamente ao solo terrestre

não corpóreo: “o corpo-solo relativo está relativamente em repouso [em relação aos corpos que se referem a ele] e relativamente em movimento em referência ao solo terrestre, que não é experienciado como corpo”.

Portanto, quando repetidamente ao longo do manuscrito Husserl nega que a terra se mova ou repouse, ele tem em vista o movimento e repouso *relativos*, que não pertencem à terra justamente na medida em que a terra não é um corpo. Resta em aberto o que possa significar *o movimento e o repouso absolutos* do solo terrestre, e também o sentido de uma caracterização que entra em consonância com essa última e que é mencionada já no envelope que continha as folhas do manuscrito: a terra como a “arca originária”, portanto, como uma espécie de nave ou embarcação. *A terra é a embarcação originária que se move e repousa em sentido absoluto*. Essa caracterização enigmática de terra é pouco esclarecida ao longo do texto, mas pode começar a ser desvendada a partir de algumas pistas fornecidas nele.

Uma dessas pistas se encontra já neste §12 com a afirmação de que “o veículo é experienciado como estando em repouso”: o veículo *enquanto aquilo que me sustenta* necessariamente aparece como repousando, de modo que *ao “ser solo” pertence o “repousar”*. Husserl segue: “Mas, se eu olho para fora, digo que ele se move, ainda que eu veja que é a paisagem lá fora que está em movimento”. Eu digo que o veículo, que imediatamente me transporta e que é o meu solo imediato, é justamente um “veículo” – i.é, um corpo que pode exercer a função de solo para os homens que embarcaram nele, mas que por si mesmo se move – porque ele foi relativizado como um corpo, porque o meu solo imediato foi particularizado como apenas mais um setor do mundo. O que ocorre aqui em verdade é que o

meu solo imediato é apercebido não em sua originariedade intuitiva, mas *desde a mediação* de experiências passadas e alheias: “Eu sei que eu embarquei no veículo, eu já vi tais veículos em movimento e com pessoas dentro, eu sei que elas veem – assim como eu, quando eu também embarco – o mundo circundante em movimento, etc. Eu conheço a inversão dos modos de experiência ‘repouso’ e ‘movimento’ a partir do carro que está andando, no qual eu tantas vezes entrei e de novo saí”. Caberia, então, perguntar pelo sentido do veículo como meu solo imediato *antes de sua apreensão como uma parte do mundo, como veículo particular*. Ou seja: esclarecer o veículo restritamente em sua originariedade intuitiva (imediate) e não recorrer a relatos alheios, compreendendo assim o “ser solo” não como função de um corpo, mas como função de um *solo imediato* para além do qual não cabe voltar o pensamento.

Assim, poderíamos distinguir “na figura originária de apresentação” da terra (mundo no sentido (III) mencionado acima nos comentários aos §§5-6) o momento mais originário do *mundo imediato da experiência*: é a partir dele que está formado, por transferências aperceptivas e antecipações, o mundo como a totalidade que ultrapassa o campo daquilo que eu mesmo percorro. Nesse ultrapassamento o mundo imediato é relativizado como campo particular em torno de meu soma e a minha arca é compreendida como mais um dos veículos que andam sobre o mundo e que se movem e repousam em relação a algo outro. Contudo, na imediatidade originária da experiência, ou seja, deixando em suspenso os relatos alheios e as experiências passadas, a minha embarcação é arca absoluta, dotada de movimento e repouso absolutos, de maneira que a sua função de solo para os

corpos não é exercida ao modo relativo de um “corpo-solo”, mas de maneira absoluta.

Porém, o campo primordial imediato é naturalmente ultrapassado no decorrer da experiência: o imediato remete por si mesmo ao não visto e a consciência natural, absorpta no mundo (e, portanto, seguindo o caminho dessa remissão), acredita que pertence ao mundo muitos outros setores, os quais ela não conhece mas tenta ilustrar por meio do que “ouviu dizer” junto aos outros. Ou seja, conforme descrito no §2: “Eu não percorri e nem conheci o que está no horizonte, mas eu sei que outros conheceram um pedaço a mais, e então novamente outros conheceram ainda mais um pedaço: [eu formo] a apresentação de uma síntese dos campos atuais de experiência, síntese que dá como resultado, numa possível produção mediada, a apresentação da Alemanha, da Alemanha no quadro da Europa e da própria Europa, etc., até, finalmente, a [apresentação da] terra”; nessa apresentação mediada do mundo, “eu me aproprio, por meio de analogias, dos relatos dos outros, de suas descrições e afirmações”. Mas, *essa expansão mediada que leva à relativização do campo experiencial imediato não significa a perda do solo: ao contrário, o solo se expande*. Dá-se assim a constituição de mundo e de solo no sentido privilegiado pelo manuscrito: *campo experiencial total comum a todos nós e que a tudo inclui*. O solo não perde aqui seu ser originário, mesmo em todas as expansões ele nunca poderá perdê-lo: o solo mantém-se como o todo insuperável, de modo que qualquer que seja a distância percorrida pelo homem, ainda que ele construa naves espaciais que o transportem para lugares infinitamente longínquos, ele não encontrará um *fora* da terra, um *extraterrestre*. Assim, *toda ampliação que me transporta para além dos limites do imediato é apenas um alargamento do solo terrestre*. Portanto, a terra

