

Periódico Héstia

v. 01, 2017



I

Periódico Héstia

Periódico Héstia

(FILOSOFIA)

Editores:

Luiz Alberto Thomé Speltz Filho

Marcos Sirineu Kondageski

Pareceristas desta edição:

Luiz Alberto Thomé Speltz Filho

Marcos Daniel Lopes

Marcos Sirineu Kondageski

v. 01, 2017

Periodicidade anual

ISSN 2594-4258

Editora do Autor

Periódico publicado em www.periodicohestia.org

1. Filosofia - Periódicos

Ano de publicação desta edição: **2017**.

Endereço:

Rua Canadá, 2108/ Bloco B-11 Ap. 34

CEP 82510290

Curitiba – Paraná

Brasil

Editorial

O Periódico Héstia é uma publicação autônoma de artigos autorais de filosofia, cujas edições serão lançadas anualmente por via eletrônica. A intenção dos editores é, fundamentalmente, criar um espaço para a publicação e discussão de textos de tema livre, mas de caráter determinado. Tal caráter pode ser explicado a partir dos seguintes elementos principais: autorreferência e clareza. Os artigos do Periódico Héstia são autorreferentes na medida em que não se fundam e nem se desenvolvem com referência ou apelo a elementos exteriores à própria questão a ser enfrentada pelo pensamento, sejam eles textos de outros filósofos ou de comentaristas, presentes no modo da pressuposição irrefletida ou com a finalidade de crítica e disputa. Os colaboradores compartilham a posição de que os textos da tradição filosófica podem nos ajudar a enfrentar determinado tema de reflexão, mas não são eles o próprio tema a ser enfrentado. A exigência de produção de textos autorreferentes traz consigo o dever de cuidado com a linguagem e de clareza na exposição das ideias, e afasta a falsa segurança trazida pelo uso de termos e concepções herdadas da tradição e reproduzidos mecanicamente a partir de uma compreensão meramente formal. Exercitar-se na busca de produzir textos claros e genuinamente filosóficos é o nosso propósito. O resultado desse exercício de rigor é o que o leitor deve esperar encontrar nos artigos da revista.

Sumário

Arte como Verdade	8
Por Gilvan Fogel	
Exercício no Caminho	26
Por Luiz Alberto Thomé Speltz Filho	
Percurso da não-experiência	47
Por Victor Leandro da Silva	
A Terra não se Move , de Edmund Husserl	78
Tradução e comentários por Marcos Sirineu Kondageski	
Tradução	80
Comentário	113



Arte como Verdade

Arte como Verdade

Gilvan Fogel*

1. Numa entrevista, Iberê Camargo disse conceber a arte como compromisso com a verdade¹. Isso pode nos estranhar. Mas também Francis Bacon, também em uma entrevista, diz a mesma coisa². E também Paul Klee, nos seus escritos... Também... Bem, deve haver outros e outros, mas de nada adianta multiplicar testemunhos e engordar a listagem. Isso não interessa e não é preciso. Preciso é esclarecer de que modo, como, arte pode, talvez deva e até precise ser entendida como verdade — como *compromisso* com a verdade.

Voltemos a dizer: isso nos estranha, pois sabe-se, vê-se, verifica-se por toda parte que arte não é verdade, pelo menos à medida que se entende por verdade a coincidência, o ajustamento ou a perfeita correspondência com as coisas. Ao contrário, vê-se por toda parte que arte, de modo geral, não reproduz verdadeiramente as coisas, não as espelha fiel, direta e imediatamente. Arte, diz-se, é fantasia, imaginação. Coisa ao sabor e à mercê da louca da casa — a fantasia, a imaginação. Logo, nenhum compromisso com a verdade. Até já se disse que arte é mentira, p.ex., Nietzsche, Picasso, Bacon. Mas mentira não é erro, não é nem o contrário e nem a negação da verdade. É tão só a sua

* Endereço eletrônico: gilvanfogel@gmail.com.

¹ Cf. Lagnado, L., *Conversações com Iberê Camargo*, Iluminuras, São Paulo, 1994, pág. 28.

² Cf. Sylvester, D., *Entrevistas com Francis Bacon – A brutalidade dos fatos*, Cosac & Naify Edições, SP., p.ex., pág. 172 a 176.

dissimulação. Mas deixemos isso de lado. Aqui, para nós, tudo vai depender de se entender arte e, claro, verdade.

O fato é que, por toda parte, vê-se, constata-se que arte não reproduz as coisas, mas, antes, ela as altera, as distorce, as vira e revira pelo avesso, deformando-as, dilacerando-as, mesmo destruindo-as. Como falamos em Klee, lembremos seus jogos ou brincadeiras infantis, onde impera o desfazer, a desconstrução, a deformação, enfim, a destruição³. No entanto, e até por isso mesmo, cheios de boa vontade — sejamos homens de boa vontade! —, cheios de boa disposição para ouvir testemunhos como o de Iberê Camargo ou o de Francis Bacon, enfim, imbuídos deste espírito ou desta predisposição, procuremos entender em que medida, *como* arte pode, mesmo e sobretudo deve e precisa ser entendida como verdade.

2. “Arte não reproduz o visível, mas faz visível”. Com esta conhecida e frequentemente citada frase, Klee abre seu pequeno ensaio, intitulado “A confissão criadora”. Em dizendo que arte não reproduz o visível, Klee quer dizer: arte não devolve (“wiedergeben”, é o verbo), não espelha ou reflete de volta, fielmente, o visível, isto é, as coisas, o que aparece ou se mostra aos nossos olhos imediatamente. Coisas, tudo quanto aparece e se dá imediatamente ao nosso olhar de expectador desinteressado — a isso se refere “o visível”, na primeira parte da frase citada. E, no sentido acima mencionado, a saber, como fiel correspondência àquilo que o imediato *bom senso* diz ser as coisas ou o real — neste

³ Cf. *Paul Klee die Ordnung der Dinge, Bilder und Zitate zusammengestellt und kommentiert Von Tilmen Ostervold*, Hatje, Stuttgart, 1975, p. 104 a 107

sentido, arte não é verdade, não é verdadeira. Mas, está igualmente dito na frase de Klee, arte não é, não quer e não deve ser ou querer ser isso, a saber, esta fiel e *objetiva* correspondência com as coisas, com o visível.

Mas o que quer dizer: fazer, tornar visível? E, *agora*, o que quer dizer *visível*? Não é mais a mesma *coisa*, não é mais no mesmo sentido que foi dito anteriormente.

3. Agora, fazer ou tornar visível é poder mostrar, e assim fazer ou tornar visível, *aquilo* que faz da coisa a coisa que ela é e tal como é, isto é, trata-se de mostrar ou tornar visível a coisa que aparece justo *naquilo* que aparece, ou seja, a coisa *como tal* — nela mesma e desde ela mesma. Este mostrar ou tornar visível, ver-se-á, precisa ser ou, melhor, *só pode ser* um apontar, um insinuar, um sugerir e convidar. E: quem tiver olhos, que veja! Quem tiver ouvidos, que ouça!

Vê-se realmente algo quando se co-vê, quando se pode co-ver na coisa (nas coisas) *aquilo* ou o *algo* que faz desta coisa a coisa que ela é, ou seja, o que aparece ou se mostra coisa *tal como* aparece ou se mostra *na* ou *desde* sua força geradora, instauradora, iluminadora. Também se diz: fundadora. *Isso*, este *algo*, que, paradoxalmente, não é nenhum *isso* e nem nenhum *algo*, é invisível, quer dizer, nada que as impressões sensoriais ou os estímulos luminosos possam mostrar, pela via das sinapses e das reações eletroquímicas, no córtex cerebral, no centro da visão, enfim, aos olhos, a estes olhos que a terra há de comer! Fazer, tornar visível, é sugerir e convidar a esforçar-se, a empenhar-se para ver a invisível

força geradora, instauradora e iluminadora disso que é, aqui e agora, em sendo. Melhor: de cada coisa que é ao ser-aparecer tal como é, tal como aparece ou se mostra.

