

---

**Husserl e a descoberta da Terra:  
Prolegômenos para uma arqueologia do sentido**

---

---

**Husserl and the discovery of the Earth:  
Prolegomena to an archaeology of meaning**

---

DOI: 10.12957/ek.2022.63916

**Gabriel Lago de Sousa Barroso<sup>1</sup>**

Universidade de Wuppertal / Arquivo Husserl

*lagobarroso@gmail.com*

*<https://orcid.org/0000-0002-0492-3158>*

**RESUMO**

No presente artigo, examino a função transcendental do conceito de Terra para a constituição da espacialidade e da temporalidade na fenomenologia tardia de Edmund Husserl. Primeiramente, analiso o problema da bifurcação da experiência entre a apercepção das ciências naturais e a experiência do mundo da vida, mostrando como a *epoché* das ciências naturais resolve esse paradoxo ao impor uma limitação à pretensão de hegemonia do naturalismo sobre a verdade e o conhecimento. A seguir, argumento que a limitação do naturalismo permite uma diferenciação eidética dos fenômenos, estabelecendo a possibilidade de uma análise da espacialidade segundo a relação genética entre corpo (*Körper*), corpo vivo (*Leib*) e Terra (*Erde*). Nesse caso, a Terra não é simplesmente um objeto da experiência, mas um elemento pré-subjetivo das condições de possibilidade da experiência. Por fim, mostro as consequências da função transcendental da Terra para a análise da temporalidade e da historicidade. Por um lado, a fenomenologia tardia de Husserl se caracteriza por uma territorialização do sentido, na

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, pesquisador associado no Instituto de Filosofia da Universidade de Wuppertal (Alemanha) e pesquisador de pós-doutorado no Arquivo Husserl em Leuven (Bélgica).

qual o campo da experiência é enraizado na intersubjetividade de uma pluralidade de territórios organizados em um mesmo espaço terrestre: território e Terra são horizontes da experiência possível que se encontram em uma relação de coincidência e entrelaçamento, indicando uma superação da divisão clássica entre natureza e cultura. Por outro, essa territorialização do sentido tem uma consequência importante para a filosofia fenomenológica, uma vez que permite formular o programa de uma arqueologia do sentido.

**Palavras-chave:** Fenomenologia. Natureza. Terra. Território. Husserl. Merleau-Ponty.

### ABSTRACT

In this article, I examine the transcendental function of the concept of earth for the constitution of spatiality and temporality in Edmund Husserl's late phenomenology. First, I analyze the problem of the bifurcation of experience between the apperception of the natural sciences and the experience of the life-world, showing how the *epoché* of the natural sciences resolves this paradox by imposing a limitation on the naturalist claim of hegemony over truth and knowledge. Next, I argue that the limitation of naturalism allows an eidetic differentiation of phenomena, establishing the possibility of an analysis of spatiality according to the genetic relationship between body (*Körper*), living body (*Leib*), and earth (*Erde*). In this case, the earth is not simply an object of experience, but a pre-subjective element of the conditions of possibility of experience. Finally, I show the consequences of the transcendental function of the earth for the analysis of temporality and historicity. On the one hand, Husserl's late phenomenology is characterized by a territorialization of meaning, in which the field of experience is rooted in the intersubjectivity of a plurality of territories organized in the same terrestrial space: territory and earth are horizons of possible experience that are in a relationship of crossing and intertwining, which indicates an overcoming of the classic division between nature and culture. On the other hand, this territorialization of meaning has an important consequence for phenomenological philosophy since it allows us to formulate the program of an archeology of meaning.

**Keywords:** Phenomenology. Nature. Earth. Territory. Husserl. Merleau-Ponty.

“Resumidamente, não há uma essência, uma ideia que não se atenha a um domínio de história e geografia, não que esteja nele encerrada, e inacessível para os outros, mas porque o espaço ou o tempo da cultura, como o da natureza, não são sobrevoáveis, e a comunicação de uma cultura constituída com a outra se faz por meio da região selvagem onde todas nasceram.”  
Merleau-Ponty, *O visível e o invisível*, p. 114

## 1. Introdução

*A Terra não se move*. Com essa polêmica afirmação, que compõe o título de um de seus mais importantes manuscritos tardios, Edmund Husserl reuniu uma série de considerações acerca da origem fenomenológica da espacialidade, dos fundamentos da compreensão da natureza nas ciências naturais e da relação genética entre natureza e história. Redigido por Husserl em maio de 1934 e publicado em uma coletânea organizada por Marvin Farber em 1940, o manuscrito original estava acompanhado do seguinte comentário descritivo: *Reviravolta da doutrina copernicana na interpretação habitual da visão de mundo. A arca-originária Terra (Ur-Arche Erde) não se move. Investigações fundamentais sobre a origem fenomenológica da corporeidade da espacialidade da natureza no sentido primeiro da ciência natural* (doravante *A reviravolta*). Por um lado, em razão de suas datas e de seus temas, essas meditações pertencem àquele último grupo de manuscritos produzidos no entorno de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (doravante *A crise*), última obra publicada por Husserl, em 1936. Encontramos aqui uma análise de aspectos básicos do mundo copernicano e, através disso, uma descrição da experiência pré-teórica do mundo da vida, que pretende fornecer justamente o “fundamento de sentido esquecido” das ciências naturais anunciado por Husserl no célebre parágrafo d’*A crise* dedicado à física de Galileu (cf. HUSSERL, 1976a, p. 48). Contudo, incorreríamos em um encurtamento se submetêssemos esse manuscrito à condição de mera extensão de *A crise*. Assim como em outros manuscritos amplamente comentados, como *A origem da geometria*, temos em Husserl, sob a forma do manuscrito ou do apêndice, um tipo de investigação que, se não independente de outros textos em termos conceituais, busca levar a cabo uma meditação autônoma acerca de um tema, na qual o autor parece ser guiado unicamente pelo fio condutor do célebre mote fenomenológico: *ir às coisas mesmas*. A

fluidez e a liberdade do texto permitem, assim, que o manuscrito seja um espaço de *descoberta* antes de se tornar a mera aplicação de um sistema já consolidado, isto é, que a investigação se empenhe por alcançar as leis de essência que regem o mundo antes de fazer deste apenas a conclusão necessária de premissas previamente assumidas.

É em virtude desse traço antissistemático da fenomenologia que o manuscrito de *A reviravolta* abre campos de pesquisa inauditos para a filosofia, que não se esgotam no interesse historiográfico e imanente sobre o pensamento de Husserl. Como foi reconhecido já por sua primeira recepção<sup>2</sup>, a obra husserliana é atravessada por uma tensão constitutiva entre os textos canônicos, como *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* e *Meditações cartesianas*, os quais apresentam o programa fenomenológico do idealismo transcendental, e o amplo trabalho de análise detalhada, levado a cabo especialmente nos manuscritos de pesquisa, que rompem com a visão ortodoxa da fenomenologia e estabelecem novos horizontes para a filosofia fenomenológica. Mais recentemente, essa tensão entre a obra publicada e os manuscritos de pesquisa foi reconhecida e positivamente assumida como o lugar por excelência para a renovação da filosofia fenomenológica. Assim, Welton (2000, p. 393-404) identificou uma série de elementos convergentes na leitura da fenomenologia feita pela filosofia analítica e pela desconstrução, reunindo-as sob o título de uma “leitura padrão” (*standard*) de Husserl, na qual a fenomenologia aparece como uma nova forma de cartesianismo. É característico dessas leituras a desconsideração das consequências sistemáticas do método de Husserl, especialmente a partir dos anos de 1920, com a formulação da fenomenologia genética. Segundo Welton, essa convergência – baseada no desconhecimento de grande parte dos manuscritos de pesquisa – justifica, em contrapartida, a introdução de *outro* Husserl, muito mais próximo da fenomenologia hermenêutica de Heidegger, desvinculado das restrições

---

<sup>2</sup> É esse o juízo feito por Ludwig Landgrebe (1981, p. 198), assistente de Husserl e responsável pela organização da obra *Experiência e juízo*, em uma carta de 1952 dirigida a Jean Wahl. Uma constatação similar também é encontrada em Eugen Fink (1976, p. 207-208), quando este afirma que a fenomenologia husserliana é uma “filosofia de trabalho”, na qual ocorre a transformação de “teses” em motivos de pesquisa: enquanto os textos publicados ofereceriam uma “introdução” da consciência natural à investigação fenomenológica, os manuscritos de pesquisa levariam a cabo em detalhe as análises preparatórias dos textos publicados.

egológicas do cartesianismo e aberto para as amplas consequências oriundas da noção fenomenológica de horizonte.<sup>3</sup>

Se a relevância filosófica de *A reviravolta* já é clara em virtude de sua ampla recepção por várias figuras centrais vinculadas à tradição fenomenológica<sup>4</sup>, sua importância é ao mesmo tempo renovada à luz de sua análise com vistas à compreensão de um *outro* Husserl. Nesses termos, a publicação nas últimas décadas dos manuscritos inéditos de Husserl sobre intersubjetividade e mundo da vida permite tanto uma reavaliação da fenomenologia de Husserl para além das restrições ortodoxas atribuídas por sua leitura convencional como uma abertura temática para o diálogo produtivo da fenomenologia com disciplinas como a antropologia e a filosofia da ciência. Nosso objetivo neste ensaio é justamente seguir o fio desses campos inauditos, indicando em que medida o potencial inesgotável da fenomenologia encontra um farto material para a sua renovação a partir desse manuscrito.

Três aspectos conferem uma importância ímpar a esse manuscrito e servirão de base para a divisão das seções deste trabalho. Em primeiro lugar, *A reviravolta* apresenta uma crítica contundente ao naturalismo; certamente não porque questiona os resultados da ciência, arrogando à fenomenologia o papel de suplementar o conteúdo oferecido pelas ciências naturais, mas na medida em que evidencia as operações de sentido que subjazem à possibilidade de uma natureza material. Com isso, a fenomenologia *limita* a legitimidade das ciências naturais de oferecer uma verdade absoluta sobre o mundo, colocando em questão, assim, a tendência à homogeneização ontológica que acompanha a posição naturalista.

Em segundo, o manuscrito de Husserl busca mostrar, por meio de uma investigação sobre o espaço, o movimento e o repouso que essas unidades de sentido, se retroativamente questionadas, supõem não apenas um corpo vivo (*Leib*) ao qual se refere o fenômeno dos corpos físicos em movimento, mas também um solo (*Boden*) em que cada corpo vivo necessariamente se situa. A busca pela determinação desse solo em

---

<sup>3</sup> As leituras de Steinbock (2003) e Zahavi (1996) também seguem nessa mesma direção. Enquanto Zahavi mostrou a profunda transformação da fenomenologia proporcionada pela tematização da intersubjetividade, Steinbock esclareceu como o vínculo interno entre método estático, genético e generativo permite uma compreensão mais ampla da fenomenologia de Husserl.

<sup>4</sup> Essa influência é observada principalmente em Maurice Merleau-Ponty, Jacques Derrida e, mais recentemente, Dominique Pradelle. Sobre o tema, ver os comentários de Maurice Merleau-Ponty (1998, p. 82-92) e Jacques Derrida (2010, p. 69-83) ao manuscrito *A origem da geometria*, que são acompanhados de uma interpretação de *A reviravolta*.

termos transcendentais é o que leva Husserl ao conceito de Terra (*Erde*) e à descoberta do solo terrestre como um elemento constitutivo da espacialidade em geral, conduzindo-o à “reviravolta da doutrina copernicana” e à polêmica afirmação de que a Terra não se move, uma vez que ela é a condição de possibilidade para todo movimento e repouso. Essa descoberta é essencial para a configuração derradeira da fenomenologia transcendental, na medida em que a Terra é um fenômeno pretérito à subjetividade transcendental e que a constitui. No interior da fenomenologia genética formulada por Husserl, a Terra constitui um horizonte passivo de pré-dação (*Vorgegebenheit*) em que já sempre nos situamos, sendo a ligação entre a subjetividade e o solo terrestre não um mero fato contingente, mas sim uma lei de essência.

Por fim, o terceiro aspecto fundamental do manuscrito – em que ele anuncia de forma mais contundente sua vocação contemporânea – reside na relação entre natureza e história, que é aqui apresentada para além da “grande partilha” que determinou o subterrâneo do discurso filosófico da Modernidade. Como Husserl busca evidenciar na parte final do manuscrito, a Terra não é o “outro” da humanidade histórica, mas sim o ponto de partida e a ancoragem última da historicidade intersubjetiva que constitui cada mundo da vida específico. A imagem da arca originária, que a todos abarca e carrega, nada mais é do que a expressão metafórica da descoberta da Terra como nosso solo comum, que não se reduz a uma produção humana, a uma reserva de recursos ou a um mero fato contingencial em face da necessidade lógica de uma subjetividade desterrada. Será possível pensar, a partir disso, uma *geologia transcendental*, tal como no projeto concebido por Merleau-Ponty (2016, p. 307) em seus últimos escritos e jamais levado a cabo, na qual a Terra corresponde à instituição originária de tempo e espaço, não sendo alheia nem ao território de uma comunidade, nem à história que o caracteriza – um pertencimento válido também para o território que distingue o pensamento ocidental, para as idealidades que o constituem, a despeito de sua pretensão de erguer-se à condição de uma universalidade supraterritorial. Se os esforços da antropologia nas últimas décadas voltaram-se para a prova definitiva de que a pretensão de universalidade da ontologia ocidental nada mais é do que uma “cosmologia particular no interior de um sistema mais geral de cosmologias” (DESCOLA, 2005, p. 165), e de que, portanto, da *ousia* ao espírito temos apenas a elaboração histórica de uma forma de pensamento que se demarca frente a outros modos de produção do sentido, o manuscrito

de Husserl introduz as bases para uma possível e esperada reconciliação entre fenomenologia e antropologia, entre filosofia e ciências humanas, entre o esclarecimento do sentido e das idealidades em sua gênese e a variação cosmológica dos coletivos em sua produção de sentido. Como observado por Zahavi (cf. 1996, p. 71), a tematização da intersubjetividade na fenomenologia tardia de Husserl, particularmente por meio da nova determinação da relação entre subjetividade, intersubjetividade e mundo, leva a uma ampliação do âmbito do objeto transcendental, tornando possível a investigação de uma série de disciplinas, como a psicopatologia, a sociologia, a antropologia e a etnologia, que em um modelo clássico (kantiano) de filosofia transcendental não possuíam relevância transcendental. Embora a investigação detalhada dessa relação com a antropologia contemporânea e de suas consequências para a fenomenologia extrapole os limites deste trabalho, buscaremos fornecer na última seção, a partir da análise d'*A reviravolta* e dos manuscritos sobre o mundo da vida e a intersubjetividade, os elementos preparatórios para determinar em que medida a divisão entre natureza e cultura é superada na fenomenologia, elaborando ao final o programa de uma *arqueologia do sentido*.