engloba toda e qualquer mediação: “primeiramente tudo é referido ao solo de todos os corpos-solo relativos, ao solo terrestre: eu impliquei todas as mediatidades na apercepção [de terra]”. Na sequência do manuscrito – principalmente nos §§13-15, §§20-22 e §24 – Husserl argumentará justamente que as expansões experienciais que supostamente me conduzem para outro planeta são em verdade alargamentos da terra.

Portanto, pode-se distinguir vários sentidos de mundo, com graus decrescentes de originariedade:

(1) mundo como meu campo intuitivo imediato (ou seja, como correlato *estrito* da visão), antes de sua apercepção como um setor ou pedaço da terra: a designação “mundo” para esse caso é talvez imprópria e, de todo modo, em nenhum momento do manuscrito Husserl usa “mundo” ou “terra” explicitamente nesse sentido;

(2) mundo como a totalidade inultrapassável mas ampliável comum a todos nós e que inclui todo ente, totalidade constituída *mediatamente* com a contribuição do pensar não intuitivo (pensar que ultrapassa os limites do imediato), ou seja, “em transferências aperceptivas e em antecipações ou esboços do pensamento” (§3) que partem do meu campo imediato de experiência, mas totalidade em relação à qual esse meu mundo imediato é apreendido como apenas uma parte sua: é esse sentido que Husserl designa como a “figura originária de apresentação” da terra (§6) e que é o tema capital de *A Terra não se Move* – ou seja, pertence ao sentido evidente mesmo de terra ser o todo que inclui regiões obscuras;

(3) mundo como o “corpo-total”, i.é, a totalidade na medida em que é determinada como um ente, perdendo seu ser mais originário;

(4) mundo como o universo copernicano infinito, no qual a terra perde o seu caráter de totalidade e passa a ser apreendida como um planeta entre outros: é principalmente esse sentido de mundo que Husserl problematiza em *A Terra*, exigindo uma intuição comprovadora que possa lhe dar legitimidade.

§§20-22 e §24

A meu ver, o §24 se torna mais compreensível se lido em conjunto com os §§20-22, razão pela qual eu organizo meu comentário desse modo (o mesmo acontece com os §23 e §§25-26). Esses parágrafos desenvolvem teses apenas sugeridas nos §§11-12, respondendo à questão acerca da possibilidade de que a terra ganhe o sentido de *corpo* a partir da introdução de novos solos (questão apresentada principalmente nos §§13-15). Husserl parte da situação imaginária em que eu (com meu “soma-aeronave”, i.é, como um pássaro) pudesse voar o mais alto e, contemplando a terra desde fora dela, pudesse percebê-la como um corpo esférico: logo a terra se tornaria para mim um planeta, “um corpo entre outros, um corpo entre corpos celestes”, e não o solo incorpóreo. Contra a legitimidade dessa conclusão, Husserl diz em primeiro lugar que, voando para fora da terra, ela continuaria a ser o meu *solo de origem e de referência*, o “sítio originário de meus movimentos” – i.é, como já foi dito no §18 acerca do pássaro, o lugar de onde parto e para onde retorno: “Tão pouco poder-se-ia dizer: [seria possível chegar a ela (à apresentação da terra como corpo)] se eu imaginasse o pássaro

estando tão no alto quanto se queira e pensasse então que ele poderia com isso experienciar a terra enquanto um corpo como outro qualquer. Por que não? O pássaro, o avião, move-se para nós homens sobre a terra, e se move para o próprio pássaro e para os homens no avião na medida em que ele [e estes] experiencia[m] a terra como ‘corpo’-tronco, ‘corpo’-solo”. Em segundo lugar, essa relativização da terra como um corpo tem, fundamentalmente, o sentido de um *alargamento* do solo terrestre: “Poder-se-ia talvez dizer: a dificuldade [imposta por Husserl acerca da constituição da terra como corpo celeste] não persistiria se eu e [todos] nós pudéssemos voar e tivéssemos duas terras como corpos-solo, a partir das quais nós pudéssemos alcançar uma e a outra por meio do voo; assim, justamente, um corpo se tornaria solo para o outro. Mas o que significa: duas terras? Dois pedaços de uma terra com uma humanidade. Juntos, ambos os pedaços se tornariam um solo e seriam simultaneamente corpo um para o outro”.