Em suma, vê-se realmente alguma coisa quando se co-vê, quando se pode (se conquista!) co-ver este algo ou esta alguma coisa *in statu nascendi*, isto é, em sua gênese, em sua geração. É isso a sua *natureza*, a sua *nascividade*. Enfim, sua *essência*. E isso, a saber, essência se fazendo essência, *essenciando-se*, que é gênese se fazendo gênese — *isso é verdade*.

4. Mas como isso? Klee — também Bacon, também Iberê — percorre este caminho de fazer visível *desfazendo* a coisa. “Distorcendo, dilacerando a imagem”, diz Bacon⁴. “A imagem”, quer dizer, a coisa tal como direta e imediatamente aparece, se dá, se mostra. Desfazendo a coisa, ou seja, desfigurando-a, deformando-a, tal como ela, canônica e cristalizadamente, se dá consolidada no e pelo hábito e que aí e assim, i.é, canônica e cristalizadamente, jaz diante de mim, de cada um de nós. Estranho, mas este desfazer (destruir, dilacerar, desfigurar, deformar) é a via para recuperar ou retomar o fazer e, assim, poder co-fazer coisa no seu *em se fazendo*

⁴ Cf. Bacon, F., op. Cit. pág. 26 a 28; 56, 116. Numa outra fala, numa outra entrevista de Bacon, perguntado “Como definiria a pintura”, ele “responde sem nenhuma hesitação”: “Pintar é buscar a verdade”. E completa: “Pinto apenas para mim. Apenas para mim. Van Gogh quase conseguiu isso. Numa de suas extraordinárias cartas ao irmão, ele escrevia: ‘O que faço talvez seja uma mentira, mas isso evoca a realidade com mais correção.’ É necessária a mentira para chegar à realidade”. (Cf. Maubert, F., *Conversas com Francis Bacon*, Zahar, Rio, 2010, p. 63/4, grifo/italico G.F.). O que Bacon, aqui, seguindo e repetindo Van Gogh, chama “mentira”, é o que, adiante, veremos como deformação, desconstrução, destruição — para ver, para tornar visível, para *(re)conquistar gênese*.

coisa — a coisa *en-coisando-se*, em seu *en-coisar-se!* Desfaz, destrói, desconstrói, deforma para ver como foi feito, como foi construído, como foi formado, melhor, en-formado na sua formação, na sua en-formação. Coisa de criança, de criança meio má, meio perversal! *Arteira!* Daí os “Jogos Infantis”, de Klee — todos destruidores, deformadores, desestabilizadores, *além do bem e do mal*. E assim se ganha, se conquista realmente forma, à medida que se entende sob forma nem fôrma e nem formato, mas força de geração, *gênese ontológica*.

Para ratificar isso, Klee, em certo lugar, a certa altura de sua reflexão, não diz *forma*, mas *formação* — entenda-se: forma se fazendo forma, se gerando ou se autogerando, forma na sua *en-formação*, na sua “*Formung*”. “*Nicht Form, sondern Formung*”, diz ele, num alemão canhestro e meio corrosivo, com o uso incomum de “*Formung*”, quer dizer, “*formação*”, no sentido de *en-formação* ou de forma se fazendo forma⁵.

Trata-se, pois, de ganhar, de conquistar, de *ver* a coisa na sua gênese, na sua geração, na sua *natureza* (“*natura*”, “*nascor, nascere*”, “*phýsis*”) ou no seu caminho de aparecer — pois coisa, toda e qualquer, é caminho, *precisa* ser caminho — portanto, trata-se de *ver* coisa no seu caminho de aparecer, de mostrar-se, quer dizer, de fazer-se ou de tornar-se visível na sua própria gênese, na sua própria *essência*, enfim, na sua própria força de fazer-se ou tornar-se visível. Só isso é realmente ver, realmente tornar-se visível. E isso, esta gênese, constitui-se na *verdade* da coisa, ou seja, o seu desencobrir-se ou mostrar-se *como tal*. Desse modo cabe ouvir-se, entender-se a fala de Iberê Camargo, segundo a qual ele vê na arte um

⁵ Cf. Klee, P., op. Cit. pág.94.

compromisso com a verdade, um “ideal de plasmar uma verdade”⁶, isto é, a verdade das coisas, da coisa, do real. *Mais* deformação, *mais* distorção, *mais* penetração na força, na gênese das coisas, do real — logo, *mais* real, *mais* verdade, diz igualmente Bacon⁷. E, também igualmente, diz Klee, chegando ao extremo e ao estertor na crueldade jocosa e inocente de seus “jogos infantis”, onde a brincadeira é o dilaceramento, a destruição, a desarticulação, o despedaçamento de tudo — brinquedos, bonecos e bonecas, corpos, tudo desarticulado, despedaçado, de-formado — *além do bem e do mal*. A isso ele chamou, p.ex., “Batalha entre crianças”, “A brincadeira (o jogo) degenera”, “jogos (brincadeiras) infantis”, etc., etc.⁸. São crianças, numa aura de perfeita inocência, brincando de desfazer, de quebrar, de destruir. Criança *com bicho carpinteiro no corpo*, diz-se. Um pouco, bastante isso é o artista, a arte. O artista é tipo, é *cara arteiro*.

E assim se faz verdade, a verdade das coisas, a verdade do real ou o real na sua realidade propriamente dita. Quer dizer, a realidade do real ou o real na sua realização, na sua gênese se fazendo gênese. Assim, sobretudo assim ou somente assim ele, o real, se faz visível, se mostra na e desde a sua própria força de se fazer, de se tornar visível. Mais uma vez: é isso sua verdade e isso *quer* a arte, a boa arte, a verdadeira arte. A boa, a verdadeira arte quer verdade, *a* verdade!

E como é realmente esta verdade, este desencobrimento ou descoberta?

⁶ Cf. Lagnado, L., op. Cit., pág. 28. Também nota 4, acima.

⁷ Cf. Bacon, F., op.cit. pág. 148 e 172

⁸ Cf. Klee, P., op. Cit., pág. 104 a 107 - “Schlacht unter Kinder”, “Das Spiel artet aus”, “Kinder-Spiele”.

5. Distorcendo, deformando, destruindo, quer dizer, *desfazendo*, arte faz, torna visível. Por esta via, arte revela forma, isto é, gênese ontológica. Enfim, pura e simplesmente, gênese. E isso, de novo, é revelar, desvelar ou tornar visível, o que é dito em e como *alétheia*. A isso, a saber, a este modo de ser, se chama também *verdade*. Verdade enquanto e como um tal desencobrimento ou descoberta, enquanto e como *conquista* e *seguimento* de gênese ontológica. Pode-se igualmente dizer: um modo de ser da e na vida que se caracteriza por ser uma *sintonia e uma sincronia com gênese, isto é, com a própria vida*. Uma espécie de vida da vida. Assim, verdade passa a ser o nome da própria dinâmica de realidade, ou seja, o movimento de realização de realidade, a forma enquanto *formação* ou *en-formação* — a “Formung”, no dizer de Klee.