## 2. A bifurcação da experiência e a origem fenomenológica

O ponto de partida de Husserl em *A reviravolta* é a constatação de uma *bifurcação da experiência*<sup>5</sup>, uma bifurcação que se apresenta na distinção entre dois conceitos de mundo (HUSSERL, 1940, p. 307-308). Há, por um lado, o “mundo na abertura do mundo circundante”, isto é, o mundo da vida em que *já sempre* nos situamos, o mundo intuitivo mais imediato em que transcorre nossa vida pré-científica – um mundo, portanto, que é referente a nós, “subjetivo-relativo”, nos termos de *A crise* (HUSSERL, 1976a, p. 129). O outro lado dessa bifurcação é o “mundo na infinitude

---

<sup>5</sup> Utilizamos a expressão “bifurcação da experiência” em um sentido similar ao empregado por Whitehead que, em seu *O conceito de natureza*, faz uso dessa expressão para criticar as “teorias da bifurcação da natureza”. Essas teorias, amplamente disseminadas na ciência e na filosofia, caracterizam-se por bifurcar a natureza em duas divisões, a saber, entre “a natureza apreendida na tomada de consciência (*awareness*) e a natureza que é causa da tomada de consciência” (WHITEHEAD, 2015, p. 21). A partir dessas divisões, a teoria da bifurcação consiste em apresentar a ciência da natureza como a “causa do fato do conhecimento”. Ou seja, ela é uma tentativa de “exibir a natureza que aparece enquanto um efluente da mente por causa da natureza causal” (WHITEHEAD, 2015, p. 22). A importação do conceito de bifurcação e a aproximação com Whitehead são justificadas, pois, ainda que em uma tradição diferente, Husserl lida aqui com uma mesma questão, a qual é descrita em um dos anexos de *A crise* como o problema de uma *dupla* natureza (HUSSERL, 1976a, p. 461).

posta pelo pensamento”: o mundo copernicano dos horizontes infinitos, conforme à instituição de sentido e a idealização características das ciências naturais, o mundo objetivo e “verdadeiro” que se confunde com um *certo* sentido de natureza. Se essa bifurcação é assumida por Husserl como ponto de partida, ela não é simplesmente posicionada como uma dualidade válida em si mesma. Antes, a *distinção* entre dois mundos e entre esses dois regimes de verdade e experiência é fonte de perplexidade, e por meio dela apresenta-se um paradoxo que torna enigmático o modo de ser do mundo objetivamente “verdadeiro” e do mundo da vida (HUSSERL, 1976a, p. 134). Na resolução desse paradoxo baseia-se a necessidade da investigação sobre a “origem fenomenológica da espacialidade da natureza” que, como Husserl indica logo no início do manuscrito, consiste em uma “doutrina fenomenológica da origem da espacialidade, da corporeidade e da natureza no sentido das ciências naturais” (HUSSERL, 1940, p. 307). A referência à origem fenomenológica significa que esse paradoxo será resolvido na medida em que Husserl mostra *como* o mundo das ciências naturais tem sua *gênese* no mundo intuitivo, ou seja, como o estrato de sentido da experiência do mundo da vida é necessariamente pressuposto pela idealização que caracteriza a natureza das ciências objetivas.

Se a Terra assume o centro dessa investigação sobre a espacialidade, é porque por meio dela o problema da bifurcação da experiência torna-se particularmente claro. A dissociação e a alienação das ciências em face da vida concreta subjetiva – que Husserl reconheceu como sua crise moderna – reflete-se na posição ambivalente a respeito da Terra, que demarca o ponto de partida da investigação. Para nós, copernicanos, humanos da Modernidade:

A Terra “não é toda natureza”, ela é um dos astros no infinito espaço sideral. A Terra é um corpo esférico, que certamente não é passível de ser percebido de uma só vez e por um único indivíduo em seu todo, mas sim em uma síntese primordial como unidade de experiências individuais ligadas umas às outras. Contudo, [ela é] um corpo! Por mais que para nós ela seja o solo da experiência de todos os corpos na gênese da experiência de nossa representação de mundo. A princípio, não se tem a experiência desse “solo” como um corpo, ele se torna um corpo-solo (*Boden-Körper*) em um nível superior da constituição do mundo a partir da experiência, e isso suprime sua forma-solo originária (HUSSERL, 1940, p. 308).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Todas as traduções citadas neste texto são de minha responsabilidade.

A ambivalência da Terra se apresenta em sua dupla função. Parece ser uma trivialidade constatar nossa posição inicial como copernicanos, para os quais a Terra não é certamente o centro do universo, e sim um astro entre outros astros, que não ocupa uma posição central no universo. Nos termos da visão de mundo copernicana, a Terra é um corpo que *ocupa* uma posição no espaço infinito, posição esta que não é determinante para a própria noção de espaço, mas que apenas corresponde a uma localização específica em um sistema espacial. Em termos kantianos, diríamos que a Terra é um objeto da experiência, posicionado como tal no sistema infinito de posições espaciais, mas não um elemento das condições de possibilidade da experiência, constitutivo da “forma pura do espaço”. Nossa experiência da espacialidade é indiferente à espacialidade da Terra, ou seja, ela não é “toda a natureza”, mas apenas mais um corpo entre infinitos outros corpos que se localizam em um espaço não referente a nenhum deles. Entretanto, enquanto me atendo ao que *imediatamente* vejo, a Terra jamais aparece como *este* astro localizável em um sistema de coordenadas: ela não é um corpo, mas aparece à luz do território e do horizonte em que me situo. *Vejo*, na verdade, a paisagem e o segmento do horizonte nos limites em que me encontro, limites que podem ser estendidos conforme amplo meu campo de experiência, na medida em que sigo de uma cidade a outra, de um país a outro, e até mesmo enquanto amplo sinteticamente, através da mediação oriunda dos relatos de outros, meu próprio campo de experiência, assumindo uma representação mais ampla até chegar à Terra como tal. A Terra é, assim, *nosso espaço comum*. Em outros termos, tenho, a princípio, a experiência da Terra como horizonte e solo em que me situo, mas jamais sua experiência na representação que lhe é atribuída pelo copernicanismo, isto é, a de um corpo passível de movimento e repouso. A bifurcação da experiência reside aqui no fato de que a Terra é para nós, ao mesmo tempo, *corpo* e *solo*. Em termos fenomenológicos, esse duplo caráter da Terra não é o resultado da mera equivocidade do termo, e sim o indício de um pluralismo do sentido: a Terra *como* corpo e a Terra *como* solo.<sup>7</sup> A

---

<sup>7</sup> A pressuposição de uma ontologia naturalista, longe de resolver esse problema, apenas oculta dogmaticamente o pluralismo do sentido. Essa posição, defendida por Casati (cf. 1999, p. 372), busca reduzir a dupla função da Terra a um lapso da fenomenologia, que chamaria com um mesmo nome coisas diferentes (homonímia). Essa posição somente se justificaria se não houvesse qualquer tipo de relação genética entre a Terra como solo e a Terra como corpo. No entanto, o que está em questão para Husserl é esclarecer a gênese e a modificação de apercepções de mundo, isto é, como é possível que, a partir de nosso mundo mais imediato, intuitivo, emergja uma apercepção do mundo em que a espacialidade é abstraída com vistas à homogeneização da diferença de sentido em um sentido único, isto é, um universo

investigação desse pluralismo forma o horizonte de questionamento de *A reviravolta*, que conduz, por sua vez, à pergunta sobre em que medida a espacialidade terrestre constitui para “nós” um solo “comum”.

Da perspectiva do cientista natural, do astrônomo e até mesmo do indivíduo bem informado, essa ambivalência certamente surge como uma excentricidade e, como o próprio Husserl admite, seria ridículo considerar que a Terra seja o centro do mundo “apenas porque por acidente nós vivemos nela” (HUSSERL, 1940, p. 321). Entretanto, entender o sentido dessa bifurcação e sua relevância filosófica exige uma visão prévia sobre a investigação da *origem* empreendida pela fenomenologia e, mais precisamente, sobre que tipo de relação a fenomenologia estabelece com as ciências naturais e com sua visão de mundo ao perguntar sobre a espacialidade da natureza.

Husserl não pretende em *A reviravolta* refutar o copernicanismo, e sim *reduzi-lo*. Isso significa que *A reviravolta* não opõe a polêmica tese de que a Terra não se move à visão copernicana da Terra como um corpo em movimento, e sim que se trata de investigar as camadas de sentido ocultas e esquecidas que permitem a emergência da visão da Terra como um corpo. A isso corresponde uma investigação do próprio sentido de natureza nas ciências, na medida em que Husserl se pergunta como a visão de mundo copernicana e suas noções de espaço, movimento e repouso possuem sua *gênese* no mundo intuitivo em que já sempre nos situamos. Para isso, a análise sobre a espacialidade da natureza tem como primeiro passo implícito a *epoché* das ciências objetivas, isto é, a suspensão da validade de seus conhecimentos. Como se sabe, o sentido dessa suspensão não é a mera abstração das ciências, sua eliminação do conjunto de atividades exercidas pela humanidade histórica, e sim a suspensão de sua *validade*, de sua posição a respeito da verdade ou da falsidade e, assim, “de sua ideia condutora de um conhecimento objetivo do mundo” (HUSSERL, 1976a, p. 138). A suspensão operada pela *epoché* é, portanto, uma *abstenção* a respeito da validade dessa ideia de conhecimento; ela possui o sentido meramente negativo de não se assumir esse conhecimento objetivo como válido por si mesmo, sem que, contudo, isso implique a refutação de sua validade. Realizada a *epoché*, as ciências permanecem sendo o que

---

infinito de corpos em movimento, no qual a Terra é mais um corpo entre outros. O problema de Husserl não é o mero significado dos termos, mas a relação genética entre distintas experiências de mundo.

eram antes: “fatos na conexão de unidade do mundo da vida pré-dado” (HUSSERL, 1976a, p. 139).<sup>8</sup>

Por que essa abstenção da validade das ciências objetivas é um primeiro momento necessário, implícito na investigação de *A reviravolta*? Em primeiro lugar, a abstenção da validade tem o sentido da suspensão de uma determinação prévia dos fenômenos por um sentido de ser específico, que, considerado hegemônico, torna-se um fator de encobrimento da pluralidade do sentido. Nesses termos, a *epoché* age como uma via negativa de liberação frente aos preconceitos vigentes e aos compromissos ontológicos implícitos na experiência de objetos. Ecoa aqui a crítica ao naturalismo empirista feita por Husserl já em *Ideias I*. O naturalismo, ele afirma, caracteriza-se por seu radicalismo prático-cognitivo, isto é, por operar contra todos os “ídolos” e contra os poderes da tradição e da superstição, erguendo a pretensão de se deixar guiar apenas pelo conhecimento fundado na experiência imediata. A ciência lida somente com aquilo que é efetivamente real, passível de experimentação, e tudo o que transpõe o limite imposto pela realidade efetiva nada mais é do que imaginação. Contudo, o erro de princípio do naturalista é justamente o encurtamento injustificado imposto ao conceito de experiência, que leva à restrição, com base em um preconceito, do campo da experiência possível: “Mas não é ponto pacífico que *coisas* sejam *coisas naturais*, que efetividade no sentido habitual seja efetividade em geral, e que aquele ato doador originário que denominamos *experiência* se refira somente à efetividade natural” (HUSSERL, 1976b, p. 42). É parte essencial da pretensão de cientificidade da fenomenologia que esta opere apenas com base no princípio de evidência, apresentado por Husserl em sua formulação canônica no §24 de *Ideias I*, mas isso não significa a imposição de uma limitação prévia ao sentido de coisa e de realidade efetiva como coisa e efetividade *naturais*. Antes, é justamente a pretensão de se deixar orientar unicamente pelas “coisas mesmas” que leva à crítica do naturalismo e a uma consequente expansão do conceito de experiência possível.

---

<sup>8</sup> A meu ver, a compreensão da *epoché* das ciências naturais é o passo implícito em *A reviravolta* que impede um possível conflito entre duas visões a respeito da Terra. Enquanto esse ponto foi apreendido por Derrida (2010, p. 79-81) em seu comentário ao manuscrito *A origem da geometria*, ele passa despercebido por grande parte da literatura, gerando o equívoco de assumir “pontos de vista” concorrentes e até mesmo contraditórios. Essa parece ser, por exemplo, a conclusão de Himanka (2005, p. 643) ao afirmar que Husserl opera com dois conceitos de Terra, sendo um empírico e outro, transcendental. A divisão em “pontos de vista” ignora justamente o estudo acerca da constituição da visão de mundo copernicana em sua relação genética com o mundo da vida, que é a pretensão central de Husserl com o seu manuscrito sobre a “origem fenomenológica” da natureza.