Importa ressaltar o que eu já disse no comentário aos §§11-12: as frequentes analogias presentes ao longo do manuscrito entre a constituição da terra e autoconstituição do ego não indicam mera semelhança estrutural exterior, mas expressa a relação íntima entre eu e mundo. Assim, por um lado, a terra é o *solo* que dá a sustentação para os meus movimentos somáticos e, por outro, ela é justamente o *meu solo*, ou seja, define-se *a partir de mim* como minha embarcação, meu *sito de residência* (*Heimstätte*) ou *lar* (*Zuhause*). Por conta disso é que Husserl, p.ex., pergunta se o modo pelo qual a terra é o ponto de referência e solo constante, mesmo para aquele que voa para fora dela, “se assemelha à maneira como eu, compreendendo um soma alheio, pressuponho meu soma primordial e tudo o que a ele pertence”.

Essa relação entre homem e mundo encontra sua formulação mais sintética na seguinte passagem:

“Apenas ‘o’ solo terrestre com um espaço circundante de corpos pode estar originariamente constituído: isso já pressupõe, porém, que esteja constituído o meu soma, os outros conhecidos e horizontes abertos de outros, distribuídos no espaço-no-espaço que, enquanto um aberto campo-próximo-distante de corpos, circunda a terra e dá aos corpos o sentido de corpos terrestres e ao espaço o de espaço terrestre. A totalidade de nós, dos homens, da ‘animália’, é terrestre nesse sentido – e inicialmente ela não tem nenhum contrário num não terrestre”.

A constituição da terra como o solo total, de modo que “inicialmente [i.é, no nível mais originário de constituição] ela não tem nenhum contrário num não terrestre”, não é a de um espaço vazio infinito, descrição que conviria justamente à concepção abstrata (matematicamente idealizada) do universo infinito pela ciência moderna. Ao invés, o horizonte de terra é delimitado como o horizonte total *intersubjetivo* (meu horizonte e simultaneamente o horizonte dos outros que me aparecem atualmente ou que estão apenas na possibilidade de me aparecer) formado em relações de “*espaço-no-espaço*” (*Raum-im-Raum*) (relações nas quais o horizonte total de meu soma, o espaço de meu movimento possível, é abrangido pelo horizonte total do soma alheio, e vice-versa) “enquanto um *aberto campo-próximo-distante* (*Nab-Fern-Feld*)” (horizonte aberto desde meu soma e no qual os corpos estão próximos ou distantes em relação ao *aqui* de mim).

Mas, essa totalidade espacial intersubjetiva aberta desde meu soma é também o meu horizonte *histórico* total: “cada povo e sua historicidade e cada suprapovo (supranação) reside ele mesmo em última instância sobre a ‘terra’, e todos os desenvolvimentos, todas as histórias relativas, têm nessa medida uma história originária única,

da qual eles são episódios. Certamente, é aí possível que essa história originária seja um conjunto de povos que vivem e se desenvolvem completamente separados [uns dos outros], só que [mesmo nesse caso] todos eles estão uns para os outros no horizonte abertamente indeterminado do espaço terrestre”.

A terra é solo como *chão* que sustenta os movimentos somáticos e corpóreos, como *ponto de referência* absoluto para esses movimentos, como *espaço intersubjetivo* de minhas relações pessoais e como *tradição* na qual estou inserido. Mas, como solo de *totalidade*, em relação ao qual não há espaço para um “extraterrestre”, ela é *o horizonte de todo movimento possível, a humanidade toda e a historicidade toda*: “há apenas uma humanidade e uma terra – a ela pertencem todos os fragmentos que se soltam ou que alguma vez tenham se soltado” (§28).

Mas, como o todo terrestre não é o *resultado* da soma de seus pedaços (de maneira que, sendo composta de corpos, “ela não é nenhum corpo” (§13)), então enquanto *totalidade espacial-intersubjetiva-histórica* ela não é o conjunto de lugares, homens, sociedades e épocas históricas, mas, ao contrário, *o sentido que “abre espaço” para todos eles, que dá o horizonte de todos eles, possibilitando o seu aparecimento*. É só desde essa totalidade unitária e no interior de seu horizonte que podem ocorrer “conflito” entre pessoas, “rupturas históricas”, sociedades ou culturas “isoladas”, etc.: todo desenvolvimento histórico e social no sentido do surgimento de culturas e tradições paralelas não é mais do que justamente um alargamento da própria história intersubjetiva una e total. Nesse sentido, o processo de “transferência aperceptiva” (§3) – pelo qual se constitui, a partir de meu mundo circundante imediato, o mundo intersubjetivo comum, mundo que engloba não só o meu campo de experiência, mas

também os dos outros – se desenvolve apenas como alargamento da terra. Ou seja, o alargamento é estruturante da transferência aperceptiva constituinte de mundo: *a terra só é em alargamentos, no ultrapassamento progressivo do imediato subjetivo-espacial-temporal, em uma abrangência cada vez mais rica de regiões distantes e de épocas.*