A tendência de toda revelação ou descoberta, desencobrimento, é encobrir-se ou dissimular-se, à Dulcinéia ou Capitu, justamente nisso em que se revela ou se desencobre e *porque* se desencobre e se revela. Foi dito: a tendência. Na verdade, isso, este assim velar-se justo no que se revela e porque se revela, é próprio ou constitutivo desta dinâmica, a saber, a dinâmica de realização de realidade ou do fazer-se de verdade, enquanto e como a exposição de gênese, de gênese ontológica — *alétheia*. E isso porque a pura gênese, a pura verdade, isto é, a verdade ou a gênese em si e por si — esta não há, não pode haver ou dar-se, acontecer. Ela só há, só se faz ou se dá *em carne e osso*, na coisa e como coisa e, assim, retrai-se ou dissimula-se à medida que o homem *se distrai*, se *extravia* justo na concretização ou na realização que, na coisa e como coisa (= singularização, concretização), o envia, a saber, a gênese, a forma enquanto e como *formação, en-formação*, “Formung”.

Na pintura, por exemplo, a dinâmica de cor se fazendo cor se revela e, ao mesmo tempo e no mesmo ato, se retrai ou se dissimula justo no *pintado e porque* pintado, justo no fundo ou na base em que se dá o fazer-se cor de cor, quer dizer, a *coração da cor*, o que perfaz a pintura, o pintar ou o exercício, a atividade que é a poética de cor fazendo-se cor — *a coração*. Na poesia, a dinâmica de palavra se fazendo palavra enquanto e como dizer, que é mostrar, se revela e, ao mesmo tempo e no mesmo ato, se retrai ou se dissimula justo no dito e mostrado e *porque dito e mostrado*, ou seja, justo no ou sob o fundo de realização ou concretização do dizer, do mostrar-se, que constitui o exercício do dizer, enquanto e como a poética de, da palavra — do dizer ou nomear, dar nome.

Por isso, a cada passo, a cada instante, gênese precisa ser retomada, repetida, enfim, *reconquistada*. Isso, assim, graças ao imperativo desta atenção, deste exercício (ascese!) e tarefa, caracteriza o exercício de *lucidez*, ao qual o artista, o criador se submete, doce e alegremente se submete. Assim é preciso que lembremos e compreendamos a fala de João Cabral de Melo Neto da poesia como “exercício de lucidez”. Insistente disposição de acordado, de (re)acordar — melhor, de *des-dormir*.

6. É próprio, é constitutivo do mostrar-se velar-se, retrair-se. E isso no mesmo ato, pois o que se mostra *só* se mostra, *só pode* se mostrar na coisa e como coisa, no real e como real, individual e concretamente, e a coisa, o real, paradoxalmente, encobre, vela, justo no seu (sua) aparição ou realização, a sua própria força de realização ou aparição, isto é, sua gênese, sua *formação* — “Formung”. Isso, porém, apesar de próprio ou constitutivo, não é o

essencial na verdade, entendida desde e como desencobrimento ou descoberta (“alétheia”). Ou seja, não é isso que *essencialmente* perfaz a essência da verdade, enquanto e como mostrar-se ou fazer-se visível. O decisivo, portanto, não é o retrair-se pelo retrair-se, o ocultar-se pura e simplesmente, talvez até com a conotação de um esconder avaramente. Não.

A retração ou o velamento é *positivo* à medida que, enquanto e como velamento, mostra, revela. Ou seja, o velamento, o retrair-se ou ocultar-se *precisa ser revelante, mostrante*. Ele, o velamento, no velamento, enquanto e como velamento, precisa fazer visível, mostrar. Isso se dá ou acontece, quando acontece ou se dá *a evidência* da presença da ausência enquanto e como ausência — insinuada, entre-vista e, assim, co-vista, co-ouvida, co(n)-sentida. Este modo de ser, de aparecer, perfaz mistério — o mistério. O mistério, a rigor, não é nada profundo. Sobretudo nada infinitamente profundo. Assim ele, infinitamente, se adiaría, se protelaria. Não. O mistério é superfície, superficial. E isso à medida que esta superfície constitui-se no limiar de consanguinidade do raso e do profundo e à medida que esta linha de superfície, que este limiar constitui-se no lugar e na hora da evidência da presença da ausência, *enquanto e como ausência*. Para tanto, é preciso poder não precisar, não querer que o ausente se faça presente às escâncaras, ou seja, em escancarada e despudorada presença. A força do mistério está na beleza e na *suficiência* (na verdade, a beleza é esta suficiência) desta presença-ausência ou desta ausência-presença *sem querer e sem precisar vir à luz* para fazer-se visível. Portanto, um acontecimento sem cobiça, sem sanha — sem o *assanhamento* da busca, da *pesquisa*. Sem curiosidade, sem curiosismo. Sem o faustianismo da vontade, da cobiça de luz. Satisfação e suficiência na ausência, na *falta*, que, por isso, graças a

isso, se faz suficiência e satisfação, isto é, perfeição e cumulação no pouco, como pouco. No pobre, no finito — como finito, como pobre. Uma espécie de alegria e festa no e do não-saber, não-ver, não-poder. O ver, com alegria e satisfação, o não-ver enquanto e como não-ver. Sem *falta*, sem *carência* (“privação”), sem *culpa*. Sem *querer e sem precisar* saber, querer, poder. É, há, dá-se, faz-se, jaz. Amém!

O mistério é, pois, esta superfície que deve, que precisa ser toda e qualquer obra de arte. Toda e qualquer obra de arte precisa ser esta superfície, este limiar, onde se celebra, com alegria e suficiência, a presença da ausência enquanto e como ausência, isto é, o raso do profundo em contido irromper, em recatado dar-se e acontecer.

“Em recatado dar-se e acontecer” — o mistério, perfazendo a essência da verdade (“alétheia”), é justamente o modo de ser do recato, do *pudor*, de “aidós”, a deusa, a divindade, que é o “pudor sagrado”, o “sagrado recato”⁹. “Aidós” é outro nome para dizer o mesmo modo de ser e a mesma experiência (o mesmo fenômeno) presente em “alétheia”. Este fenômeno, na sua singeleza e fragilidade, se revela para todo leitor atento e cuidadoso, por exemplo, de Dostoiévski — Sonia, em *Crime e Castigo*, e Misquin, em *O Idiota*, para só ficar em dois insígnos exemplos. Mas é igualmente este o *fenômeno*, a *experiência* que atravessa o *Zaratustra*, de Nietzsche. A passagem, a *virada* para o *além do homem*, o “Übermensch”, é também e sobretudo a reconquista de pudor, de *aidós*, também o único afeto compatível com o fundo, o mais fundo

⁹ Cf. Otto, W., *Theophanie — der Geist der altgriechischen Religion*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1975, p. 66 a 68. Cf. Nietzsche, F., KGW VII-1, 7[161], p. 303.

da humanidade do homem, a saber, o abissal de dor. O “rubor de vergonha de Platão”, o “Schamröte Platos”¹⁰, não é só má consciência, culpa, remorso. É também e sobretudo, na inocência e como inocência (criança), a repetição, a re-tomada de *pudor*, de recato, de *aidós*: a essência da verdade — o mistério.