Isso nos leva à segunda razão pela qual a *epoché* das ciências objetivas é central para a investigação de *A reviravolta*. A abstenção da validade da ciência objetiva previne que o mundo da vida seja “ultrapassado” (HUSSERL, 1976a, p. 142), assegurando a legitimidade de sua experiência para a constituição de sentido. Se o ponto de partida de Husserl é o diagnóstico da bifurcação da experiência entre o mundo objetivo das ciências e o mundo da vida subjetivo-relativo, a legitimidade desse mundo intuitivo somente é recobrada enquanto a objetividade científica do mundo é suspensa. É característico dessa ideia de conhecimento objetivo do mundo o que Husserl chama de substrução de um mundo existente “em si”, ao qual corresponde uma verdade “em si”. A ideia de conhecimento objetivo do mundo tem em vista precisamente uma verdade do objeto incondicionalmente válida para todos os sujeitos, isto é, uma verdade independente de sua situação. A figura espacial, o movimento, as qualidades sensíveis das coisas, nada disso é relativo aos sujeitos; ao contrário, o conhecimento de tais propriedades e determinações é alcançado por meio de um *método* que busca justamente eliminar tal relatividade. Entretanto, se essa eliminação parece a princípio garantir justamente o critério de rigor científico, a *práxis* das ciências e seus resultados ocultam por meio disso sua fundação no mundo da vida como seu solo necessário. Por um lado, isso tem como consequência um obstáculo à própria fundamentação das ciências, na medida em que sua autonomização do mundo da vida obstrui o esclarecimento de seu fundamento último de sentido. Por outro, a ultrapassagem promovida pelas ciências objetivas leva ao esquecimento do mundo como “problema filosófico universal” (HUSSERL 1976a, p. 135). Assim, a *epoché* das ciências é condição necessária para a própria investigação sobre a origem da natureza no sentido da ciência natural.

Em *A crise*, o tema da fundamentação das ciências no mundo da vida é apresentado sob a forma de uma referência retrospectiva, referência esta que é caracterizada como uma “fundação de validade” (HUSSERL 1976a, p. 143). Apesar da variedade de teorias e concepções científicas, da disputa sobre métodos e do avanço científico, as ciências objetivas recorrem implicitamente às estruturas do mundo da vida, à dimensão intuitiva de suas evidências, que, mesmo sendo relegadas à condição de obviedades, fornecem o solo necessário sem o qual nenhuma ciência seria possível. Assim, uma primeira consequência da tematização da fundamentação de validade das ciências pela fenomenologia é a própria fundamentação *mundana* das ciências, seu

enraizamento como uma atividade humana entre outras em meio ao mundo da vida. Tomando uma formulação precisa de Geniusas (2012, p. 222), a fenomenologia leva ao reconhecimento de que as ciências não são apenas ciências *sobre* o mundo, mas também ciências *do* mundo. A bifurcação da experiência, antes introduzida como o paradoxo entre distintos conceitos de mundo, passa a se apresentar como uma modificação de sentido *do* mundo da vida, por meio da qual ocorre por idealização a gênese do objeto científico.

É justamente em razão dessa referência retrospectiva e necessária ao mundo da vida que Husserl designa a ciência copernicana em *A reviravolta* não somente como uma “visão de mundo” – em uma tradução mais precisa, uma “intuição de mundo” (*Weltanschauung*) (HUSSERL, 1940, p. 309) –, mas também como uma representação (HUSSERL, 1940, p. 311) e uma apercepção de mundo (HUSSERL, 1940, p. 310). Essas denominações, que poderiam levar o cético à acusação apressada de relativismo, precisam ser compreendidas à luz da investigação genética do sentido empreendida pela fenomenologia; elas não equivalem a uma espécie de teoria das visões de mundo, que simplesmente equipararia a ciência a outras configurações históricas de mundo possíveis, mas buscam um esclarecimento da ciência objetiva à luz dos estratos de sentido que determinam a aparição de fenômenos. Por um lado, pertence ao vocabulário da representação, da intuição e da apercepção de mundo um elemento genético. Certamente há uma formação da apercepção de mundo, por meio da qual emerge *certa* intuição dos corpos, do tempo, do espaço e da causalidade – conceitos fundamentais que demarcam a própria constituição da natureza no sentido das ciências objetivas, isto é, do que poderíamos chamar de “ideia de natureza”. Por outro, a apercepção não designa simplesmente uma formação de mundo arbitrária, mas ergue uma pretensão de conhecimento, uma vez que, como Husserl afirma, ela é uma “consciência de validade, com o sentido de ser do mundo com todos os níveis de constituição” (HUSSERL, 1940, p. 311). Em que medida o conceito de apercepção permite escapar à acusação cética de relativismo e, ao mesmo tempo, incorporar as ciências objetivas no quadro mais amplo do mundo da vida?

Em termos gerais, a apercepção designa um horizonte de potencialidades que codetermina a experiência de algo *como* algo. Ela reflete o fato de que, embora nossa experiência de objetos se dê a cada vez na apresentação direta e efetiva desses objetos à

nossa percepção, esse mesmo presente em que um objeto se mostra perceptivamente é constantemente determinado por um contexto de implicações cointencionadas e copercebidas, que prefiguram e regulam o próprio curso da experiência. É justamente essa prefiguração o que permite a identificação de objetos em geral, de acordo com sua constituição como objeto de um *tipo* determinado. Será preciso, então, dizer que a regulação aperceptiva da experiência implica que mesmo a coisa deste mundo que nos é desconhecida já nos é *em certo sentido* conhecida, isto é, reconhecida à luz de seu tipo (HUSSERL, 1973a, p. 141). Por exemplo, andando por um jardim, vejo uma coisa e, ao dirigir minha atenção a ela, identifico-a *como* uma flor. Sua indeterminação como mera flor é reduzida, na medida em que, aproximando-me, vejo que se trata de uma rosa e, mais precisamente, de uma rosa-chá. Embora essa rosa particular – *este* indivíduo – jamais tenha sido vista por mim, ela se apresenta à minha percepção como indivíduo de um tipo específico, isto é, como rosa-chá. E mesmo que eu me depare com uma flor jamais vista, esse desconhecimento não é absoluto, mas desconhecimento à base de um conhecimento prévio, uma vez que afirmo ser uma flor, ainda que de uma espécie desconhecida. Ora, a possibilidade dessa identificação de algo como algo não se exaure na apresentação perceptiva; antes, ela evidencia que a presença da coisa como rosa se dá à luz de um horizonte implicado, um horizonte que *excede* a presença perceptiva ao mesmo tempo em que *determina* a própria apresentação para que esta coisa se mostre e seja identificada como rosa. Identifico a coisa como uma coisa porque em meu fluxo perceptivo associo passivamente esse indivíduo a outros indivíduos vistos anteriormente por mim, na medida em que se dá em minha experiência a transferência analógica do sentido da experiência passada à experiência presente – como Husserl dirá, eu experimento os objetos “de antemão” à luz de um sentido de ser transferido (HUSSERL, 2008, p. 432). É assim que desse fluxo da experiência forma-se sinteticamente a unidade de um *tipo* permanente, permitindo a identificação *como* algo em sua determinação. A apercepção é justamente esse universo de potencialidades que *acompanha* a percepção em sua efetividade, o que justifica etimologicamente o termo como um *ad-percipere*. Isso significa que a identificação tipológica de algo como algo não é a consequência de uma metafísica da ideia, da participação inexplicável do inteligível no sensível, mas sim do horizonte aperceptivo que constitui a temporalidade da experiência, que regula a pré-dação (*Vorgegebenheit*) a partir da qual ocorre toda

doação (*Gegebenheit*) de objetos à experiência. Como Husserl escreve em um manuscrito da década de 1920, a doação atual de um objeto intencional tem “a forma da efetivação de uma possibilidade ou de uma série de possibilidades” (HUSSERL, 2008, p. 12), de tal modo que toda aparição de um objeto já sempre ocorre a partir desse universo da potencialidade, à luz do qual transcorre a experiência atual de objetos. Por sua vez, esse universo de possibilidades implicadas que coconstitui a fenomenalidade não diz respeito apenas à identificação de algo à luz do tipo, mas também a eventos passados e a processos causais em que as coisas se encontram entrelaçadas (HUSSERL, 2008, p. 411). Ela corresponde à forma de uma *típica* (*Typik*) *concreta* que estrutura uma região específica de objetos (HUSSERL, 2008, p. 453).

Recorremos a esse esclarecimento da apercepção em virtude de sua importância para a investigação sobre a origem fenomenológica da espacialidade da natureza. O ponto central na clarificação do universo potencial da apercepção reside em que a identificação da coisa segundo um tipo específico (assim como a relação entre coisas em processos causais) somente é possível com base na correlação entre a coisa e o campo da experiência em seu fluxo temporal. É somente porque já sempre nos orientamos na pré-dação de um horizonte aperceptivo, no qual a experiência presente é passivamente determinada pela transferência analógica de experiências passadas, que a identificação à luz do tipo é possível. Em contrapartida, isso significa que a fenomenologia descerra uma típica determinante da experiência, que se constitui necessariamente por referência às operações (*Leistungen*) da subjetividade; em correlação essencial com toda apercepção de objetos em seus diferentes níveis de constituição encontra-se um eu como sujeito de um “eu-posso” (HUSSERL, 2008, p. 422). Ao designar a *Weltanschauung* copernicana como uma *apercepção* de mundo, Husserl tem em vista que a ciência objetiva se constitui como um universo de possibilidades prefiguradas, uma configuração específica do campo da experiência e, correlativamente, dos objetos que aparecem a esse campo. Esse é o passo decisivo do argumento de Husserl: a *epoché* das ciências objetivas conduz à determinação da ciência copernicana não como o espelho da natureza “em si”, e sim como uma forma do mundo prefigurada segundo um horizonte de potencialidades. Husserl escreve em *A reviravolta*:

O mundo se constitui progressivamente e é, finalmente – no que concerne à natureza como um componente seu, suscetível de ser abstraído –, constituído em uma horizontalidade, no interior da qual o ente é constituído como efetivo em possibilidades de ser sempre prefiguradas; a forma do mundo é prefigurada, posteriormente trazida pela ontologia a conceitos e juízos e “pensada” com tais conceitos e juízos; no interior dessa mesma forma do mundo, movem-se todas as prefigurações indutivas e relativamente determinadas, tudo o que, em cada caso, é determinado conforme à expectativa e que, no curso da experiência efetiva, da experiência própria e comunicativa, mostra-se agora como realidade efetiva para ser confirmado ou infirmado (HUSSERL, 1940, p. 310).

A designação das ciências objetivas como uma apercepção do mundo escapa à acusação cética, uma vez que o horizonte aperceptivo que regula o campo da experiência de tais ciências é uma consciência de *validade*. Isso significa, para Husserl, que elas erguem uma pretensão de verdade e conhecimento, realizada por meio da determinação predicativa de seus objetos. Elas fornecem uma teoria para a natureza, teoria de seu ser teoricamente verdadeiro, segundo a ideia de validade universal e incondicionada (HUSSERL, 1976a, p. 461). As ciências objetivas se organizam, portanto, segundo uma *forma* do mundo característica dessa apercepção, uma configuração determinada do mundo, que, na medida em que é trazida à expressão de conceitos e juízos, constitui uma *lógica do mundo*. Portanto, a investigação genética de Husserl sobre a ciência copernicana não equivale à chancela do historicismo, que reduziria as ciências à construção empírica e social de uma época histórica determinada. Por outro lado, o ponto central, explorado a partir da redução da ciência copernicana em *A reviravolta*, é precisamente que essa lógica do mundo não exaure o que o mundo é. Podemos falar em *uma* verdade das ciências objetivas, mas não que estas expressem *a* verdade como tal. Se a fenomenologia escapa à Cila do historicismo, ela também se orienta para além da Caríbdis do naturalismo.

Neste ponto, é preciso esclarecer um outro aspecto do paradoxo da bifurcação da experiência, que toca especificamente a tensa relação da fenomenologia com o naturalismo das ciências objetivas. Se as ciências têm como objeto a determinação teórica de um domínio específico, isto é, a *natureza material*, elas se constituem ao mesmo tempo como uma apercepção de *mundo*, erguendo uma pretensão *exclusiva* de verdade e conhecimento. Essa apercepção e sua pretensão respectiva implicam uma transformação e – em sua versão extrema enquanto naturalismo – uma substituição do mundo subjetivo-relativo em que se desempenha nossa vida pré-científica. Essa

substituição transformadora, chamada por Husserl de *idealização*<sup>9</sup>, busca designar as condições de gênese da objetividade exata das ciências naturais. Se essa objetividade encontra-se submetida a determinadas condições genéticas, isso significa que a objetividade científica não é o espelho do mundo em si mesmo, e sim o resultado de uma determinada operação efetuada sobre o mundo intuitivo em que já sempre nos situamos. A idealização é a operação que conduz “ao espaço exato da geometria, ao tempo exato da física, à lei de causalidade exata, e que faz com que o mundo da nossa experiência seja visto como sendo em si determinado assim” (HUSSERL, 1999, p. 41).