O cientista, porém, procura por um *fora* da terra: voltado para a infinitude cosmológica, ele concebe infinitas estrelas, às quais a terra fica equipara, de modo que “a terra mesma seria um corpo, sobre o qual por acaso rastejamos de cá para lá” (§26). Como isso é possível? Como a terra pode ser relativizada e particularizada como um planeta entre outros a partir de uma vida (o fazer científico) que tem nela justamente o seu solo e horizonte total? Uma discussão que gira em torno dessa questão ocorre nos §23 e §§25-26.

§23 e §§25-26

A relativização da terra como um planeta entre outros tem seu fundamento na estrutura mesma da terra: pois à terra, o solo de referência e residência originária, pertence também o *céu* enquanto “horizonte aberto da distância alcançável”, “horizonte extremo”, i.é, como o seu limite. O caminho de constituição “iterativa” é o seguinte. No céu eu posso avistar certos “pontos de luz” ou “manchas de luz”. Num primeiro momento, eles são, *por hipótese*, apresentados como *corpos distantes*, corpos situados no extremo oposto de meu soma, atualmente não podendo, portanto, ser comprovados intuitivamente: nós lidamos com eles “de modo idêntico a como lidamos com os corpos presentes de modo fático a nós (mas eventualmente também a outros) apenas por acaso, [mas] temporariamente inacessíveis, e tiramos em referência a eles conclusões experienciais, fazemos empiricamente nossas

observações de lugar, observações de seus movimentos induzidos, etc., como se eles fossem corpos como os outros”. Eles não aparecem aqui como planetas, i.é, outros mundos equiparados à terra: esses corpos distantes aparecem ainda como corpos terrestres.

Todavia, num momento posterior da constituição experiencial, a hipótese acerca dos pontos de luz se desenvolve ainda mais e “imaginamos as nossas estrelas como arcas secundárias, com suas eventuais humanidades, etc., fingimos-nos para lá deslocados para junto dessas humanidades (p.ex. voando)”. É só então que a terra passa a ter a seu lado outras possíveis residências para o homem. Mas, cabe ressaltar, ela só ganha esse sentido desde uma *hipótese*, a qual se concebe num “*fingir*” (*fingieren*), ou seja, por meio de uma *simulação*: “as estrelas são corpos hipotéticos num determinado sentido-como-se, e assim é também de tipo peculiar a hipótese de que elas são sítios de residência que podem ser alcançados”.

Mas, nem sequer essa constituição hipotético-fantasiada da terra e dos pontos de luz como planetas dá sentido à concepção da ciência moderna de um universo idealizado infinito. Pois, conforme já vimos, a apresentação de outras regiões além da terra, ao mesmo tempo em que ocasiona a relativização do sítio onde a humanidade conhecida reside (a região que *passo a chamar* “Planeta Terra”), implica também um *alargamento* de terra. Isso significa: um alargamento de meu campo de experiência, do sítio onde a humanidade habita ou pode habitar, enfim, do *horizonte possível de morada humana*. A fenomenologia abre “uma grande brecha na ingenuidade da ciência da natureza” na medida em que mostra que o universo infinito ocupado por uma infinidade de planetas só teria sentido enquanto *correlato da experiência vital*.

A ciência moderna é ilegítima ao afirmar um universo que existe independentemente da vida, de maneira que “é possível uma natureza sem organismos, sem animais e homens”; ela é ilegítima quando defende que a história cosmológica é anterior à vida, crendo acerca da terra “que houve uma vez em que não havia sobre ela ‘vida’ alguma, foram preciso longos espaços de tempo até que as substâncias orgânicas altamente complexas tenham se formado e que, com isso, a vida animal tenha entrado em cena sobre a terra”. *Ela é ilegítima ao crer que a vida não é necessária à terra.* A essa relativização falsificadora da vida corresponde a relativização falsificadora do sítio de residência dessa vida: “também vale como óbvio que a terra é apenas um dos corpos casuais do mundo, um entre outros, e seria quase ridículo querer achar, depois de Copérnico, que a terra fosse o centro do mundo ‘meramente porque nós por acaso vivemos sobre ela’, que ela fosse até mesmo privilegiada graças a seu [suposto] ‘repouso’, em referência ao qual todo móvel estaria em movimento”. *A ciência é ilegítima ao crer que a terra não é necessária ao universo.*

Assim, ela opera uma *homogeneização* ou *equiparação* pela qual se dissolve a “dignidade constitutiva ou ordem de mundo” (§28), i.é., a hierarquia de sentido na qual a terra, como o ponto de referência e *centro do universo*, precede os outros planetas, na qual os homens, desde os quais se define o universo como o seu campo de experiência, precedem as coisas inanimadas, ou, enfim, na qual o meu soma, como o *aquí absoluto*, precede todo soma alheio: terra, soma, corpo, etc., estão todos equiparados, são todos igualmente *contingentes, casuais*. Essa “visão de mundo” perpetra uma dissolução do significado do homem e de sua morada para o todo do universo. É assim que, como um vírus, se espalham afirmações como “a terra

é uma poeira no universo”, “a história humana é apenas uma fração de segundo da história do mundo”, etc.