7. Verdade, tal como exposto, caracteriza a própria essência, a própria forma do real, isto é, sua gênese ontológica. Esta forma, à medida que ação, atividade, constitui-se em história. História, em falando ação, atividade, diz o expor-se do tempo da ação, de vida criadora. E tempo é o nome do modo como a vida, o homem, se abre e, assim, se expõe e se realiza na sua lida, na sua ação ou ocupação sintonizada com a dinâmica de realização de realidade, isto é, enquanto e como partícipe em/de gênese, em/de *formação* — “Formung”, na mencionada fala de Klee. Tempo, nas suas dimensões ou *ek-stases* próprias (futuro, passado, presente), não é *coisa* nenhuma, nada que ocorra aí e assim, como ocorrência, possa ser encontrado ou constatado (medido, verificado), mas só um modo de ser desdobrado ou articulado justamente em suas dimensões (*ek-stases* — as *extensões da alma*, segundo Santo Agostinho¹¹), que são os seus *sentidos ou aberturas*, isto é, modos como as coisas *luzem ou se iluminam* para quem é e está na dimensão do movimento, quer dizer, do irromper, do passar e perecer, assim como igualmente do lançar-se, projetar-se — futuro, passado, presente. Este tempo, na articulação de suas *ekstases* ou aberturas, é a lei do movimento da ação de vida criadora, à medida que, a cada passo, fala da repetição ou da retomada da irrupção do instante-

¹⁰ Cf. Nietzsche, F., *História de um erro*, em *Crepúsculo dos Ídolos*.

¹¹ Cf. Santo Agostinho, *Confissões*, XI, 26 (principalmente).

obra, ou seja, da repetição ou da retomada da *hora* da eclosão de gênese, que é quando esta aparece ou se dá enquanto tal, na sua *evidência*. E ela assim se mostra no extraordinário de sua diferenciação, de sua *alteração* (vir a ser outra), enfim, de sua *transformação* — do seu lançar-se, projetar-se. É assim, enquanto tempo da e na vida criadora, que vida se faz ou se torna a vida da vida. Isso já é o próprio pensamento, a própria filosofia, enquanto esta é, sim, *amor à verdade*. Mais do que na arte, este modo de ser de cumulação ou de *perfeição* (*perfazimento*, “entelêcheia”) da vida, do homem, a saber, a vida da vida, acontece na filosofia, que é a vida do pensamento e como pensamento.

8. Esta história, esta exposição do tempo da criação — a insistente retomada do instante-gênese — é ocasião, hora ou *tempo* de exercício de liberdade. Tal ação, tal atividade, ou seja, esta história, é liberdade se fazendo liberdade. E liberdade faz-se liberdade enquanto e como o movimento de *liberação* (libertação) de um *próprio*, de uma *identidade*, quer dizer, de uma possibilidade por fazer, por cumprir. Por fazer ou por cumprir o vir a ser tal poder-ser justo na ação e como ação, na e como história, que é o tempo da criação fazendo-se tal tempo. Esta construção, esta cunhagem ou esta arquitetura é a arquitetura, a cunhagem ou a construção de um destino, de um envio de vida, de história, de verdade, justamente enquanto e como a liberação de um próprio, de uma identidade. E tal *construção* ou cunhagem vai se tecendo e se entretecendo enquanto se é *afinado* com, *afeiçoado* (partícipe, consanguíneo) ao próprio fazer, à própria ação. E tal *afinação*, *afeição*, quer dizer, participação ou consanguinidade, se dá como escuta, desde escuta,

isto é, como seguimento e obediência à transcendência do fazer, da *obra*. E isso é *corpo*, corpo se fazendo corpo, *crescendo como tal*.

Sendo e vivendo no tempo certo, no tempo da aparição e da retração de gênese, da força do fazer-se visível — sendo assim neste tempo certo, conquistando-o e reconquistando-o a cada passo, a cada gesto, assim, nascendo e renascendo — enfim, desse modo, está-se sempre morrendo, sempre se despedindo, largando e abrindo mão, mesmo e principalmente na hora *cheia* do encontro e da *glória*, assim, com alegria, repetindo e retomando o inútil, o por nada e para nada de vida, da vida. Vida, viver *na verdade*, no sentido de verdade, em sintonia e sincronia com gênese — isso é grande e supremo e *vale nada*. Vida, *isso*, é para nada. Vida — o ser e estar na sintonia-, na sincronia-gênese ou no destino de verdade — *isso* é só o fazer-se, o cumprir-se desta inutilidade necessária, ou seja, a ação, a atividade ou o exercício de liberdade, de liberação ou de cunhagem de um próprio, de uma identidade, no e pelo (graças ao) fazer necessário. Necessário e inútil, pois sem nenhum fim, fito ou propósito para fora e para além deste exercício, desta ação, desta atividade. É, dá-se, faz-se — por nada, para nada. Mas, uma grande alegria! Livre, necessário e inútil — *absolutamente* inútil, *absolutamente* necessário, *absolutamente* livre. Absolutamente, quer dizer, sem nenhuma referência ou implicação ou justificação *fora, além ou alguém*, deste âmbito do fazer necessário, inútil, livre. À toa. O nome deste âmbito: vida, existência. Vida própria, criadora, isto é, vida ascendente ou que *cresce*. E crescer, aqui, quer dizer: vida que se intensifica, que se agrava ou que se faz *mais grave*. Nisso e assim ela se faz sempre mais simples, mais sóbria, mais econômica, mais *pobre* — alma seca.

9. Aqui, liberdade foi mencionada por último. Nesta configuração ou estrutura, porém, liberdade é o primeiro fenômeno, o acontecimento arcaico, inaugurador, fundador. Pois liberdade, o exercício de/da liberdade é só o fazer-se e cumprir-se do que é doação, gratuidade, pura irrupção abissal, a saber, a vida como possibilidade de e para possibilidade a se fazer, a se cumprir. *Indigência* a se cumprir, a se fazer — e com graça, com jovialidade, com satisfação e *suficiência*, pois não se quer, não se *precisa* de mais nada, de nada além. É, há, dá-se, faz-se — e isso é alegria, uma grande alegria. *Satisfação, suficiência*. Satisfação, suficiência, *na indigência, como indigência*. Isso é realmente fartura. Riqueza. Alegria.

10. Arte como verdade. E por que arte? Para que arte? Arte foi tomada só e tão só como ocasião oportuna para se mostrar o modo de ser verdade como a articulação do real, de todo e qualquer real, como gênese, história e liberdade — *alétheia*. Este modo de ser perfaz criação. Vida, existência criadora, pois só nesta dimensão própria, vitalmente *tensa*, acontece, pode acontecer real e verdade *enquanto tais*.

A destacar-se, portanto, o caráter de exemplaridade da arte para, nela e através dela, configurar-se o aparecer, o fazer-se visível *nele mesmo* ou *como tal*. Nada de enlevos ou arroubos com a arte pela arte. Portanto, nenhum esteticismo. O modo de ser que se revela exemplar ou *arché-tipicamente* na arte e como arte — a vida criadora — não precisa ser necessariamente “artístico”. Não. Trata-se de um modo de ser, a saber, o da vida na sua exemplaridade como vida ascendente ou criadora, que precisa tornar-se todo e qualquer

possível modo de ser de vida, de existência, desde que esta seja regida por sinceridade vital, por esforço e empenho de autenticidade ou de próprio. Enfim, desde que se mostre uma vida, uma existência regida por *amor próprio*.