O reconhecimento da gênese do objeto científico por uma operação idealizadora tem três consequências centrais, que devemos sublinhar aqui para esclarecer os termos husserlianos da “origem fenomenológica” em *A reviravolta*:

1. A primeira das consequências reside na diferença feita a respeito da objetualidade do objeto. Esta, como Husserl insiste em *Experiência e juízo*, não é a única determinação do objeto *por excelência*, pois “quando falamos nos *objetos da ciência*, ciência que, enquanto tal, busca verdades válidas para qualquer um, estes *não* são, então, os *objetos da experiência*” (HUSSERL, 1999, p. 41). Há, sem dúvida, uma ontologia oriunda da constituição dos objetos nas ciências naturais, mas ela não coincide com a ontologia *em geral*. Apesar da tendência à homogeneização ontológica promovida pelo naturalismo, é preciso reconhecer, então, que os corpos que vemos e com que lidamos na experiência cotidiana, no horizonte aberto e intersubjetivo do mundo da vida, são corpos efetivos, embora não sejam corpos no sentido da física (HUSSERL, 1976a, p. 142). Ocorre, portanto, uma reabilitação do campo perceptivo em que a princípio nos situamos. O mundo da vida é certamente subjetivo-relativo, mas isso não significa afirmar o seu *relativismo*. Antes, verifica-se um *estilo*, uma típica necessária dessa experiência, que, na correlação com seus objetos, dá margem à formulação de uma *ontologia do mundo da vida*, tal como anunciado por Husserl no §51 de *A crise* (HUSSERL, 1976a, p. 176-177). Essa ontologia não somente é distinta da ontologia do mundo homogeneizado das ciências naturais, mas, além disso, encontra-se sempre *pressuposta* em toda operação de idealização enquanto uma ontologia fundamental: “Todas as ontologias são precedidas pela ontologia

---

<sup>9</sup> Sobre a idealização, cf. o anexo II de *A crise* (HUSSERL, 1976a, p. 357-364).

verdadeiramente fundamental, a ontologia do (ainda não idealizado) mundo da vida” (HUSSERL, 1993, p. 151).

2. A segunda consequência, diretamente vinculada à primeira, é que a constituição do objeto das ciências naturais é reconduzida a uma operação (*Leistung*). A contraparte da natureza considerada como uma objetividade exata e em si, a ser investigada em suas leis pelas ciências objetivas, é o *esquecimento* da constituição dessa mesma natureza pelas operações de sentido que permitem que ela apareça enquanto tal. O contramovimento frente a tal esquecimento, organizado ao mesmo tempo na forma da recondução da operação idealizadora à experiência intuitiva do mundo da vida, é justamente a tarefa assumida pela fenomenologia. Na medida em que a natureza como região e a ciência como apercepção do mundo são determinadas à luz de sua operação constituinte, o nexos genético entre o mundo da vida intuitivo e sua modificação nas ciências naturais pode tornar-se tema de investigação. É nesse sentido que devemos entender a denominação de *A reviravolta* como uma investigação sobre a *origem* fenomenológica da natureza. A fenomenologia da origem, para Husserl, envolve o esclarecimento da modificação promovida pela idealização na constituição de seu objeto. Os objetos da ciência natural somente são possíveis por meio da modificação do “material” da experiência direta e intuitiva do mundo da vida pela idealização, que gera a objetividade idealizada como seu correlato, transformando o todo da natureza em um sistema de relações mensuráveis. Se em *A crise* a geometria serve como caso exemplar da idealização por meio da matematização do todo da natureza em Galileu, esse movimento é descrito em *A reviravolta* à luz da compreensão absoluta de movimento e repouso, a partir do qual a ciência copernicana passa a considerar a Terra exclusivamente em sua validade constitutiva como um corpo entre corpos. Contudo, a questão central é que justamente essa compreensão da Terra como corpo salta sobre nossa experiência mais imediata da Terra como o solo, experiência que organiza nossa orientação espacial no mundo da vida e que possibilita geneticamente o movimento e o repouso, como veremos a seguir. Por essa razão, Staiti afirmou corretamente não haver aqui uma “competição” entre o mundo da nossa experiência direta e o mundo da ciência, uma vez que este depende daquele, não só porque as regularidades da experiência são pressupostas pelas idealizações da ciência, mas também pelo fato de que a ciência, considerada como uma operação humana, emerge como uma meta

desejável *no interior* do mundo da vida, e não *contra* ele (STAITI, 2018, p. 168). Assim, não há de fato duas naturezas ou uma real bifurcação da experiência, tal como assumido no ponto de partida de *A reviravolta*; a bifurcação e o paradoxo do mundo, que parecem determinar nossa condição moderna, são, na verdade, o reflexo do esquecimento das operações constituintes pressupostas na apercepção de mundo das ciências naturais. Essa dissolução genética do paradoxo não significa um questionamento dos resultados das ciências naturais, como se a fenomenologia assumisse a posição destas, e sim uma crítica do naturalismo como posição filosófica a respeito do ser do mundo, que promove a substrução de uma compreensão do sentido de ser da natureza, tornando invisíveis as operações constituintes sobre as quais ela se assenta. O esquecimento da Terra é o efeito dessa substrução; sua descoberta, por sua vez, implica o contramovimento, a reflexão retrospectiva (*Rückbesinnung*) com vistas aos estratos de sentido pressupostos nessa concepção de natureza.

3. Uma terceira consequência é implicitamente enunciada por Husserl na identificação feita no início de *A reviravolta* de “nós” como “copernicanos, humanos da Modernidade”. A identificação desse coletivo não tem em vista apenas o cientista natural que se orienta na visão idealizada do mundo, e sim “nós” como habitantes de um mundo da vida histórico, constituído em seus estratos de sentido pelas operações adquiridas da ciência. Se essa é ciência *do* mundo, no sentido de ser uma operação realizada no interior do mundo da vida, isso significa, em contrapartida, que o mundo da vida é, enquanto mundo histórico onde já sempre nos situamos, *também* determinado pela tradição científica, isto é, pelas aquisições sedimentadas provenientes da atividade da ciência. Ao contrário do que boa parte da recepção da filosofia tardia de Husserl pensou com base na tese de Ludwig Landgrebe exposta na introdução de *Experiência e juízo*<sup>10</sup>, o mundo da vida não coincide com a experiência pré-predicativa, isto é, pré-lógica e pré-cultural; ele não é, como parece sugerir Blumenberg (2010, p. 78 e ss.), uma espécie de “estado de natureza” anterior a toda história do sentido, mas sim um nexu dinâmico de operações constituintes que se organizam em tradição. Como Husserl

---

<sup>10</sup> Staiti (2018) mostrou esse ponto de forma convincente, evidenciando que a introdução de *Experiência e juízo*, elaborada por Landgrebe com base em uma síntese do material das pesquisas de Husserl, confunde dois projetos distintos: 1. a recondução da experiência predicativa à experiência pré-predicativa, tarefa assumida nos capítulos de *Experiência e juízo*; 2. a recondução das idealizações da ciência natural ao mundo da vida, tarefa levada a cabo em *A crise*. Nesses termos, a experiência pré-predicativa é um estrato não-independente, mas fundamental do mundo da vida, embora o mundo da vida também seja constituído de operações predicativas e, portanto, de determinações históricas e culturais.

afirma em um manuscrito tardio, o mundo da vida é “enquanto mundo pré-dado (*vorgegebene*) já sempre apercebido, sempre acolhendo em si novos estratos aperceptivos. Assim, ele é o mundo ‘pura e simplesmente intuitivo’” (HUSSERL, 2008, p. 515). Sob essa perspectiva, a apercepção de mundo das ciências se apresenta como um dos estratos da dinâmica de sentido do mundo da vida em que já sempre nos orientamos. Somos “copernicanos, humanos da Modernidade”, na medida em que as aquisições da ciência se tornaram parte de nossa habitualidade, levando-nos a assumir os traços elementares dessa intuição de mundo como verdadeiros e, conseqüentemente, a esvaziar os aspectos constitutivos da nossa experiência pré-científica que, contudo, são fundamentais para a nossa experiência direta do mundo. Por outro lado, se a ciência é uma operação que se inscreve no texto aberto e dinâmico do mundo da vida, isso significa que o copernicanismo não é simplesmente o resultado de uma descoberta científica, mas também a gênese de uma apercepção de mundo, a transformação histórica da própria constituição da natureza com base em uma instituição originária (*Urstiftung*).<sup>11</sup>

De posse desses esclarecimentos sobre a fenomenologia da origem e sua resposta ao problema da bifurcação da experiência, podemos tratar agora dos nexos genéticos abertos com a redução do copernicanismo, e que se apresentam na investigação de *A reviravolta* a partir do enlace entre uma fenomenologia do corpo físico, do corpo vivo e da Terra.

### 3. A função transcendental da Terra

Será preciso reconsiderar, então, os termos do programa de investigação apresentado em *A reviravolta* sob o título de uma fenomenologia da espacialidade, da corporeidade e da natureza no sentido da ciência natural. Não se trata aqui de uma filosofia *da* ciência, uma vez que as ciências objetivas não são assumidas como um corpo já constituído de conhecimentos válidos, com seus resultados, métodos e seu

---

<sup>11</sup> Essa observação abre uma série de questões que deixaremos em aberto neste ensaio, mas que julgamos pertinente enunciar: se as ciências objetivas erguem a pretensão de chegar a verdades “válidas para qualquer um”, portanto a uma teoria da natureza que se estabeleça para além da relatividade do mundo para nós, como é possível que sua objetividade exata obedeça a condições de gênese, resguardando, ao mesmo tempo, sua pretensão de validade? Em outros termos: como é possível e o que significa afirmar que a idealidade possui uma história? Quais são as condições dessa gênese da idealidade científica como uma gênese histórica?

quadro conceitual, sobre o qual uma disciplina filosófica reflete para chegar a um conjunto de teses sobre o mundo. Nesse caso, por um lado, tomaríamos as ciências como *já* constituídas, aderindo implicitamente a um dogmatismo que não reflete acerca das condições de possibilidade da experiência científica, isto é, que não esclarece as operações de sentido implícitas na base da ciência e do mundo idealizado que ela investiga. Por outro, ao assumir o empirismo da ciência como paradigma *para* a filosofia, também entenderíamos a natureza material assim determinada como equivalente ao próprio ser do mundo, isto é, como uma “objetividade natural autossuficiente” (TRIZIO, 2020, p. 709). Nos termos de Husserl, permaneceríamos vinculados à orientação natural, ou seja, a uma condição inicial de ingenuidade em que assumimos o ser do mundo como válido e independente de nós, sem tematizar a correlação entre o mundo e as operações intencionais que permitem a constituição da natureza *como* natureza.<sup>12</sup> Ao efetuar a redução do copernicanismo, Husserl tem em vista justamente o estudo dessas operações anônimas que estão na base da fenomenalidade dos corpos físicos, de seu movimento e repouso, e de sua relação com o espaço. A redução certamente leva a um conflito com o naturalismo, mas não a um conflito com o conteúdo das ciências; em outros termos, ela leva a uma *limitação* da pretensão ontológica do naturalismo e da tese de que as teorias das ciências naturais formam o espaço por excelência para a determinação do ser do mundo, embora estas *conservem* seus direitos no interior desses limites.<sup>13</sup> Do ponto de vista da fenomenologia, portanto, trata-se de um contramovimento em face da *homogeneização* ontológica do naturalismo, com vistas à *diferenciação* eidética dos fenômenos.

O diagnóstico da bifurcação da experiência se mostra aqui, uma vez mais, relevante para a compreensão do procedimento husserliano. Embora a ciência copernicana seja uma *Weltanschauung*, Husserl considera que a intuição (*Anschauung*) que se encontra em sua raiz não foi devidamente comprovada. Isso significa que as duas teses fundamentais do copernicanismo – a constituição do mundo por uma totalidade de

---

<sup>12</sup> Justamente essa afinidade entre a orientação natural e a positividade das ciências levou Klaus Held a observar que as ciências positivas ocupam em *A crise* uma posição similar à anteriormente conferida à orientação natural, o que torna possível considerá-las uma “orientação natural de segunda ordem” (HELD, 1991a, p. 91). Na conclusão das *Meditações cartesianas*, Husserl também aproxima a orientação da vida cotidiana (com seu esquecimento das operações intencionais anônimas) das ciências positivas, que são então designadas como “ingenuidades de nível superior” (HUSSERL, 1973a, p. 179).

<sup>13</sup> Nesses termos, podemos falar em um “direito relativo do naturalismo”, como o fez Staiti (2016) no contexto da relação entre mente e corpo. Sobre a relação entre fenomenologia e naturalismo, ver ainda Moran (2008) e Zahavi (2013).

corpos e o caráter absoluto de movimento e repouso – expressam uma possibilidade do mundo (sua apercepção), embora esse universo de possibilidades e implicações intencionais não tenha sido plenamente trazido à evidência. Como Husserl afirma, “a transferência aperceptiva ocorreu de uma tal maneira que ela permaneceu apenas como diretiva (*Anweisung*) para uma intuição que a verifique, em vez de ser efetivamente construída até o fim como comprovação (*Ausweisung*)” (HUSSERL, 1940, p. 311). Essa afirmação exprime tanto o caráter problemático do copernicanismo como a necessidade da fenomenologia. O argumento husserliano pode ser formulado nestes termos: *a visão de mundo copernicana apresenta um mundo idealizado destituído de visão efetiva*. Entretanto, é preciso entender o escopo e o sentido dessa afirmação. Certamente, Husserl não quer afirmar com isso que a Terra não possa ser vista como um corpo, isto é, como um planeta entre outros astros, que ocupa uma posição no espaço sideral. Como dito anteriormente, a *epoché* das ciências naturais não tem em vista a refutação do copernicanismo, e seria de fato absurdo supor que Husserl defenda o retorno ao geocentrismo do modelo ptolemaico. Antes, o que se encontra em jogo são as condições de possibilidade para que um corpo apareça como tal, e para que movimento e repouso possam se dar. A investigação dessas condições exige a redução fenomenológica, porquanto elas não podem ser simplesmente situadas na intuição pura do espaço e do tempo por meio de um argumento transcendental, mas devem ser *evidenciadas* por meio da análise da experiência.<sup>14</sup> Da mesma forma, a constituição dos corpos, do movimento e do repouso não pode ser apenas dogmaticamente assumida como um dado independente da experiência, sem que este, como fenômeno, seja analisado em seu *modo* de aparição. Assim, a redução do copernicanismo leva a uma inversão que caracteriza o sentido último da reviravolta que dá título ao texto: é preciso *reconduzir* o espaço e os corpos, o movimento e o repouso, à *experiência* do espaço e dos corpos, à experiência do movimento e do repouso. De acordo com Husserl, isso significa reconquistar o ponto de partida em *nosso* campo perceptivo, à luz do qual é possível evidenciar as condições básicas da visão de mundo copernicana e, com isso, esclarecer a sua formação:

---

<sup>14</sup> Essa diferença se encontra na base da crítica de Husserl à estética transcendental kantiana (cf. HUSSERL, 1956, p. 197-198) que, por sua vez, conduz ao projeto de elaborar uma estética transcendental em termos fenomenológicos. Para uma reconstrução da crítica de Husserl a Kant, ver o trabalho de Pradelle (2012, p. 29-131).