Dito da maneira mais essencial: o “direito relativo” da ciência acaba no ponto em que ela distorce a essência da vida da consciência, concebendo-a como um ente particular e casual do universo¹. É principalmente acerca dessa vida subjetiva que Husserl discorre nos parágrafos finais do manuscrito.

§§27-30

No §27 Husserl apresenta uma possível objeção contra sua descrição sobre o caminho de constituição do aparecimento dos

¹ A ciência é ilegítima ao crer que a vida não é necessária ao universo – sendo “vida” fundamentalmente a *vida da consciência, vida do ego transcendental*. No pensamento naturalista eu estou dotado de um grande poder. Por meio de telescópios, de cálculos matemáticos ou ouvindo o relato dos outros (nos livros de ciência ou onde quer que seja): eu deixo minha casa e meu tempo e me transporto para regiões as mais afastadas e obscuras, eu sobrevoos as fronteiras de meu país e me deparo com homens e animais exóticos, cujos costumes me fascinam; vou além, vou até os limites da Terra e os ultrapasso, viajo a uma velocidade inalcançável pelas rudes naves humanas e contemplo os infinitos planetas, sóis e galáxias que vão sucedendo, e talvez no meio do caminho eu encontre criaturas ainda mais esquisitas do que aquelas que eu tinha avistado sobre a Terra; mas, talvez isso ainda não me satisfaça: se o tédio persistir, eu posso também construir uma máquina do tempo e recuar às épocas as mais remotas e imemoráveis e, como espectador solitário, como o único homem já existente, contemplar o surgimento da humanidade; posso recuar ainda mais no tempo e ver o big-bang de onde tudo surgiu. Enfim, me pondo nos confins do universo e do tempo, posso dizer: o homem está situado num microscópico astro dentre um sem-número de astros. O poder da vida da consciência aqui é mesmo fascinante: *é infinito, ilimitado*: ela não é para ela mesma um limite, ela pode como que sair de si mesma e contemplar o seu nascimento, pode ver desde o infinito espaço-temporal. Logo: *a maior prova contra o naturalismo é o próprio naturalismo*. Qualquer discurso que delimite a consciência (e sua morada, a terra) no todo do universo só pode fazê-lo porque já ultrapassou os limites: sendo infinita e ilimitada a consciência cria *retrospectivamente* limites.

pontos de luz no céu como planetas: ainda que uma névoa espessa encobrisse todo o céu, a humanidade acabaria descobrindo que há estrelas para além da terra, portanto, a relativização da terra como um corpo entre outros é resultante de uma investigação científica e não de uma hipótese fantasiosa. Husserl não se ocupa de responder de modo específico a essa objeção porque, ainda que o caminho até a concepção de que há outros sítios de residência no universo não seja tal como tinha sido descrito (tratando-se nessa objeção, no entanto, de uma especulação abstrata acerca de um outro modo de aparecimento das estrelas do que aquele que efetivamente ocorre), o ponto *principal* da questão já foi respondido: nessa expansão do universo no sentido de abranger outros sítios de residência, a terra apenas se alarga, e é assim porque em sentido originário a terra é o campo possível de experiência e a casa do homem.

Por conta disso é que Husserl abre o parágrafo seguinte já ressaltando o elemento mais essencial na questão pelo mundo: “tudo depende disto: não se esquecer do caráter de pré-dado e da constituição que pertencem ao ego apodítico, a mim, a nós, como fonte de todo sentido efetivo e possível de ser, de todas as ampliações possíveis”. Eis o caminho seguido pelo manuscrito: a questão acerca da origem dos corpos conduziu à investigação acerca da terra que, por sua vez, abordada naquilo que lhe é essencial, desemboca finalmente no “ego transcendental” e sua “gênese constitutiva”.