Machado de Assis, em uma de suas *Crônicas*, responde ao apelo de Diógenes, o Cínico, dizendo, logo na abertura: “Apaguemos a lanterna de Diógenes; achei um homem”¹². E, então, entre maravilhado e perplexo, fala de um anúncio em um jornal, no qual um *cara*, um *tipo*, aqui, de um subúrbio carioca, anuncia a venda de uma barbearia pelo puro, simples e franciscano fato de que ele, o proprietário, na verdade, um pseudobarbeiro, “não entendia do ofício”. O anúncio rezava: “Vende-se uma casa de barbeiro fora da cidade, o ponto é bom e o capital diminuto; o dono vende por não entender...” Por conta da sincera e nobre confissão, diz Machado: “O ato sobra.” Isto é, o ato ultrapassa, *transborda*, a *decisão transcende*. Ultrapassa, transcende o habitual e lança para o in-habitual; projeta, faz ascender até e principalmente para a dimensão do extraordinário na superação, no ultrapassamento de um erro. Sim, de um erro. E o erro, *o desvio é não ser o que precisa ser, não fazer o que é preciso fazer para vir a ser o que é*. Este é, sim, um grande erro, um grande desvio. E, continua Machado, tal ato, tal *decisão* é, seria como que “a retificação da sociedade... Cada homem assim devolvido ao lugar próprio e determinado.” O decisivo é a reivindicação do lugar próprio. Do próprio. A verdade é que o *cara*, o *tipo* — sim, *tipo*, isto é, estrutura, *forma* — não era *um* ou *o* fazer necessário. Por isso, evidenciava-se para ele, *não* era livre. Não era livre *para* a liberação de uma identidade, de um próprio. É este o horizonte no qual, desde o qual

¹² Cf. Assis, Machado, *Crônica, A Semana*, 1896, em *Obra Completa*, vol. III, Nova Aguilar, Rio de Janeiro, 1979, pág. 717.

se faz, *só* se faz e *só* se cumpre verdade, isto é, gênese de realidade e realidade como gênese. Criação.

Desde e como a ação, a atividade necessária, vem a ser, torna-te o que tu és, isto é, realiza, cumpre a tua possibilidade própria — *conquiste-a*. Por nada. Para nada. Só a alegria no, do viver ou de ser irrevogavelmente o que é e como deve, como precisa ser: na e como ação. Que seja a necessária. Necessária e inútil. Alegre, jovial. A que liberta, a *só* que liberta. Está feito o convite, a proposta, o desafio. “In hoc signo...” Sim, que se possa sempre, a cada passo, dizer: “Apaguemos a lanterna de Diógenes, pois encontrei-*me*”. E este *me*, este *eu*, chama-se, na verdade, *próprio*, isto é, alguém ou algum que se encontra, que se encontrou ou veio a ser desde e como *transcendência*, ou seja, ao lançar-se na e ao entregar-se à ação necessária, a grande escultora de destino, isto é, de história e de liberdade, como um próprio ou uma identidade, que é o modo de ser, a dimensão na qual e desde a qual acontece verdade, isto é, *a verdade como tal, dando-se ou aparecendo como verdade*. É quando ela se faz destino e história. Que seja, que aconteça ou se faça. Sim, *eu quero*: amor à verdade.



Exercício no Caminho

Exercício no Caminho

(Palavra, Visão / Extensão, Previsto)

Luiz Alberto Thomé Speltz Filho*

I – Palavra

É de hábito que se fale e se repita que *palavra é isto*, um conjunto de letras ou fonemas, um que de significado, algo de conceito, um nome que corresponde a tal ou tal coisa e mais, sempre mais. Mas, aqui, em um empenho pessoal, em tom confessional, justamente por não entender e assim estranhar o que se fala sobre palavra, tentarei pensá-la, escrevendo, sendo sincero quanto ao que vejo e caminhando na reflexão até onde me for permitido.

Não direi, portanto, que palavra é o termo da escrita ou coisa similar, pois isso, parece-me, é apenas um jeito de palavra, um *tipo*, algo que surge por seu intermédio, como uma espécie, uma formalidade da qual eu mesmo me utilizo, mas que não é a palavra mesma. Mais fundamental do que isso, mais essencial — e assim mais simples — do que dizer que palavra é um elemento da língua ou um agregado simbólico, é concordar apenas que ela é o *deixar-ver*, o *permitir*, a *abertura*, é o *ser meio* — *ser meio* de aparecimento, de *visão*. Como o ar, enquanto abertura que mostra, a palavra é aquilo através de que é possível ver, servindo de passagem e assim traduzindo o que é de atenção. Eu não a vejo, não a conheço diretamente, pois, por ser *caminho*, e não algo de correspondência, eu a atravesso e me dirijo sempre para *além*, para o *horizonte*, mantendo-a esquecida a

* Endereço eletrônico: Luiz.speltz88@gmail.com.

cada passo que dou, mantendo-a esquecida a cada *coisa* que encontro. Aqui, então, *palavra mostra, ela deixa-ver*, e, no instante em que isso acontece, no instante em que algo, uma letra, um som, um texto, uma imagem ou o que for aparecimento, emerge em seu através, ela se oculta, como uma fenda ou como uma janela que, escancarada, mostra o que lhe surge apenas enquanto não é vista ou, melhor, apenas enquanto transparece *visão*.

A palavra, no entanto, não se abre de modo autônomo, ela não escolhe se abrir, é preciso de um imperativo que o faça, é preciso de um oriente, de algo que lhe seja o destino, a direção, *pois não é possível haver caminho sem destino*. Mas quem dá o destino? Quem dá a direção? É quem está falando? Sou eu quem dita para onde se deve ir? Não, não me parece que seja assim. A minha escolha está em apenas me deixar falar, em me esforçar por ir, *por caminhar na direção*. Eu, como falante, embora distinto da palavra mesma, tenho o seu modo, o *modo de caminho*, sou um *tipo de palavra*: sirvo então de passagem para o que se quer mostrar, e não mais do que isso. Não apenas eu, aliás, mas todo aquele ou aquilo que, de alguma maneira, *fala*, todo aquele ou aquilo que *mostra*. Porque palavra não é o que sai da minha boca, não é, como já disse, um termo ou sonorização, mas o que permite que isso apareça. O que então dá a direção? O *horizonte*. O horizonte é quem o faz. Mas o que é isso, o horizonte? A princípio, não há como saber (*ver*), pois, como ele é sempre além do limite da visão, não é possível que se mostre ou que seja mostrado, sob pena de perder a horizontidade. De todo modo, a direção, o sentido, como e enquanto *visão*, está sempre aí, sempre sendo dada, o que de certa forma pode me servir de meio para pensar o assunto. Então, que assim seja.

O *horizonte* é o que abre o caminho. Não como a foice que, ceifando a brenha, alarga a carreira, mas como o pretendido, o *determinado*, o *fim* que orienta, o *para que* a foice irá cortar, pois, antes de franquear a carreira, antes de ter um *por onde* ir, é preciso de um *para que* ir, é preciso de um *pre-visto*. O previsto, aqui, cabe anotar, não é o resultado de uma série de cálculos em vista do vindouro, não é uma conjectura ou suposição sobre o amanhã, ele é, em verdade, o que abre a palavra, e por isso dá a visão; ele é o que, sobretudo, sem interferência ou interposição, impera: ditando o que é o *possível*.

Não há caminho se não houver o horizonte ou, então, *não há palavra se não houver o previsto*. No entanto, ainda que o horizonte seja o responsável pelo caminho, dando-lhe a direção, ele também é o que provoca o seu ocultamento, faz-lhe algo recôndito, capaz de ser percebido apenas indiretamente por quem o ultrapassa. Isso porque, sendo ele o *para que* do próprio caminhar, a sua via de acesso é o que deve ser negado, o que deve ser *superado*, e não o ponto onde se repousa ou se pode ficar. A atenção está sempre no destino — e a palavra é não mais do que *meio* para isso. Se a ela fosse possível ocupar o lugar do horizonte, como o *para que* de seu próprio abrir, não seria caminho para aquilo que lhe dá sentido, ficando sem direção — o que não é possível, porque já não seria mais meio *de e para* nada, não seria mais *caminho*. Uma janela não é aberta para ela própria, mas para o que a ultrapassa, para o que a supera. Se o propósito não fosse o de ser *abertura para*, simplesmente não haveria janela.