Toda comprovação tem seu ponto de partida subjetivo e fundamento último de ancoragem no eu que comprova. A verificação da “nova representação” de mundo, da “representação de mundo” de sentido modificado, tem seu primeiro suporte e núcleo no meu campo perceptivo e na apresentação orientada do recorte de mundo, em torno ao meu corpo vivo (*Leib*) como corpo central entre os outros corpos, sendo que todos estes se dão intuitivamente com o seu próprio conteúdo de essência em repouso e movimento, em mudança e invariação (HUSSERL, 1940, p. 311).

Encontramos nessa passagem o duplo movimento da redução do copernicanismo: em termos negativos, trata-se de uma *epoché* ou de uma *abstenção* da validade da visão de mundo da ciência copernicana – a “nova representação” de mundo –, com sua tese sobre a corporeidade, a espacialidade e o caráter absoluto de repouso e movimento; em termos positivos, temos a redução em sentido estrito, como uma *recondução* do estudo desses fenômenos à ancoragem no campo perceptivo, no “eu” ao qual se referem os fenômenos e que pode comprová-los, isto é, trazê-los à evidência. Essa recondução abre o espaço para a investigação fenomenológica da origem, levando à diferenciação eidética dos fenômenos. Ao contrário da homogeneização ontológica do naturalismo, que restringe o ser do mundo à totalidade de corpos físicos, a diferenciação fenomenológica opera uma primeira distinção essencial: há corpos físicos (*Körper*) e o corpo vivo (*Leib*), e a condição de experiência dos primeiros reside em seu esclarecimento à luz de sua correlação com este último como “corpo central entre outros corpos”. Por sua vez, a introdução da Terra (*Erde*) como terceira distinção permitirá à fenomenologia descerrar seu papel central para a constituição da razão e da experiência.

A relevância dessas distinções eidéticas pode ser melhor compreendida se observarmos que, para Husserl, elas não são meros adendos arbitrários ao vocabulário filosófico, mas que desempenham uma genuína *função transcendental*. Entendemos por “função transcendental” o fato de que elas possuem um papel nas “condições de possibilidade da experiência”, condições que não são simplesmente construídas por um argumento transcendental, mas descerradas através das descrições fenomenológicas. A descrição é aqui o “método” por meio do qual as determinações do campo transcendental são descobertas, expostas e trazidas ao conceito. Uma precisa formulação de Emmanuel Levinas indica o enlace entre essas diferenciações e permite esclarecê-las em seu caráter transcendental: “Meu corpo não é somente um objeto percebido, mas um sujeito percipiente; a Terra não é a base onde aparecem as coisas,

mas a condição que o sujeito requer para a sua percepção” (LEVINAS, 1967, p. 132). Vejamos como essa indicação é concretizada no manuscrito de *A reviravolta*.

Como percipiente, meu corpo vivo não é meramente um corpo físico entre outros, mas é na relação *com* ele que se apresenta em primeiro lugar toda constituição da espacialidade, do movimento e do repouso. As análises de Husserl sobre a função transcendental do corpo vivo são elaboradas sistematicamente em *Ideias II* (HUSSERL, 1952, p. 143-161), e retomadas na quinta das *Meditações cartesianas* (HUSSERL, 1973a, p. 137-156) com vistas ao esclarecimento da objetividade do mundo à luz da intersubjetividade. Em *A reviravolta*, uma dessas determinações tem, a princípio, um papel central: o corpo vivo como “ponto zero de todas as orientações”, como “último aqui central” (HUSSERL, 1952, p. 158). Se me abstenho da substrução de um espaço em si, descubro que toda orientação espacial já sempre pressupõe em sua origem uma referência ao meu corpo vivo, à sede deste eu encarnado, razão pela qual Husserl dirá ser imprescindível a referência fenomenológica ao “eu que comprova”, e que funciona como “ponto de partida subjetivo e fundamento último de ancoragem”. Seria, portanto, falacioso afirmar que este eu encarnado ocupa uma posição no espaço, pois todas as posições se apresentam *como* posições em relação a ele. A gênese da espacialidade remonta a um aqui absoluto, que é esse corpo próprio inalienável; nos termos de Husserl, sua centralidade se constitui segundo “um aqui que não possui outro aqui fora de si, em relação ao qual ele seja um ‘ali’”. Por isso, “todas as coisas do mundo circundante possuem sua orientação pelo corpo vivo, assim como todas as expressões de orientação carregam consigo essa relação” (HUSSERL, 1952, p. 158). Se todas as coisas do mundo circundante e todas as expressões espaciais se nutrem de uma ligação implícita com esse ponto zero de orientação, isso significa que seu estatuto não é redutível ao dos corpos físicos que nos circundam. O aqui que caracteriza o corpo vivo é um aqui *absoluto*, central, em face do qual se coordena toda orientação. Assim, se afirmo que um local é “distante”, se comento que um objeto está “à esquerda”, ou que deixei meus óculos “ali” sobre a mesa, configura-se implicitamente nas expressões do que é “distante”, “à esquerda” e “ali”, assim como no modo de aparição das coisas expressas em tais afirmações, sua referência ao corpo a cada vez meu. Essas não apenas são expressões ocasionais, cuja significação é determinada pela situação daquele que as enuncia (HUSSERL, 1984, p. 85-92): também a aparição das coisas à percepção está

vinculada à mobilidade do corpo vivo ao qual elas aparecem. A recondução das coisas à situação de sua aparição não é um traço meramente acidental ou subsidiário, que possa ser eliminado em prol da idealidade de um espaço objetivo, mas a espacialidade como tal somente se constitui com base nessa experiência, que é sempre a experiência do meu corpo em situação. Assim, justifica-se a afirmação de Husserl de que “uma certa relatividade de repouso e movimento já está aqui elaborada” (HUSSERL, 1940, p. 311). Não há o repouso e o movimento em termos absolutos, porquanto eles são sempre relativos ao campo de experiência do meu corpo vivo, para o qual aparece a coisa em seu movimento ou repouso. É certo que “meu corpo vivo possui uma extensão”; contudo, não há para ele “mudança de lugar ou o seu contrário, no sentido em que um corpo exterior se dá como em movimento, distanciando-se e aproximando-se, ou, se não se move, próximo ou distante” (HUSSERL, 1940, p. 315). Assim, a fenomenologia da coisa física, da qual faz parte a análise de seu movimento e repouso, encontra-se necessariamente entrelaçada com a fenomenologia do corpo vivo (HUSSERL, 2002, p. 185). A coisa vista se apresenta ao corpo que vê, sendo relativa a este, ao passo que o corpo vivo, enquanto *se* experimenta, é sempre referente a si mesmo.

Com essa distinção entre os corpos físicos e o corpo vivo, entre *Körper* e *Leib*, estamos ainda nos limites do que Husserl apresentara em *Ideias II*. Mas a análise da orientação espacial e da experiência dos corpos exige um passo além, por meio do qual se evidencia a terceira distinção eidética que aqui nos interessa, particularmente em sua relevância transcendental. Repouso e movimento não são apenas relativos ao meu corpo vivo, mas também à Terra como solo no qual já sempre nos situamos. Se o eu encarnado de Husserl não faz a experiência de si como um corpo entre outros, mas sim como o corpo vivo na centralidade de sua orientação, como um “aqui” absoluto em face do qual todo “ali” adquire sentido, sua experiência do corpo físico que se move ou que está em repouso é organizada a partir do solo que constitui a orientação de seus comportamentos. *Todo percebido está em correlação com o corpo vivo que percebe, e todo perceber supõe o solo que determina a organização do campo perceptivo.* As distintas orientações espaciais – “distante”, “à esquerda”, “ali” etc. – e o movimento locativo em geral não possuem sua relatividade somente em face do aqui absoluto do meu corpo vivo, mas também têm como fundamento de referência o solo da Terra, na medida em que se deslocam *sobre* ele, *a partir* dele etc. Esse solo jamais aparece ao

campo perceptivo como um corpo físico, tal como as coisas percebidas. Se caminho por uma estrada, vejo coisas distintas que adentram meu campo perceptivo – árvores, animais, pessoas –, mas essas mesmas coisas se apresentam *sobre* o solo *em que* eu mesmo caminho. Por outro lado, enquanto sigo por essa estrada, o solo se revela como um horizonte aberto e indefinido, pois posso sempre prosseguir, expandindo meu campo perceptivo para além dos limites que previamente o determinavam. Contudo, por mais que a abertura que constitui esse solo permita sua expansão para além do limite prévio, jamais fazemos a experiência desse solo como os corpos que aparecem sobre ele. A Terra não aparece como um *corpo*, na medida em que ela é o *solo* da experiência. Por essa razão, seria preciso complementar a afirmação de Husserl, dizendo que *a fenomenologia dos corpos se encontra inevitavelmente entrelaçada à fenomenologia da Terra*.

Em uma primeira aproximação, o reconhecimento dessa função transcendental da Terra pode parecer um exagero, isto é, a mera generalização de um elemento accidental da experiência, e o próprio Husserl não deixa de reconhecer essa possível objeção. Por isso, ele passa a empreender uma série de variações descritivas, por meio das quais se evidencia a invariação estrutural da função da Terra como solo na experiência. Por exemplo, ao viajar em um trem, esse veículo assume, então, para mim a função de solo, de tal forma que, experimentando-o em repouso, vejo a paisagem lá fora em movimento, ainda que eu saiba que o contrário é o caso, ou seja, que ocorre então “uma inversão dos modos da experiência do repouso e do movimento” (HUSSERL, 1940, p. 312); se, em uma nave espacial, sigo da Terra para o espaço sideral, essa mesma nave passa a ser para mim um solo, sendo até mesmo possível que a Terra, por onde antes eu caminhava, apareça como um planeta em sua forma esférica, e, enfim, como um corpo celeste entre outros. Nos termos de Husserl, o trem e a nave assumem a função de “corpos-solo” (*Bodenkörper*) (HUSSERL, 1940, p. 311-312), uma designação híbrida para o fato de que, embora tais objetos apareçam ao nosso campo perceptivo como corpos físicos, eles podem adquirir em determinadas situações a função de solo, exercida a princípio pela Terra.

Por um lado, a introdução do conceito híbrido de “corpo-solo” indica que a função-solo não está necessariamente vinculada à Terra e, portanto, que algo previamente experimentado como corpo pode assumir essa função. Dito de outro modo,

a função-solo não é uma propriedade real dos objetos ou da Terra, mas um elemento eidético que constitui o seu sentido ou o seu modo de doação. Contudo, isso não elimina a relevância transcendental da Terra para a fenomenologia do espaço, por duas razões: em primeiro lugar, o papel central do *solo* revelado através da Terra permanece sendo vinculante para a experiência perceptiva em geral, uma vez que toda doação de corpos físicos já sempre pressupõe um solo como fundamento de referência, seja ele o solo terrestre originário, seja ele o corpo-solo que adquire tal função (p. ex., o trem, a nave). Em segundo lugar, a Terra precisa ser considerada como o “solo de origem” (*Stammboden*) (HUSSERL, 1940, p. 317) em razão de sua *prioridade genética* frente ao corpo-solo: um corpo somente pode assumir a função de solo com base em uma transferência de sentido oriunda da experiência originária da Terra como solo. É porque já sempre nos situamos em uma Terra, que organiza nossa orientação espacial como fundamento de referência para a experiência de corpos físicos e que, enquanto tal, não é experimentada como um corpo físico, e sim como solo, que um corpo físico determinado *pode* assumir a função de solo por meio da transferência aperceptiva do sentido com base na experiência fundante da Terra.<sup>15</sup> Em contrapartida, a Terra somente aparece como corpo físico, como astro sideral, enquanto tenho a representação de “um novo solo”, isto é, “um solo a partir do qual a Terra possa ter, em seu curso coerente e circular, o sentido de um corpo físico fechado em movimento e repouso. [...] Enquanto nada disso ocorre, a Terra mesma é precisamente um solo, e não um corpo físico” (HUSSERL, 1940, p. 313). Desse modo, a Terra não possui apenas acidentalmente a função de solo, mas é o solo originário; toda constituição de um corpo-solo se dá por referência analógica a ela – razão pela qual se justifica sua designação como “originária” –, assim como sua conversão em corpo pressupõe que um corpo determinado assuma a função-solo – o que mostra a necessidade dessa função

---

<sup>15</sup> Esse deslocamento entre determinações eidéticas mostra uma clara homologia entre o corpo vivo e a Terra. Para Husserl, ambos podem sofrer uma modificação na sua função “originária”, assumindo uma constituição derivada como objeto da percepção exterior: a Terra como “astro entre astros”, isto é, o planeta que apenas ocupa uma posição no espaço sideral, e o corpo vivo enquanto “corpo físico entre corpos”, que passa a ser visto do ponto de vista da percepção externa, do “ponto de vista do outro”. Essa alienação transcendental é uma lei eidética da própria constituição do campo transcendental, e não um mero acidente. A meu ver, ela constitui não apenas o esclarecimento fenomenológico da orientação natural, que poderia ser, então, caracterizada como uma condição inicial de esquecimento dessa alienação, quanto a gênese de todo naturalismo. Em *Ideias II*, Husserl descreve minuciosamente essa alienação do *Leib*, que se torna *Körper* ao ser considerado à luz do outro, e mostra como essa exteriorização de si é essencial para a gênese da apercepção das ciências naturais (cf. HUSSERL, 1952, p. 167-172).

transcendental para a experiência. Assim como o corpo vivo é condição de possibilidade da percepção externa do corpo físico, a Terra em sua função-solo é condição da orientação do corpo vivo em seu “aqui central” e da experiência dos corpos físicos em sua relatividade.