Assim também se explicita a centralidade de uma noção usada ao longo de todo o texto, a noção de “*constituição*”: o ego é a origem última do sentido de “todos os animais, todos os seres vivos, todos os entes em geral” na medida em que os *constitui*, os *produz* em sua vida. Tudo o que é só tem sentido enquanto

fenômeno correlato à minha experiência. O aparecimento do ente (p.ex., de uma mesa) não é o de uma simplicidade homogênea e abstrata, mas o mostra como contendo em si uma multiplicidade de aspectos, de lados, e a ele correspondendo uma multiplicidade de aparecimentos possíveis (a mesa como aparecendo deste ou daquele lado, debaixo desta ou daquela luz, mais ou menos próxima de meu soma, etc.), ou, como foi dito no manuscrito, como sendo num horizonte de movimentos atuais ou possíveis: toda essa multiplicidade se dissolveria num sem sentido caótico se não estivesse articulada e sintetizada de modo a formar um ente particular. A constituição é essa articulação da *multiplicidade* de aparecimentos numa *unidade idêntica*: ela é uma *produção* na medida em que articula não apenas os aspectos imediatamente atestáveis do objeto, mas todo um horizonte de aspectos encobertos ou meramente possíveis, de modo que o objeto em seu todo é formado como uma complexão que, abrangendo o aparecimento imediato, ultrapassa-o e confere a ele o sentido de “apenas um lado seu”. A origem última dos corpos é, assim, a vida constituinte.

Também a terra é constituída: ela é, como se disse nos §§2-3, o todo formado em transferências de pensamento que ultrapassam meu mundo circundante imediato e inclui regiões sobre as quais apenas ouvi relatos; como mundo histórico, além disso, ela é a historicidade que inclui um passado que regride indefinidamente. Mas, enquanto campo que abrange a totalidade dos entes e de épocas, ela é o “produto” *fundamental* da vida constituinte e, por assim dizer, o todo de sua “obra”. Ou seja, a terra é o correlato total da vida constituinte da consciência, o contexto espacial-temporal-intersubjetivo pré-constituído em relação a toda experiência ôptica particular e onde todo ente se insere e tem sentido: o todo

fenomenal do espaço e do tempo, de maneira que tudo o que me aparece me aparece justamente como *terrestre*.

Assim, Husserl designa a constituição de sentido pela consciência como gênese “*terrestre*”, “*histórica*” (ele menciona a “*historicidade da constituição transcendental*” e, no §25, fala da experiência como a “*historicidade na qual se constituem o mundo e, nele, a natureza corpórea, o espaço natural e o espaço-tempo, a humanidade e o universo animal*”) e, enquanto pertencendo “*a mim, a nós*”, também como gênese *intersubjetiva*. Podemos agora compreender de modo mais claro o sentido do paralelismo entre terra e eu, paralelismo que apareceu frequentemente no manuscrito. A constituição do eu é dita espacial-histórica-intersubjetiva não porque ela aconteceria *no interior* da terra como um evento cosmológico, mas porque *a vida subjetiva constituinte, na medida mesma em que realiza sua atividade essencial de viver, constitui para si como seu campo total de experiência o mundo histórico intersubjetivo*. Nesse sentido, seria até possível dizer: se, por um lado, a terra só tem sentido desde a vida, por outro, a vida é ela mesma “*mundana*”, “*terrestre*”, não porque estivesse localizada no interior da terra, mas sim porque sua realização específica é a da constituição de terra, tudo o que ela tem em vista (o seu fenômeno correlativo) é a terra com a multiplicidade de entes terrestres. Enfim: mundo é *enquanto constituído pelo ego*, ego é *no modo do constituir mundo*.

Ora, sendo assim o constituinte originário de mundo, o ego é necessariamente *transcendental*: apenas não sendo um ente entre outros no interior da terra é que o ego constitui terra, não sendo um indivíduo humano entre outros constitui a sociedade intersubjetiva. Assim, a terra é constituída intersubjetivamente por meio dos “*relatos dos outros*”, etc., como campo de *nosssa* experiência (ver §2),

apenas na medida em que eu (o ego transcendental) constituo *em mim* um campo no qual o outro me aparece (é constituído) como um alter-ego constituinte do mesmo mundo que o meu – portanto, um campo que se alarga e se enriquece no decorrer não apenas de minha experiência somática individual, mas também da dos outros. Deve-se aqui distinguir o eu enquanto constituinte da intersubjetividade e o eu enquanto aquele que tem diante de si um outro. Ou seja, também o eu-humano, eu com meu soma vivendo em reciprocidade com outros na sociedade humana, sou *constituído* por mim: “a terra e nós homens, *eu com meu soma e eu em minha geração*, etc., enfim, essa historicidade toda pertence inseparavelmente ao ego”.