O caminho se oculta para que o previsto apareça, esta é a intenção, mas esse *ocultar-se* não acontece de modo a esconder uma

possível imagem do caminho, como se o previsto não o deixasse ver em sua aparição própria, *ele* acontece desde o *irromper* do caminho, que em essência já é o ocultar-se em benefício do previsto. Fundamentalmente, o caminho, a palavra, é apenas o hiato: o *porque* de passagem. Desse modo, quanto mais eu falo sobre a palavra, mais a atravesso; quanto mais a tento ver, mais me perco no que lhe surge. Ela está sempre se calando para que o caminhar se dê. E como é possível então que eu afirme algo sobre a palavra, sobre esse silêncio? Como é possível que eu a admita? Não o faço, pois, embora a tente colocar à frente quando uso os termos “caminho”, “meio”, “palavra”, “abertura” etc., não tenho com isso mais do que *visão*, imagem, também então *alegoria*, de modo que me engano se acho que a estou sabendo simplesmente por isso.

A palavra, por princípio, é minha desconhecida, minha ignorância, e eu só tento falar a seu respeito porque a prognostico desde um estranhamento com o que surge em seu através, isto é, desde um *estranhamento com a visão, desde um não ver o que se espera ver naquilo que se mostra*. Desse modo, mesmo que eu não consiga conhecê-la diretamente, observando-a em si mesma, ainda é possível que o faça de modo indireto: não a ponto de vê-la, é claro, mas de *presumi-la*, de *percebê-la obliquamente*. Porém, para que eu mostre como isso acontece, como é possível presumir palavra, é preciso entender o que é isso que lhe aparece e que eu estranho, o que é isso que é *visão*.

Como as coisas (para não dizer, simplesmente, que ela é também as coisas) que, através do ar, aparecem, a *visão* é tudo que é mostrado no seio da palavra, tudo que nasce (tudo que se vê) enquanto a palavra mesma se oculta. Mas o que faz com que ela

apareça? Desde onde surge visão? Desde o previsto, desde o já pretendido aparecimento, pois o previsto é o imperativo que origina o caminho — e, porquanto, que origina o que nasce através dele, de modo que o surgimento da visão concerne apenas ao horizonte, ou seja, diz respeito ao que é *além do caminho*, ao que é o *para que*. No entanto, mesmo sendo algo do *além*, a visão não se dá como ele, como *determinado*, como *acabado*, ela não é um *fim*, não é suficiente, não é *suficiência*. O seu onde de acontecimento é justamente a palavra, e, assim, estando sempre *encaminhada*, ela é efêmera, passageira, é algo em que não se permanece, *algo que se atravessa*.

A visão é *mediata*, ou seja, seu surgimento se dá através de um meio, em mediação. A rigor, então, ela é o *se mostrar de algo através de outro*. Mas é o *se mostrar* de quê? Se a palavra é abertura *para o* previsto, a visão não poderia ser nada senão o próprio previsto se intermediando, anunciando-se, mostrando-se. E é justamente aí que aparece o ponto delicado, pois o previsto, em si mesmo, é *imediatamente*, sendo sempre a diretriz: precedendo, sendo o primeiro, e, portanto, abrindo o caminho, mas jamais permanecendo nele. Como poderia, então, acontecer da visão ser *o previsto se intermediando*? Ora, o previsto não se intermedia colocando-se *no* caminho, mas abrindo-o para si mesmo: dando a direção. No instante em que o faz, no entanto, *imediatamente*, já não está na abertura, pois da sua ausência ela depende, mas a intenção, a direção da abertura, essa, sim, está: abrindo-a, mantendo-a como é. Isso é a visão: a intenção, o instante de abertura do caminho nele mesmo: o sentido do próprio caminho: o *para o horizonte*. Ela é a projeção do previsto para ele mesmo, é dizer: a *aparição mediada do imediato*, como a imagem do *previsto*, a emulação, o sentido, mas uma imagem incapaz de lhe reproduzir a *imediatidade*, ficando sempre ao modo do caminho mesmo, da

palavra, sendo *tipo de caminho*, *tipo de palavra*, tal como uma flor que, sendo esculpida em mármore, permanece ao modo desse.

A respeito do caráter mediato da visão, então, dois pontos devem ser considerados: o *primeiro* é que ela, como dito acima, embora imagem do previsto, tem ainda o modo do caminho, isto é, é *algo de passagem*, *tipo de palavra*, *espécie de acesso*, não podendo ser pensada como uma paragem sem continuidade, como algo acabado. O *segundo ponto* é que a visão, sendo a emulação do que a faz nascer, é *falsificação*, *alteração*. Dessa maneira, porém, ela não é o oposto do previsto, não é a sua negação, mas a *emissária* dele, pois, mesmo sem mostrá-lo em imediatidade, *anuncia-o*, *faz-lhe esperado*, e assim, *positivamente*, é algo como um sinal, um aceno, um apelo do próprio previsto. E o que é esse aceno? O que significa ser o *sinal do previsto*? Logo retornarei a essa questão.

II – Palavra e visão

Já no início, no segundo parágrafo do texto, utilizei o ar como paradigma de palavra, como um *modo* de entendê-la. Não o pensei, porém, em termos formais, pois, tal como a palavra, aqui, não é um elemento próprio ao estudo da linguística, o ar também não deve ser visto como um composto de gases ou de substâncias ou de *coisa* de ciência. Pensei-o apenas como um modelo de *abertura*. No entanto, mesmo que inicialmente tenha me servido, é preciso reconhecer que a sua imagem, ao invés de ajudar, pode prejudicar o entendimento. Isso porque o ar está sempre aí, aparecendo, como abscissa, como amplidão, dimensão ou, ainda, como profundidade, espessura, perspectiva. Nesse sentido, ele tem jeito de ser, é assim visão, *tipo de palavra*, e não a palavra mesma.

Em mais adequado modo, num esforço de entendimento, *a palavra* deve ser pensada não como ar, mas como *mundo*. Aliás, *palavra é mundo*.

Eu não vejo mundo, tal como admiti não ver palavra, eu vejo as coisas que nele surgem: terra, mar, árvores, nuvens..., mas essas coisas não o são. O mundo é meu desconhecido, minha ignorância, e justamente por não o conhecer, por não o ver, é que nele é possível todo aparecimento. Assim, não devo entendê-lo como o conjunto das coisas que se mostram, não devo entendê-lo como planeta, como *coisa*, pois mundo é justamente o *porquê* do aparecer, e não, como as coisas, o *o quê*. Não quero dizer com isso que ele é o espaço (a distância) que permeia e envolve os astros ou coisa similar, pois o espaço mesmo e todos os astros também são aparições (visão) que surgem nele — e somente nele.

O *mundo é transparência*: não como uma propriedade que comporta a transmissão da luz, mas como o que, através de si mesmo, possibilita tudo. No entanto, ele não é dimensão, não é profundidade, como um vazio que me encaminha às coisas, ele é abertura na aceção mais severa: não há nada que o congestionue, não há nada que lhe seja cumulado, pois, do contrário, não haveria abertura, e sim estado de ocupado, de obstruído. Não obstante, diferente do mármore, que é espaço no qual se pode esculpir flor, o mundo não é um *algo* em que se pode fazer *algo*, razão por que a visão não pode ser e não é “talhada” nele. O mundo não tem espaço, não é espaço, não é superfície, não é nada disso, ele é apenas caminho para o previsto.