Mas a experiência da orientação, que determina a compreensão husserliana do espaço, não é exclusivamente relativa ao corpo vivo, “individual”, uma vez que essa experiência já sempre se constitui para uma pluralidade de corpos que partilham um *mesmo* solo. Em outros termos, a Terra é um fenômeno intersubjetivo e, em certa medida, pré-subjetivo, no sentido em que Husserl havia concebido a constituição da natureza intersubjetiva no §55 das *Meditações cartesianas*. Se, por um lado, a Terra é um fenômeno originário que organiza a espacialidade do ego, sendo experimentada, portanto, na referência a uma pluralidade de egos e aos corpos físicos por eles percebidos, ela é, por outro lado, um fenômeno limite aquém da suposta prisão da fenomenologia a uma egologia, tal como parte da recepção de Husserl pretendeu enquadrá-la. Ao contrário de Kant – que na *Crítica da razão pura* havia enraizado, por meio da vinculação entre *natura formaliter spectata* e *natura materialiter spectata*, a natureza e normatividade de sua experiência no sujeito transcendental (KANT, 1975, B 163-165) –, Husserl considera que a objetividade e a identificação da natureza como esta *mesma* natureza supõem uma camada de sentido vinculada à intersubjetividade transcendental; a natureza não se restringe, portanto, à minha esfera de propriedade como ego transcendental, mas se encontra determinada por um campo de experiência intersubjetivo, no qual experimento este mundo como sendo o mesmo mundo para um outro (HUSSERL, 1973a, p. 149-156). A Terra, igualmente, não é Terra apenas para mim, mas é “para todos a mesma Terra” (HUSSERL, 1940, p. 315) – o solo comum ou a comunidade do solo em sua partilha para a totalidade do nós:

Apenas “o” solo da Terra, com o seu espaço circundante de corpos, pode ser originariamente constituído. Mas essa constituição já pressupõe que o meu corpo vivo, os outros conhecidos e o horizonte aberto dos outros sejam constituídos, distribuídos no espaço, isto é, no interior do espaço que circunda a Terra como campo aberto de proximidade e distância dos corpos e que dá aos corpos o sentido de corpos terrenos e ao espaço o sentido de espaço terrestre. A totalidade do nós, dos seres humanos, dos “animais” é, nesse sentido, terrena (*irdisch*) – e não possui, em princípio, nenhuma oposição ao não-terreno (HUSSERL, 1940, p. 318).

A fenomenologia não é, portanto, nem uma filosofia desterrada, nem uma egologia eivada pelo solipsismo, mas apresenta pela primeira vez um esclarecimento da Terra como dimensão determinante da própria experiência do ego transcendental. Nesses termos, será preciso que a subjetividade transcendental seja considerada ela mesma uma subjetividade “terrena” ou terrestre, uma designação que não se dá por oposição ao não-terreno, como privação frente a uma eternidade transmundana, e sim – como Husserl reconhecerá nos manuscritos tardios – como recondução do campo transcendental da experiência à sua determinação positiva por um “território” e pela Terra como “território de todos os territórios” (HUSSERL, 2008, p. 154). A partilha de um solo comum, o *mesmo* solo para a totalidade do nós, significa não apenas que a constituição da espacialidade já sempre se dá em uma situação que, se vivida pelo ego em sua propriedade, se nutre do complexo de referências que liga cada ego ao outro, a seu *alter ego*, mas que, além disso, essa pluralidade se orienta com base em um mesmo horizonte terrestre que, em última instância, forma uma unidade comum. Portanto, ao dizer que “minha cidade natal fica ao sul da capital” ou que “moro na América do Sul”, reconheço implicitamente um conjunto de coordenadas partilhadas e, ao mesmo tempo, que essa partilha somente pode estabelecer-se sob o pressuposto de que esta mesma Terra seja habitada por todos nós. Embora as coordenadas possam variar em sua concreção fática, elas revelam um traço constitutivo da espacialidade em geral, traço este que permite designá-la como uma espacialidade terrena. Na medida em que a espacialidade da Terra determina a constituição da intersubjetividade, ela assume também para Husserl um aspecto temporal e histórico, por meio do qual sua relevância para a constituição da razão torna-se finalmente clara.

#### 4. O primado da Terra e a territorialidade do sentido

A originalidade filosófica de *A reviravolta* reside na *territorialização* do sentido promovida por Husserl, ou seja, na vinculação do ego transcendental e de sua experiência à unidade do solo terrestre. Esse enraizamento na Terra não tem apenas consequências para a fenomenologia da espacialidade, como apresentado acima, mas também para o nexos entre sentido, temporalidade e história. Sendo um traço central da fenomenologia tardia de Husserl, a *descoberta da Terra* como fenômeno originário

atravessa não apenas a investigação de *A reviravolta*, mas o conjunto dos manuscritos tardios sobre o mundo da vida. Há aqui dois pontos relevantes para a nossa análise: em primeiro lugar, a investigação do aspecto temporal e histórico da Terra; em segundo, sua contribuição para uma revisão da ideia de razão.

O aspecto histórico da Terra torna-se claro a partir da introdução de um novo vocabulário oriundo da determinação terrestre da intersubjetividade transcendental. Após afirmar que a totalidade do “nós”, dos seres humanos e dos animais, é terrena em um sentido positivo, ou seja, não como uma oposição privativa da eternidade, Husserl passa a designar essa totalidade intersubjetiva em que o eu se encontra implicado como “território” (*Territorium*), “morada” (*Heimstätte*), “terra natal” (*Heimat*) (HUSSERL, 1940, p. 318-319). Esses termos possuem certa ambiguidade, uma vez que indicam um entrecruzamento entre aspectos espaciais e temporais; o território possui, por um lado, uma clara ressonância espacial, pois indica o espaço concreto comum compartilhado por uma pluralidade de egos; por outro, esse espaço comum encontra-se vinculado a uma temporalidade genética, de tal forma que sua organização presente é o resultado de um passado histórico, enquanto aquisição geracional que se dispõe simultaneamente como material para toda atividade presente voltada para a formação do mundo futuro. Embora a fenomenologia tome como ponto de referência o campo transcendental do “eu que comprova”, isto é, a situação da subjetividade transcendental na centralidade de seu corpo vivo, à qual se refere por necessidade a transcendência dos objetos intencionais na correlação com sua experiência, esse mesmo campo se constitui de acordo com um outro estrato de sentido, em certa medida transcendente ao próprio eu, e que se caracteriza pelas referências intersubjetivas nas quais esse eu se encontra imerso.<sup>16</sup> Essa consideração genética – ao dar o passo inicial daquilo que Merleau-Ponty corretamente chamou de “geologia transcendental” nas suas notas de trabalho a *O visível e o invisível* (2016, p. 306-307) – é o que permite a Husserl introduzir a temática da historicidade na

---

<sup>16</sup> Um aspecto central da compreensão husserliana da historicidade é o fato de que ela não conduz a uma hipostasia do “espírito objetivo” por meio da designação de entidades coletivas (a comunidade, o Estado, a instituição etc.); ao contrário, se a historicidade é, sem dúvida, coletiva e geracional, ela se encontra ao mesmo tempo por necessidade vinculada à experiência do eu. Há um entrelaçamento do estrato intersubjetivo da historicidade coletiva com a historicidade do eu: “É certo que o mundo histórico é de início pré-dado como mundo histórico-social. Mas ele é histórico apenas por meio da historicidade interior de cada indivíduo (*Einzelner*), e como indivíduo na sua historicidade interior com as outras pessoas em comunidade” (HUSSERL, 1976a, p. 381). Assim, encontra-se em jogo para Husserl a exposição do entrelaçamento de sentido que necessariamente requer a dimensão do eu, embora este participe de um movimento que o transcende sob a forma de uma história coletiva.

consideração espacial sobre a Terra. Husserl recorre uma vez mais a uma variação experimental para esclarecer em que medida a subjetividade transcendental encontra-se determinada pela historicidade, e como esta, por sua vez, está eideticamente vinculada à Terra:

Mas convém também considerar o seguinte: cada morada tem a sua “historicidade” a partir do respectivo eu que a habita. Supondo que eu tenha nascido como filho de marinheiro, eu teria uma parte do meu desenvolvimento em um navio, e o navio não seria caracterizado para mim como navio em relação à Terra – enquanto não houvesse sido produzida uma unidade entre o navio e a Terra –, mas o próprio navio seria minha “Terra”, minha terra natal originária. Mas meus pais não tinham, então, habitado originariamente o navio, eles ainda tinham uma antiga casa, outra terra natal originária. Na mudança de moradas (se morada possui o sentido habitual do meu território respectivo, individual ou familiar), permanece universalmente exposto que cada eu possui uma terra natal originária – e esta pertence a cada povo originário com seu território originário (HUSSERL, 1940, p. 319).

Esse experimento fenomenológico desempenha duas funções: em primeiro lugar, encontra-se em jogo o reconhecimento de que cada subjetividade transcendental habita um território ou uma morada, o que lhe confere uma dimensão histórica e geracional. Território não significa para Husserl o espaço geográfico empírico de um Estado específico delimitado por fronteiras e retratado em um mapa, mas sim o horizonte do “mundo prático mais próximo” organizado segundo interesses e finalidades (HUSSERL, 2008, p. 329); o território é uma “unidade cultural localizada” (HUSSERL, 2008, p. 525). Se é verdade que essa noção busca apreender uma dimensão comunitária e coletiva do mundo da vida, ela não se encontra destacada da subjetividade transcendental, uma vez que os comportamentos de cada ego encontram-se permeados por um estrato de sentido oriundo de sua pertença a um território historicamente constituído. Trata-se, portanto, de uma designação para o horizonte concreto e coletivo em que já sempre vivemos, que tanto possui sua centralidade na minha ação enquanto *meus* interesses e finalidades como uma dimensão de sentido intersubjetiva, uma vez que tais interesses são compartilhados com os outros (p. ex., na forma de uma instituição coletiva e da qual faço parte com certa coletividade, como a universidade, a igreja etc.) e são o resultado de uma aquisição geracional (a universidade como instituição ao longo das gerações, na qual se desempenha a aquisição do *habitus* científico). Como forma de integração da dimensão objetiva do território na vida do sujeito, Husserl sublinha o fato de que comportamentos já sempre se desempenham à

luz de um passado geracional que neles se faz presente: “Cada determinação de um fim e cada atividade voltada para um fim, exercidas pelo ser humano como ser prático, já tem em seu conteúdo de consciência uma herança do passado, e, de fato, com um sentido explícito ou implícito, que encerra em si uma meta e uma atuação passadas” (HUSSERL, 2008, p. 526). Sob essa perspectiva, o território corresponde ao mundo familiar cuja formação atual nada mais é do que a cristalização presente da tradição, seja esta explicitamente reconhecida ou implicitamente hegemônica.

Em segundo lugar, o experimento leva em conta a pluralidade de “historicidades”, indicando que, em meus comportamentos organizados por interesses e finalidades, encontro-me vinculado a uma “terra natal originária”, isto é, a um território coletivo que molda e determina geneticamente meu presente histórico. Nesses termos, meu mundo prático mais próximo, o “solo do meu ser” (HUSSERL, 1940, p. 318), do qual sou ao mesmo tempo o autor e o herdeiro, demarca-se frente a outros mundos com suas historicidades específicas. Para designar essa especificidade, Husserl se utiliza da metáfora da arca ou do navio, de forma a salientar a coerência da historicidade genética que me determina e, ao mesmo tempo, a possibilidade de sua ampliação a partir da compreensão de outras “arcas”, isto é, de distintas configurações da historicidade individual e coletiva. O problema abordado por Husserl é, então, como essa pluralidade de historicidades, à qual corresponde uma multiplicidade de territórios, encontra-se articulada em certa unidade, ou seja, como não vigora entre suas múltiplas configurações um abismo, mas sim um solo comum. As histórias relativas são capítulos na unidade da Terra:

Mas cada povo e sua historicidade, bem como cada suprapovo (supranação) evidentemente habitam em última instância sobre a “Terra”, e todos os desenvolvimentos, todas as histórias relativas possuem nessa medida uma única história originária de que elas são episódios. Certamente, é possível que essa história originária seja uma reunião de povos que vivem e se desenvolvem em uma completa separação uns dos outros, mas todos eles se encontram, uns para os outros, no horizonte abertamente indeterminado do espaço terrestre (HUSSERL, 1940, p. 319).