Nessa *autoconstituição* o ego como que se duplica e se *auto-objetiva*: ele se autoapreende como parte do mundo, ou seja, insere-se na sua própria “narrativa” como um “personagem” entre outros². Mas, o seu mundo é originariamente produzido segunda uma “ordem”, uma “dignidade constitutiva”, na qual os elementos particulares se organizam hierarquicamente: o ego como o soma no aqui absoluto é o “personagem principal”, de modo que à

² Eu lanço mão aqui do termo “narrativa” apenas em sentido impróprio, pois a constituição do mundo é pré-predicativa: *já na mera percepção sensível* eu me deparo com um mundo articulado e ordenado, ou seja, já nela há o ultrapassamento do imediato e a formação do mundo (campo de mediações). Além disso, deve-se ressaltar que, se se diz que “o mundo é construído do eu”, isso não significa: o mundo é o “produto imaginativo de minha cabeça” e, portanto, é uma mera ilusão. O mundo é abstrato na medida em que é um campo obscuro de mediações, mas não é mera ilusão, porque para classificá-lo como tal já se pressupõe que haveria, pelo menos em possibilidade, um “mundo verdadeiro” substancial contraposto a ele. Contudo, não há um mundo alternativo ao mundo construído pelo eu, mundo é *por essência* construído do eu, não há mundo para além ou aquém da constituição, o que significa apenas dizer: não há mundo a não ser restritamente como campo de minha experiência, como minha *terra*.

precedência fenomenológico-transcendental do ego corresponde a precedência ôptica de minha pessoa com meu soma no *aqui e agora*, apenas em relação ao qual têm sentido o espacial ou temporalmente *distante*. Assim, esse mundo hierarquicamente ordenado como que espelha, em sua figura originária, a necessidade transcendental. É essa forma originária do mundo constituído que está encoberta na concepção moderna do universo infinito matematicamente idealizado: a ciência concebe um mundo maximamente abstrato, no qual, devido à dissolução da ordem constitutiva por meio de homogeneizações entre o meu soma e o soma alheio, a terra e as estrelas, etc., ficam encobertas as necessidades de ordem transcendental. O aqui e agora *imediatos* não só convivem com o distante e ausente (o que pertence à estrutura essencial do mundo), mas são equiparados a eles, perdendo o seu valor próprio: o verdadeiro (evidente) é desnaturado, tornado um elemento abstrato a ser calculado e medido.

Em todo caso, *em sua auto-objetivação* (e isto ocorrendo já no estágio mais originário de sua auto-objetivação como soma central) *o ego encobre a si mesmo e falsifica sua essência transcendental. Porém, trata-se aqui de um engano enraizado em sua essência mesma, i.é, na essência de sua vida constituinte de um mundo no qual ele mesmo se insere como soma, como um ente entre outros.* Portanto, assim como a terra, com seu momento estrutural “céu”, é o fundamento para o esquecimento e perversão de si mesma, também o ego, sendo no modo do constituir mundo, é o fundamento para o esquecimento e perversão de si.

O ego, como constituinte do mundo histórico, não é originariamente parte do tempo e, portanto, não tem um início ou

fim no tempo. É esse tema que é tocado nesta difícil e truncada passagem do §29, sobre a qual arriscarei (mais ao modo de uma hipótese de leitura) esboçar um comentário:

“[No] presente, eu como algo presente estou continuamente morrendo, [e] os outros morrem para mim quando eu não encontro a conexão presente com eles. Mas, a unidade por recordação perpassa minha vida: eu vivo ainda, mesmo que sendo outro, e continuo a viver a vida que está atrás de mim e cujo sentido de ‘atrás-de-mim’ repousa na repetição e na repetibilidade. Da mesma maneira o nós vive na repetibilidade, e continua ele mesmo a viver na forma da repetibilidade da história, enquanto que o indivíduo ‘morre’ – i.é, não pode mais ser ‘lembrado’ empaticamente pelos outros, mas apenas em lembrança histórica, na qual os sujeitos da lembrança podem se substituir.”

Eu, enquanto indivíduo que perdura no tempo, estou simultaneamente no presente que flui e muda continuamente – “estou continuamente morrendo”, i.é, continuamente cessando de ser o que era – e no passado, que ainda retenho como sendo eu mesmo, de maneira que eu “continuo a viver a vida que está atrás de mim”. Assim, a forma de minha vida individual é “eu vivo ainda, mesmo que sendo outro”, eu sou uma unidade idêntica que perdura na multiplicidade de variações e mudanças temporais. Eu sou um indivíduo que perdura no tempo na medida em que há uma “repetição” de meu passado no presente: do mesmo modo, o outro ainda vive para mim na medida em que há uma “conexão presente” com ele, uma conexão de empatia. Da perspectiva histórica, o “nós” “vive na repetibilidade, e continua ele mesmo a viver na forma da repetibilidade da história”: ele, como nós que perdura enquanto intersubjetividade histórica (humanidade), vive na medida em que “repete”, em “lembrança histórica”, o passado de indivíduos humanos que já morreram – i.é, a humanidade está em morte

continua de seus integrantes, mas, *enquanto humanidade*, continua ainda a viver.