O *mundo é palavra*. Ele é o *onde* da visão, mas esse *onde* não é um terreno ou um ambiente, é apenas abertura, meio. O lugar em

que eu piso, do qual também faz parte o meu corpo, e assim estas mãos que escrevem e os olhos que leem, isso já é sempre visão, ou seja, é o que aparece no seio do mundo e através dele, tal como corpo, mãos, olhos e qualquer outra *coisa*. O mundo não é um lugar em que as coisas se instalam, não é o vazio, o vácuo espacial, e tampouco um ponto ou demarcação, pois ele não é, enfim, lugar nenhum. O que há no seu seio não lhe ocupa uma região, mas surge desde a sua permissão, ao modo de uma porta que, enquanto aberta, me deixa passar, mas, por ser apenas um duto sem alargamento, sem profundidade, *não tem lugar* para que eu lhe insista, permitindo apenas que eu vá ou vá — e só assim ela é e está sempre aberta, é sempre porta.

Tudo que surge no mundo é mundano, tem o modo de abertura, é *tipo de palavra*: visão. As coisas que percebo, portanto, sejam quais forem, são ultrapassáveis: não apenas como algo do qual um viajor passa ao lado e abandona, mas no sentido de que são, em si mesmas, excedíveis: são *tipos de abertura* na qual se pode encontrar outras coisas, outros *tipos*, mais visão. No entanto, embora sempre permitam o ultrapassamento, sejam sempre mundanas, elas não são o mesmo que o mundo, pois, como e enquanto visão, como e enquanto *falsificação*, são também *signal do previsto*, são um traço do *além* do caminho, do *além* do mundo, são, assim, encaminhamento, encaminhação: direção. Não obstante, por surgirem desde o fim e, de certo modo, por me orientarem em sentido a ele, a mundaneidade das coisas está sempre dissimulada, esquecida, *como o mundo*. Porém, se por apenas um instante eu me aproximo de algo, de uma coisa, de uma flor, por exemplo, e a observo, a dissimulação desaparece e o seu caráter de mundo se revela: não porque vejo efetivamente a flor, mas porque *de súbito* me

dou conta de que não a consigo ver, mas apenas ultrapassá-la. Em meu empenho em admirá-la, perco-me no que lhe surge e a excedo: indo para as folhas, para o caule, ao pólen, às pétalas, às sépalas, à cor, às partículas... e onde está a flor mesmo? Quanto mais a observo, mais a atravesso, caminhando entre tudo que a possa “constituir” e até entre o que lhe está *aparentemente* separado: como as abelhas, o mel, o fruto da árvore e todo o resto das coisas. Não consigo me fixar naquilo que me aparece, estou sempre transitando a flor, vasculhando, procurando descobrir o que me a mostre, e só vejo as suas “partes”, isto é, mais visão... Nesse de repente, então, em que percebo não encontrar a flor, em que me apercebo de que não reconheço aquilo que estou tentando ver, espanto-me e assim a pergunta emerge: o que é isso, a flor? Ante a essa questão, vem o prognóstico de que ela, enquanto visão, não é conclusa, mas aberta, de modo que o trânsito sobre ela (esse percorrer e ultrapassar) fala mais a seu respeito do que qualquer outro “componente” (outra “parte”) que eu lhe possa encontrar. *A flor tem o modo de mundo, então deixa-ver sempre mais visão.* Suas “partes” *não participam* dela, isto é, não são parcelas, fragmentos ou pedaços da flor, mas são coisas acessíveis *por* seu intermédio, *por que* flor. Isso não se restringe à flor, aliás, estende-se a todas as coisas que percebo, pois, em geral, *nada possui partes*, tudo é *modo de passagem, tipo de abertura* para mais visão, tudo é visão.

III – Sinal do Previsto

Um sinal é uma marca, um aceno, um índice a partir do qual é possível reconhecer algo. Ele serve para fazer ver aquilo que *não aparece* imediatamente. Um médico, por exemplo, a fim de diagnosticar uma infecção em seu paciente, precisa que lhe seja

evidente ao menos o sintoma, *o sinal*, pois esse sintoma, à luz, fará com que ele compreenda a enfermidade e possa dar o devido encaminhamento ao caso. Mas como o sinal mostra a infecção? Não é ele que a mostra, mas a infecção que se faz ver no próprio sinal. Isso por que o sintoma não é um *efeito* da enfermidade, não é uma consequência, não é o fim de uma relação causal cujo princípio pode ser deduzido através de uma sua análise. Ele é, em verdade, um *tipo de abertura* onde a visão necessariamente surge, um tipo capaz de deixar-ver a própria coisa, a própria infecção, através de um meio que não parece ser o dela. O sinal, nesse sentido, é uma *alegoria: um modo de se mostrar através de outro*. A infecção se mostra, ela mesma, através do sintoma, por que sintoma.

No exemplo da flor no mármore, o sinal que permite que ela seja vista é a sua própria aparição *no* mármore, é a sua *alteração*. O mármore, enquanto coisa, enquanto mundano e alegórico, também tem um modo tradicional de aparecimento, um modo básico, o qual é, de certa maneira, alterado quando a flor *irrompe*. Isso, a *irrupção*, lhe garante uma abertura num sentido específico e estranho ao seu tipo simples, ela lhe dá tendência: uma direção outra de visão, mais visão. Reconheço a flor esculpida não porque o mármore a reproduz e minha mente liga as duas formas, a de rocha à vegetal, como se se correspondessem, mas porque no mármore está aberta a possibilidade da própria flor, isto é: eu vejo a flor *através* do mármore, graças a uma *alteração* de seu modo habitual ou, melhor, graças a uma *variação do e no próprio mármore* — uma variação, no entanto, que não o extingue, não o modifica essencialmente, pelo contrário, pois, em sendo *alteração* (isto é, *visão, falsificação*), evidencia o seu sentido mesmo, mostra-lhe o próprio fundamento: ser *tipo de caminho*. A alteração é sempre um *se abrir para outro*, é *ex-tensão*. As

duas flores não são duas, mas uma, pois no mármore, em seu através, não há outra coisa senão a flor mesma aparecendo. A irrupção da flor, então, é o *jeito de abertura* de flor, o modo como *essencialmente* ela deixa-ver a própria *essência*, o *modo* como ela mesma se altera, se estende: o modo flor, e não mais do que isso. Assim, um escultor, por exemplo, não é aquele que modela, talhando, uma figura, mas aquele que fende a rocha, que a abre para si mesma, essencializando-a, e assim, em seu através, transversalmente, a figura ela mesma (em irrupção própria) aparece. Esse trabalho de fissuração, de fendição, não é o de simplesmente estilhaçar, destruir, como se a mostraçã viesse com o desvendar o que está por trás da rocha, do mármore, mas é um trabalho de outra ordem, um trabalho de busca pelo fundamento, em fundamentando, de busca pela essência, em essencializando, de busca pelo mármore, no mármore, em marmoreando. É na essência do mármore que a flor aparece. Esse é um trabalho, portanto, de criador.