Como compreender o estatuto da Terra nessa articulação da pluralidade de histórias relativas, isto é, de comunidades intersubjetivas organizadas em uma tradição? Ele certamente explica a razão pela qual Husserl chamou a Terra de “arca-originária”, fazendo dela um espaço comum para toda expressão histórica. Neste ponto, cabe

reiterar um esclarecimento, exigido pelo uso filosófico de termos extraídos da linguagem comum: a Terra não é introduzida nessa passagem em um registro meramente geográfico, ecológico, físico ou mesmo psicológico, e sim em um registro *transcendental*, uma vez que ela é condição para a possibilidade da doação de sentido. Nesses termos, ela integra a análise fenomenológica da horizontalidade da experiência como *solo (Boden)* a partir do qual uma determinada configuração do mundo da vida histórico torna-se possível. Essa função é igualmente enunciada por Husserl quando ele afirma que a Terra é o “território de todos os territórios” (HUSSERL, 2008, p. 154) ou o “território-total” em que todos os humanos vivem e no qual se ordenam seus territórios culturais (HUSSERL, 2006, p. 215). A Terra transcendental possui, segundo essa formulação, uma função de unificação para a pluralidade concreta das comunidades históricas, na qual podemos diferenciar dois aspectos centrais:

1. *Uma dimensão sincrônica da Terra.* Embora haja uma distinção entre comunidades históricas de acordo com sua tradição respectiva, não vigora entre elas um abismo, mas sim uma ordenação coerente proporcionada pela totalidade da Terra que, como solo comum, sustenta essa pluralidade de possibilidades históricas. Nesse sentido, elas são histórias relativas que possuem na Terra uma história originária (*Urhistorie*) única, da qual são um desdobramento. A expressão “território de todos os territórios” tem em vista justamente exprimir essa unidade da diferença garantida por certa coerência da experiência. Em um nível mais abstrato de consideração, Husserl se utiliza frequentemente da expressão “horizonte de todos os horizontes” ou “campo universal” (HUSSERL, 1976a, p. 147) para designar o mundo em sua totalidade, e a comparação entre esses dois contextos permite elucidar o aspecto sincrônico da Terra. Como horizonte universal, o mundo se caracteriza por uma pré-dação (*Vorgegebenheit*) que “abarca” implicitamente todas as nossas metas e todos os nossos fins, sejam estes passageiros ou duradouros. Todos os nossos temas teóricos e práticos, afirma Husserl, “residem sempre na unidade normal do horizonte da vida ‘mundo’”, de tal forma que a ele “estão dirigidos todos os nossos atos de conhecimento, de experiência ou de ação” (HUSSERL, 1976a, p. 147). Isso significa que o modo de aparição de objetos, em correlação com nossa experiência, encontra-se a cada vez regulado por um horizonte latente que prefigura e regula as possibilidades de sua aparição. Temos consciência de objetos como objetos *no horizonte do mundo*; cada coisa é “coisa a partir de...”, isto é,

coisa que se mostra a partir do mundo (HUSSERL, 1976a, p. 146). Embora cada configuração do campo perceptivo, das metas e dos fins que o ordenam, seja diferente, podendo-se falar em uma pluralidade de horizontes, essa pluralidade não é impossível a ponto de excluir a possibilidade de integração. Ao contrário, um horizonte específico pode ser infinitamente ampliado, sendo assim desdobrado em suas potencialidades implícitas, que em sua efetivação se mostram como possibilidades efetivas concordantes. Nos termos de Husserl, há uma “infinitude da implicação, portanto, uma estrutura intencional do horizonte total (*Gesamthorizont*) como horizonte” (HUSSERL, 2008, p. 196). Assim, a pré-dação do mundo, considerada em sua estrutura horizontal, significa certa *coerência* da experiência, de tal forma que horizontes particulares encontram-se potencialmente integrados no mundo como horizonte universal. De forma análoga, mas em um nível mais concreto, a Terra como território de todos os territórios fornece também uma coerência mínima para a pluralidade de mundos históricos. Como afirma corretamente Džanić (2020, p. 50), a Terra, considerada em sua função transcendental, “fornece o ponto de partida e a ancoragem última da experiência e da demonstração (*Ausweisung*)”. O horizonte abertamente indeterminado do espaço terrestre é o elemento que oferece as condições para essa ampliação e integração entre mundos distintos, funcionando, assim, como território de todos os territórios. Cada mundo circundante é parte de um *mesmo* mundo como espaço de mediação da sua diferença. Esse mundo “objetivo” em sua totalidade, que guarda em si os diversos mundos circundantes em suas modificações e seus passados, é, como Husserl afirma em *Experiência e juízo*, a “*nossa Terra*” no sentido mais amplo, como “mundo da vida para uma humanidade que se encontra na comunidade de uma compreensão possível” (HUSSERL, 1999, p. 189).

2. *Uma dimensão diacrônica da Terra.* A relação entre territórios históricos e a Terra transcendental precisa ser complementada segundo outro ponto de vista, que contribui para o esclarecimento dessas duas configurações horizontais. Trata-se aqui de entender o entrelaçamento e a *coinclusão* (*Ineinander*) entre horizontes e, mais especificamente, como a Terra enquanto *solo* que fornece a base para os desdobramentos específicos de um território histórico. Para Husserl, porque sou membro de uma comunidade histórica, os comportamentos do meu campo intencional estão a cada vez permeados por um estrato intersubjetivo e intergeracional, em razão do

qual a realização dos meus comportamentos é constituída por tradição. Nesses termos, o mundo da vida de cada um é o “mundo a partir da tradição” (HUSSERL, 2008, p. 525), isto é, como um presente histórico que, por meio de uma rede de referências, carrega em si mesmo o seu passado. Esse presente-passado de um território, que permeia ações e habitualidades – que configura em sua pré-dação o campo de jogo à luz do qual um comportamento presente, seja ele teórico ou prático, pode ser realizado –, demarca-se frente ao horizonte parcial de outros territórios, que possuem seu respectivo presente-passado, sua respectiva tradição. Essa diferença fundamental se torna saliente quando a distinção entre territórios como unidades culturais localizadas é levada em conta pela fenomenologia, uma distinção que Husserl designa por meio do par conceitual “mundo familiar” (*Heimwelt*) e “mundo alheio” (*Fremdwelt*), sendo esse par determinante para as bases fenomenológicas da antropologia (cf. HUSSERL, 2008, p. 343 e 1973b, p. 206).<sup>17</sup> Assim sendo, cada território se caracteriza tanto por sua tradicionalidade como por sua *finitude relativa*. Um território é finito em virtude de sua demarcação e limitação frente a outro território, ou seja, pelo fato de que sua tradicionalidade não corresponde ao mundo da vida concreto em sua totalidade, mas é caracterizada por um limite, pela delimitação com um horizonte exterior. No entanto, tal como na metáfora do horizonte como campo de visão, essa finitude é relativa, já que pode ser ampliada e transformada: em termos fenomenológicos, um território não é um horizonte fixo, cujo conteúdo é uma propriedade real do ego histórico, uma “natureza”, mas tem em si um potencial de expansão, integração, transformação (cf. HUSSERL, 1973b, p. 429). O horizonte territorial é caracterizado por certa plasticidade, de tal modo que a fronteira entre mundo familiar e mundo alheio jamais é absoluta, sendo possível a fusão entre horizontes territoriais distintos. Essa constituição do ego transcendental por um estrato territorial, histórico e geracional mostra que sua experiência é a cada vez permeada por certa *passividade*, na qual suas formas de expressão e de comportamento são a atualização de uma aquisição prévia. Nesse nível de consideração, Husserl observa que não apenas a vida do sujeito em sua constituição histórica, mas também – correlativamente – o modo de aparição dos entes encontram-se permeados por tais aquisições. Geneticamente considerada, cada ação com vistas ao ente se dá com base no ente que já é, nas aquisições pretéritas que constituem o presente que se doa à ação. Por

<sup>17</sup> Não posso tratar aqui dessa rica distinção da fenomenologia da intersubjetividade. Sobre o tema, ver os trabalhos de Held (1991b), Steinbock (1995, p. 170-256) e Waldenfels (1997, p. 66-84).

isso, o ente pode ser considerado em geral como uma aquisição (*Erwerb*) (cf. HUSSERL, 2008, p. 441): o presente permanente que, como tal, tem sua gênese transcendental no passado em tradição. Há, portanto, uma temporalidade do mundo da vida em que já sempre nos situamos e que determina as condições de sua formação, uma *passividade da atividade*:

O mundo que é é o solo universal da existência humana, ou melhor: o universo continuamente horizontal de materiais com que os seres humanos são e serão atuantes segundo finalidades. O mundo que já é (*die schon seiende Welt*) é matéria universal para o mundo que deve ser, isto é, o mundo é o universo do qual e com o qual configuramos o novo (HUSSERL, 2008, p. 327).

É constitutivo do mundo como aquisição um “já sempre” (*schon immer*), ou seja, um caráter de herança e uma estrutura de pré-dação que institui o espaço de possibilidades em que comportamentos podem ser realizados, comportamentos que, por sua vez, desdobram esse “já sempre” na formação de novas unidades de sentido em um futuro. Nesses termos genéticos e diacrônicos, Husserl se depara, então, com a possibilidade de um paradoxo na forma de uma regressão ao infinito, uma vez que o presente de cada mundo é ao mesmo tempo o resultado de um mundo passado e a renovação em um mundo futuro. Esse mundo em devir encontra seu ponto de partida na natureza como “última matéria” (HUSSERL, 2008, p. 328), em que a Terra transcendental ganha seu sentido na conexão com o mundo da vida histórico. Husserl entende essa última matéria, a natureza terrestre, como uma “abstração” (HUSSERL, 2008, p. 327), pelo fato de que a natureza já sempre se encontra determinada por um propósito (*Zweckhaftigkeit*), seja ele qual for. Ela já é sempre em alguma medida “humanizada”, ou seja, apropriada no espaço cultural do território, de acordo com um contexto de práticas individuais e coletivas (HUSSERL, 1973b, p. 206). Assim, a natureza “em si” dá-se apenas de forma abstrata, uma vez que ela já sempre se encontra no entrelaçamento e na inclusão com um estrato intersubjetivo de sentido que define o espaço cultural de um território específico. Por outro lado, considerando a rede de referências que liga cada território a uma série de passados que o constituem geneticamente, um território tem necessariamente seu solo em um espaço terrestre que é o mesmo para todos os distintos territórios. Dessa forma, será preciso concluir que não somente a natureza encontra-se em uma relação de inclusão com o espaço cultural,

mas que também o espaço cultural mostra-se em coincidência, em entrelaçamento com o solo terrestre.

Duas consequências podem ser extraídas dessa relação de entrelaçamento e coincidência. Em primeiro lugar, o território é um conceito híbrido, que corresponde à natureza terrestre como campo de jogo para uma determinada apropriação cultural (HELD, 1991, p. 318). Em outros termos, assim como o corpo vivo é para Husserl o membro intermediário entre a materialidade das coisas e o espírito (HUSSERL, 1952, p. 281-288), também o território é o elemento comum entre natureza e cultura. Assim como não há cultura que não seja territorializada, também a natureza encontra-se sempre concretamente permeada pela história de uma cultura na configuração específica de um território. O que não significa, por outro lado, que não esteja dada a possibilidade de *desterritorialização*: há sempre o potencial de expansão e transformação de um território à luz das múltiplas possibilidades de relação com um mundo alheio. Dito de outro modo, todo território é sempre caracterizado por uma finitude relativa, que carrega em si a demarcação em face de um horizonte exterior, diante de um mundo alheio que implica um potencial de expansão para o limite relativo do mundo familiar. Em segundo lugar, espaços culturais – ou seja, campos de sentido intersubjetivos organizados por tradição – são necessariamente vinculados ao espaço comum de uma mesma Terra. Por essa razão, a Terra pode ser tratada como “território de todos os territórios” e, ao mesmo tempo, o território pode ser apreendido como a finitude relativa de uma “unidade cultural localizada”. É nesse sentido que, referindo-se à fenomenologia tardia de Husserl, Merleau-Ponty afirmou que a Terra é a matriz do possível:

A Terra é a matriz tanto de nosso tempo como de nosso espaço: qualquer noção construída do tempo pressupõe a nossa proto-história de seres carnaís copresentes num único mundo. Qualquer evocação dos mundos possíveis remete à visão do nosso (*Welt-anschauung*). Qualquer possibilidade é variante da nossa realidade, é possibilidade de realidade efetiva (*Möglichkeit an Wirklichkeit*) (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 227-228).

Em termos gerais, a noção de horizonte na fenomenologia implica justamente isso: o reconhecimento de um campo potencial que prefigura o espaço de jogo da experiência. A experiência possível é experiência à luz de um horizonte. Toda atualização de um comportamento intencional encontra-se vinculada ao campo

potencial que “já sempre” o determina. Contudo, essa determinação formal da intencionalidade de horizonte, das implicações intencionais, é concretizada por meio da arqueologia dos múltiplos estratos de potencialidade que configuram o presente vivo da experiência. O aprofundamento dessa arqueologia dos horizontes leva à descoberta não somente do horizonte intersubjetivo sob a forma de um território, mas também da pertença da pluralidade de territórios ao solo único da mesma Terra. *As possibilidades do mundo já sempre são vinculadas à facticidade da Terra.*

Em *A reviravolta*, Husserl reconhece com perplexidade o radicalismo dessa constatação. De fato, ela abre a possibilidade do que podemos chamar de uma *arqueologia do sentido*, que apenas foi explorada em seus traços mais básicos nos manuscritos tardios sobre o mundo da vida.<sup>18</sup> A perplexidade de Husserl é uma vez mais elaborada sob a forma de uma série de possíveis objeções, que podemos reunir sob o título de *argumento da eliminação*. Assim, seria possível pressupor de forma inadvertida a concepção naturalista e dominante do mundo, considerando que a formação da ciência e a interpretação do mundo na história humana fossem apenas “um acontecimento contingente na Terra, que poderia muito bem ter ocorrido igualmente em Vênus ou em Marte” (HUSSERL, 1940, p. 323). Por outro lado, levando em conta um futuro apocalíptico, há a possibilidade de que um dia “a morte térmica ponha um fim a toda vida na Terra, ou que um corpo celeste atinja a Terra” (HUSSERL, 1940, p. 324). Nesses casos, concebemos a ideia de que, seja em face do passado, seja em face do futuro, a Terra é um elemento meramente contingente, pois podemos estabelecer uma compreensão dos fenômenos que não recorra à sua necessidade; como observamos anteriormente, a Terra pode ser pensada apenas como um corpo entre corpos dentro de um espaço infinito homogêneo. Em contrapartida, é possível formular o experimento mental de “um mundo sem nós”, ou seja, do desaparecimento da vida humana na Terra, de tal forma que se tome como ponto de partida “um mundo sem vida” (HUSSERL, 1993, p. 150). “Se a vida constituinte for eliminada”, pergunta Husserl, “qual sentido podem ter as massas que colidem no espaço, em um espaço previamente disposto como absolutamente homogêneo e *a priori*?” (HUSSERL, 1940, p. 324). Nessa versão do

---

<sup>18</sup> Husserl utiliza explicitamente o conceito de “arqueologia” nos manuscritos-C sobre a constituição do tempo (HUSSERL, 2006, p. 356 e ss.). Embora não tenha sido sistematicamente explorado na tradição fenomenológica, o conceito também aparece em Eugen Fink (1996, p. 199) e em Merleau-Ponty (1998, p. 81).

argumento, não é a Terra a ser eliminada, mas sim a vida constituinte em sua relação intrínseca com ela: teríamos a Terra como tal, desvinculada de sua relação eidética como solo para a experiência da subjetividade transcendental. As diversas formas do argumento da eliminação têm em comum a hipótese da supressão dos estratos eidéticos expostos pela arqueologia dos horizontes intencionais. Elas concebem o mundo segundo a abstração desses estratos, chegando a um núcleo último e independente, que corresponderia à concepção de mundo constituída apenas por corpos físicos na abertura de um universo destituído da vida e da Terra. Por serem elimináveis, a vida e a Terra são, portanto, contingentes.