A noção essencial nessas descrições é a de “*repetição*” (*Wiederholung*): a repetição é a forma mesma da vida individual e da história intersubjetiva, ela é o processo que, conectando passado e presente, dá à vida o sentido de “ainda está viva”; e, deixando de conectar, ou, no caso da intersubjetividade histórica, conectando apenas de forma não empática, dá ao indivíduo o sentido de “já morreu”. Ou melhor: ela conecta passado e presente não no sentido de ligar dois elementos previamente dados, mas *dando origem* ao passado enquanto o que é retido pelo presente, e ao presente enquanto retendo um passado e simultaneamente superando ele. Assim, vida e morte só têm sentido desde a repetição, que é, justamente, o processo de *constituição* de vida e morte, pelo qual surgem “a terra e nós homens, eu com meu soma e eu *em minha geração*, em meu povo, etc., enfim, *essa historicidade toda*”. Mas, essa constituição de repetição ela mesma não está originariamente no tempo e na história (ela é transcendental), pois, antes, é ela que constitui o tempo da vida individual e da história humana toda (a “história originária única” que engloba todas as histórias particulares (§24)). Podemos agora compreender porque, na sequência da passagem citada, Husserl diz que o ego “por princípio não é repetível”: eu como o “repetidor”, não posso eu mesmo ser repetido, ser constituído como indivíduo que perdura no tempo.

Portanto, “o ego vive e antecede tudo o que é de modo efetivo ou possível, ele antecede o ente de cada sentido, real ou irreal”. Sua *vida* transcendental é a origem mesma da vida e da morte ônticas, a ela não está contraposta a morte como seu fim: ela é vida que não morre, nem sequer pertence ao seu sentido a possibilidade

da morte. Ao contrário, é *desde* ela, i.é, desde a história constituída por ela, que nascimento (início) e morte (fim) são constituídos em seu sentido: *a morte só tem sentido desde a vida (transcendental) e no interior dela*. Identifica-se, assim, o sentido último da “origem da espacialidade, da corporeidade, da natureza no sentido da ciência da natureza” (§1), origem a ser procurada pela fenomenologia: ela não é a origem *no* tempo – a ser alcançada por meio de um regresso cronológico às “épocas primordiais” do mundo (como o faz, p.ex., a ciência, que pensa encontrar num “big-bang” absurdo o começo do universo) –, mas origem *do* tempo mesmo.

Deparamo-nos então com o problema mais fundamental acerca do “constituente”, do “produtor” de tudo o que experiecio, i.é, acerca do “ego transcendental”. Porém, o ego transcendental não é *positivamente* definido e caracterizado no manuscrito, ficamos sem saber qual o sentido positivo de sua transcendentalidade e de sua vida. O que significa essa falta no texto husserliano? Seria ela mera contingência ou aponta para algo essencial? Não respondo a essa questão aqui. Por ora, apenas digo: trata-se talvez de uma dificuldade de essência, causada pela exigência fenomenológica mesma: não pressupor qualquer concepção ou definição enquanto não tenham sido esclarecidas imediatamente na visão, de maneira que é preciso rejeitar toda determinação prévia à visão efetiva da essência do ego transcendental. Ora, como essa visão só pode ser conquistada por meio do trabalho fenomenológico – que se caracteriza justamente como o trabalho de *procurar ver* –, então o fenomenólogo se encontra na *indisponibilidade da definição*: ela precisa ser ainda conquistada, e não terá sido enquanto não se tenha levado a cabo o trabalho. A “falta” de *A Terra não se Move*, portanto,

significa: para além de seus defeitos textuais e lacunas, é um texto *inacabado*, expressão de um trabalho ainda inacabado.

Talvez seja o caso de dizer: “ego transcendental” não é resposta alguma para a questão filosófica acerca do “fundamento último de tudo que é”, mas o *indicador de um lugar, que ainda precisa ser preenchido*, i.é, apenas o reconhecimento de que nada do que eu percebo no mundo (inclusive eu: este que experiencio somaticamente ou que observo no espelho) é efetivamente fundamental. Talvez esse lugar seja indicado como “eu” porque eu posso encontrar a *direção até ele* no mais íntimo de mim mesmo: como o que me está dado é apenas tal direção, então “eu” é, de fato, o nome (provisoriamente) mais adequado. Assim, pertenceria à fenomenologia procurar preencher esse lugar, mas, simultaneamente, não se apressar em determinar aquilo que ainda não pode ser legitimamente determinado. É preciso ter a coragem de assumir, sem maquilagens: *eu estou na ignorância de mim mesmo (daquilo que mais me importa)*.

Publicado em:

Periódico Héstia
Curitiba, v. 01, 2017
pgs. 78 - 143
www.periodicohestia.org