A contraposição de Husserl a essas objeções implica o reconhecimento da necessidade da pré-dação na análise intencional da constituição de sentido, ou seja, dos horizontes intencionais que permeiam a experiência. O argumento da eliminação é o reflexo de um esquecimento, a abstração do ponto de partida e a substrução de um ser em si, que tem como efeito o absurdo de reduzir a Terra e a vida a elementos contingenciais:

Mas tudo depende disso: não devemos esquecer a pré-dação (*Vorgegebenheit*) e a constituição que pertencem ao ego apodíctico, a mim, a nós, como fonte de todo sentido de ser efetivo e possível, de todas as ampliações que podem ser ainda desenvolvidas na historicidade em curso no mundo já constituído (HUSSERL, 1940, p. 323).

Para a fenomenologia husserliana, o mundo comum, o fato desse mundo, não é simplesmente um elemento contingencial, mas o pré-requisito de toda investigação possível. Tratar o ser da Terra como um “mero fato” significaria a desconsideração artificial da rede de sentido em que um comportamento específico encontra-se previamente envolvido. Nesses termos, assim como as investigações sobre a espacialidade mostram que a tese da Terra como um corpo celeste já sempre pressupõe a Terra como solo, também a consideração temporal dos territórios, da morada histórica em sua dimensão individual e coletiva, encontra-se vinculada a essa facticidade da Terra, a partir da qual todas as possibilidades históricas serão desenvolvidas.<sup>19</sup> Há

---

<sup>19</sup> Walton (2003, p. 12) reconheceu uma importante consequência desse vínculo entre possibilidades históricas e mundo: mesmo as possibilidades da imaginação não são desprovidas de referência ao mundo como horizonte abrangente. Assim, é preciso reconhecer que, por um lado, os mundos da imaginação não são dissociados da realidade do mundo da vida, porque a autonomia da imaginação não destrói o vínculo com a natureza percebida (nesse caso, a pré-dação da Terra) como um estrato do mundo da vida. Por

apenas uma humanidade e uma Terra, e pertencem à Terra todos os episódios que venham a se desdobrar a partir dela como possibilidades em sua facticidade (HUSSERL, 1940, p. 324). Assim, Husserl nega não somente a possibilidade do absolutamente novo, da criação a partir do nada, como negação absoluta do passado, mas também a hipótese de que seja possível se colocar para além do significado da vida e da Terra para a experiência, assumindo de forma autonomizada a imagem de um universo destituído de nossa participação em seu acontecimento. “Tudo o que é encontra-se referido a essa historicidade da constituição transcendental como núcleo pertinente e como núcleo que está em ampliação – ou toda nova descoberta como possibilidade do mundo encontra-se ligada ao sentido de ser já pronto” (HUSSERL, 1940, p. 323). Em última instância, é o risco dessa autonomização que exige a reviravolta da doutrina copernicana – que, como vimos, tem como ponto de partida a *epoché* das ciências objetivas –, a dissolução da bifurcação da experiência e a recondução das ciências às operações constituintes do mundo da vida.

Há, portanto, um primado da Terra que é reconhecido pela fenomenologia no momento de sua descoberta. Decerto, a descoberta da Terra certamente não significa a sua *invenção*, como se a filosofia instituisse por um ato criador uma nova idealidade. Antes, a fenomenologia opera sob a forma de uma *Rückbesinnung*, uma reflexão retrospectiva, na qual os horizontes implícitos da experiência são expostos como condição necessária para a execução de cada comportamento presente e, correlativamente, para a aparição dos objetos que se apresentam *como* objetos a partir dessa pré-dação do mundo. A investigação desses horizontes intencionais pode ser chamada de *arqueologia*, se por arqueologia entendermos não a busca por uma *arché* como fundamento absoluto do que é, mas sim a exposição dos estratos de sentido que determinam a passividade de toda atividade, os horizontes implícitos que prefiguram o campo em que um comportamento pode se dar.

Por outro lado, o reconhecimento dessa precedência da Terra tem consequências importantes para a própria autocompreensão da fenomenologia. Se, como vimos no início, esta foi constantemente tomada pela leitura padrão como uma egologia de inspiração cartesiana, que fundamenta um idealismo transcendental, a implicação do ego na passividade dos horizontes mostra a necessidade de se tematizar um nível pré-

---

outro lado, o mundo imaginário pode ser concebido como possibilidade alternativa, com referência à qual o mundo real tem de ser transformado, contribuindo para uma transfiguração da realidade.

subjetivo da experiência que, contudo, apresenta-se *através* dessa mesma experiência. A Terra como solo e a intersubjetividade do território não são nem meros correlatos da experiência do ego nem epifenômenos da presença como determinação última da fenomenalidade, mas sim horizontes que instituem o espaço possível em que se desempenha a experiência do ego. Isso não significa recorrer a um fundamento que transcenda a experiência do ego como uma infraestrutura da qual ele seria apenas o efeito. Ao contrário, é justamente a divisão injustificada entre “infraestrutura” e “subjetividade” que é dissolvida no momento em que, pela análise da atividade, observa-se o horizonte de passividade à luz do qual o campo de experiência se realiza. Dito em outros termos, a redução fenomenológica implica a abertura de um campo de análise enraizado na “primeira pessoa”, isto é, nas operações constituintes levadas a cabo pela subjetividade transcendental, e, conseqüentemente, a crítica de qualquer posicionamento ingênuo de um ser em si.<sup>20</sup> Mas a análise da passividade do horizonte leva ao reconhecimento de uma dimensão de pré-dação aquém da atualidade do ego, por meio da qual fenômenos pré-subjetivos como a Terra e o território intersubjetivo formam geneticamente o campo em que emerge a constituição do sentido. Assim, a tarefa de uma arqueologia do sentido – cujo escopo é apenas delineado neste ensaio – consistirá na incorporação dos estratos de sentido desses fenômenos em sua interação com a correlação intencional da subjetividade transcendental.

---

<sup>20</sup> Concordamos, portanto, com o argumento de Crowell (2002, p. 441, 450-452), segundo o qual a superação do cartesianismo por Husserl por meio da tematização da história e da intersubjetividade na fenomenologia genética precisa ser considerada à luz do reconhecimento de um cartesianismo mínimo da fenomenologia, a saber, de sua necessidade metodológica de investigar a doação de sentido em *primeira pessoa*, resguardando assim o princípio de autorresponsabilidade e de evidência que a distinguem como uma forma original de filosofia transcendental. Por essa razão, a investigação da intersubjetividade e de fenômenos originários como a Terra não se dá por meio da “superação” da subjetividade transcendental e da hipostasia de uma instância anterior a ela, mas sim *através* da subjetividade e dos estratos de sentido que configuram sua passividade, ainda que estes não sejam exclusivamente constituídos *por* ela. Como Zahavi (1996, p. 81) corretamente reconheceu, subjetividade e intersubjetividade não se deixam tratar separadamente, de tal forma que a radicalidade da fenomenologia husserliana reside em pensar conjuntamente historicidade, mundo e filosofia transcendental. Assim, também uma arqueologia do sentido assumirá conjuntamente a subjetividade transcendental como um elemento inalienável da sua análise.

## Referências bibliográficas

- BLUMENBERG, H. *Theorie der Lebenswelt*. Suhrkamp: Berlin, 2010.
- CASATI, R. Formal Structures in the Phenomenology of Motion. In: VARELA, F. *et al.* (eds.). *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- CROWELL, S. The Cartesianism of Phenomenology. *Continental Philosophy Review*, 35 (4), p. 433-454, 2002.
- DERRIDA, J. Introduction. In: HUSSERL, E. *L'origine de la géométrie*. Trad. J. Derrida. 6ª ed. Paris: PUF, 2010.
- DESCOLA, P. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard: Paris, 2005.
- DŽANIĆ, D. The Earth and Givenness in Transcendental Phenomenology. *Research in Phenomenology*, 50 (1), p. 31-52, 2020.
- FINK, E. *Nähe und Distanz: Phänomenologische Vorträge Und Aufsätze*. Freiburg: Karl Alber, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.
- GENIUSAS, S. *The origins of the Horizon in Husserl's phenomenology*. Dordrecht: Springer, 2012.
- HELD, K. Heimwelt, Fremdwelt, Die Eine Welt. *Phänomenologische Forschungen*, 24/25, p. 305-337, 1991b.
- \_\_\_\_\_. Husserls neue Einführung in die Philosophie: der Begriff der Lebenswelt. In: GETHMANN, C. F. (ed.). *Lebenswelt und Wissenschaft: Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*. Bonn: Bouvier Verlag, 1991a.
- HIMANKA, J. Husserl's Argumentation for the Pre-Copernican View of the Earth. *The Review of Metaphysics*, 58 (3), p. 621-644, 2005.
- HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. 2ª ed. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973a. (Husserliana I)
- \_\_\_\_\_. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1976a. (Husserliana VI)
- \_\_\_\_\_. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Ergänzungsband*. Dordrecht: Springer, 1993. (Husserliana XXIX)
- \_\_\_\_\_. *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution: Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. New York: Springer, 2008. (Husserliana XXXIX)
- \_\_\_\_\_. *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. 7ª ed. Hamburg: Meiner, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Erste Philosophie (1923/24)*. 1. Teil: Kritische Ideengeschichte. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956. (Husserliana VII)

\_\_\_\_\_. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur. In: FARBER, M. (ed.). *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. Cambridge: Harvard University Press, 1940.

\_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Erstes Buch. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976b. (Husserliana III/1)

\_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Zweites Buch. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952. (Husserliana IV)

\_\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band, erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. New York: Springer, 1984. (Husserliana XIX/1)

\_\_\_\_\_. *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1919*. Dordrecht: Springer, 2002. (Husserliana Materialienbände IV)

\_\_\_\_\_. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*. Dordrecht: Springer, 2006. (Husserliana Materialienbände VIII)

\_\_\_\_\_. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Dritter Teil: 1929 – 1935. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973b. (Husserliana XV)

LANDGREBE, L. A Letter from Ludwig Landgrebe to Jean Wahl. In: MCKENNA, W.; HARLAN, Robert; WINTERS, Laurence (eds.). *A Priori and World: European Contributions to Husserlian Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

LEVINAS, E. La ruine de la représentation. In: \_\_\_\_\_. *En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1967.

KANT, I. Kritik der reinen Vernunft. In: \_\_\_\_\_. *Werke: Band 2*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1975.

MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible: suivi de Notes de travail*. Paris: Gallimard, 2016.

\_\_\_\_\_. *Notes de Cours sur L'origine de la Géométrie de Husserl: Suivi de, Recherches sur la Phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998.

\_\_\_\_\_. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

MORAN, D. Husserl's Transcendental Philosophy and the Critique of Naturalism. *Continental Philosophy Review*, 41 (4), p. 401-425, 2008.

PRADELLE, D. *Par-Delà La Révolution Copernicienne: Sujet Transcendantal et Facultés Chez Kant et Husserl*. Paris: Presses universitaires de France, 2012.

STAITI, A. Pre-Predicative Experience and Life-World: Two Distinct Projects in Husserl's Late Phenomenology. In: ZAHAVI, D. (ed.) *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

STAITI, A. The Relative Right of Naturalism. Reassessing Husserl on the Mind/Body Problem. In: CENTI, B. (ed.). *Tra corpo e mente: questioni di confine*. Firenze: Le Lettere, 2016.

STEINBOCK, A. J. Generativity and the Scope of Generative Phenomenology. In: WELTON, D. (ed.) *The new Husserl: A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *Home and beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston: Northwestern University Press, 1995.

TRIZIO, E. Phenomenology and Philosophy of Science. In: DE SANTIS, D. *et al.* (eds.). *The Routledge handbook of phenomenology and phenomenological philosophy*. Routledge: New York, 2020.

WALDENFELS, B. *Topographie des Fremden: Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main, 1997.

WALTON, R. J. On the Manifold Senses of Horizonedness. The Theories of E. Husserl and A. Gurwitsch. *Husserl Studies*, 19 (1), p. 1-24, 2003.

WELTON, D. *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

WHITEHEAD, A. N. *The Concept of Nature: The Turner Lectures Delivered in Trinity College, November 1919*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

ZAHAVI, D. *Husserl und die transzendente Intersubjektivität: eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.

\_\_\_\_\_. Naturalized Phenomenology: A Desideratum or a Category Mistake? In: CAREL, H.; MEACHAM, D. (eds.). *Phenomenology and Naturalism: Examining the Relationship between Human Experience and Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

---

**Recebido em: 05/12/2021 | Aprovado em: 10/04/2022**