Por ser um tipo de abertura, o sinal tem modo, tem jeito, de maneira que o seu aparecimento segue um rito, como notas musicais que seguem uma escala. A irrupção da flor se mantém ao modo do mármore, seguindo a escala desse, explorando-a. Sua alteração (a alteração no mármore), como dito acima, não significa a sua extinção, mas uma *variação* no seu modo, um *aprimoramento* dele. Essa alteração, contudo, no fundamentar o mármore, é muitas vezes capaz de ocultá-lo (e, mesmo, deve ocultá-lo), a depender da mão do escultor, que pode fendê-lo de modo mais elaborado, mais essencial, e tornar a visão do que se quer, paradoxalmente, mais clara do que o seu fundamento, justo fundamentando. Nesse caso, então, o meio através do qual o sinal aparece (o fundamento, o mármore) é dissimulado, deixa de ser visto, de maneira que o

próprio sinal, que é um modo de se mostrar através de *outro*, também não é mais visto como tal, o que faz com que as coisas se confundam e a *abertura* ou, melhor, o *tipo de abertura*, a visão, seja esquecido: torne-se hábito — e, por isso, fundamento.

A visão é um traço (um aceno) do além do caminho, mas isso não significa que ela é propriamente além. O seu onde de surgimento ainda é o mundo. Ela é, portanto, uma variação do previsto (*desde o previsto*), mas uma variação, a rigor, *no* mundo (é dizer, o mundo é variado). Porém, disso, duas perguntas emergem: i) o que poderia ser variado no mundo, no caminho?; e ii) se o previsto é além do caminho e além da visão, o que (ou como) poderia ser o seu sinal?

O caminho poderia ser *variado* se ele mesmo fosse visão, isto é, se ele mesmo fosse sinal, o que implicaria dizer que estaria em um meio, que fosse mediato. Porém o caminho não está em meio nenhum, ele é o meio originário, seu caráter é de plena abertura, é transparência, por isso é que não está submetido a nada. Sua única determinação é a de não possuir determinação, pois, se a possuísse, não seria *simplesmente abertura*. Ele é o que se pode chamar de “liberdade para o previsto” ou, ainda, “liberdade para o determinado”, e não mais do que isso. Aparece, no entanto, nesse ponto, uma questão: se o caminho não suporta o previsto, não suporta a imediatidade, como ele pode ser abertura para ela? Como ele pode ser *liberdade para o determinado*, se não é capaz de deixá-lo à vista? Diretamente, de fato, o mundo não o faz, porque não pode, mas, *indiretamente*, sim, justamente na visão, em seu sinal, naquilo mesmo capaz de anunciar no seio do caminho o que não está nele, o que é além. — Esse *além*, é preciso esclarecer, não é um lugar

outro fora do mundo, não é uma dimensão póstuma ou coisa do tipo, mesmo por que o mundo não é lugar, não é referência, não é nada que possa possuir um *depois*. O *além* é simplesmente o superado do mundo, isto é, o ser determinado: o responsável por abrir mundo e dar direção. Mas, voltando à primeira pergunta do parágrafo anterior: o que no mundo, na transparência, pode ser variado a fim de que o previsto esteja indiretamente aberto na forma de um sinal? A rigor, nada pode ser variado, pois não há o que variar. O caminho é possibilidade para tudo, mas ele mesmo não é nada, ele não é coisa nenhuma, não é espaço, não é visão, a sua condição é a de simplesmente não ter condição. Ele é *indeterminado*, é apenas meio. No entanto, é preciso lembrar que variar *não é infringir*, não é *desvirtuar* uma *coisa* em outra. Variar, antes, tal como descrito acima, é *essenciar, fundamentar*. O sinal do previsto no mundo é — e tem que ser — uma variação no mundo (enquanto mundo), e isso não elimina ou contraria a sua essência (o seu nada), pelo contrário, isso fundamenta mundo, torna-o o que é, faz-lhe caminho, meio, palavra, faz-lhe liberdade, faz-lhe nada.

Mas como o caminho se torna o que é? O caminho se fundamenta (e é fundamentado), torna-se o que ele é, fazendo de si mesmo fundamento, essência, sentido, fazendo de si o próprio anúncio do previsto ou, melhor, *o sentido do previsto*. Isso é alteração, variação, isso é o caminho se tornando caminho, o caminho se fundamentando, em sendo caminho *para*, se essencializando. E ele o faz na medida em que se oculta em si próprio, se oculta na essência (ou não-essência). O sinal do previsto, portanto, é isso: o caminho se fazendo caminho, o fundamento se fundamentando e, por isso, se ocultando em si e se abrindo para o previsto, sendo liberdade para ele. Mas, aqui, surge ainda outra questão: no início do texto, eu

falei que o caminho não se abre de modo autônomo, que ele precisa de um imperativo que o faça, de algo que lhe dê a direção, o sentido. Então, por que agora eu pareço afirmar o oposto? Ora, quem dá a direção é o previsto, mas essa direção é justamente a *liberdade para o próprio, para si*, liberdade para se fazer caminho, liberdade de retorno, de volta, a fim de que ele mesmo, o previsto, seja alcançado. O sinal do além ou, melhor, o sentido do previsto é o sentido do caminho, pois *a essência do caminho é o outro e a essência do previsto é ele mesmo*. Isso é visão, isso é extensão.

IV – Extensão

A extensão é a falsificação do horizonte, ou seja, ela é o sentido do determinado enquanto sentido da própria palavra, enquanto indeterminado. Por princípio, então, tudo que há no seio da palavra é — e precisa ser — extensão. Isso não quer dizer que ela é um atributo da visão, não quer dizer que as coisas podem ou não ser extensas, mas, sim, que *a visão é propriamente extensão*.

Em outro termo, a fim de ajudar o entendimento, pode-se pensar a extensão como *de-finição*, isso por que o sinal do horizonte no mundo é também o sinal do *fim* do mundo: não como notícia da destruição planetária ou coisa do tipo, mas como *determinação*, como *conclusão da transparência* — ou como dissimulação da mediatidade. A *definição*, porém, não é um sinal, um anúncio, no sentido de dar recado ou de passar uma informação, mas no de, em si mesma, *tender ao fim*, ou seja, de ser um *tipo de abertura para o determinado*. Desse modo, ela é um [*processo de*] *acabamento*, adiantamento, perfazimento, finalização (refinamento). A flor, por exemplo, enquanto extensão (e ela é só extensão), não é a sua forma, as suas arestas, o seu tamanho, o seu desenho, nada disso, ela é a sua

formação, enquanto *acabamento*, que é o processo por meio de que ela se fundamenta e se torna o que é, ou seja, *se torna um tipo de caminho para o horizonte*. No entanto, ela somente o faz na medida em que permite o surgimento do *sentido do fim* em si mesma, pois a flor não pode ser um tipo de abertura *para o* previsto se o seu sentido (o sentido do horizonte) não estiver nela e se ela mesma não o for.

Todas as coisas são extensão, definição, e estão sempre sendo e possibilitando em si mesmas o anúncio do fim do mundo. Nesse sentido, elas não são definidas, não são acabadas e, portanto, não podem ser confundidas com aquilo que anunciam — e *apenas* anunciam, em *anunciação*. No entanto, aí surge um problema, pois, porque sinal do previsto, espera-se nelas a sua mostraçãõ, espera-se nelas a aparição do próprio previsto, do definido, o que não acontece, pois não superam o indeterminado: elas são, ainda e sempre, definição, [processo de] *acabamento*. Desse modo, deixando-ver somente mais anúncio (mais tipo de abertura, mais *o quê*) onde se espera o *para que*, a extensão, como inacabada e incompleta, é também *o inesperado, o estranho, aquilo por meio de que não se realiza (não aparece) o que se espera que sempre apareça: o fim*.

Porém, também por isso, por ser *o inesperado, o estranho*, é que, nela, na visão, o caminho, a *palavra*, pode ser presumido. Ora, um engenheiro, ante uma *operação* deficiente, não percebe a falha em si mesma, não vê a inófia aparecendo (pois o que falta não aparece), mas percebe a *não ocorrência do perfeito*, do acabado, do findado, e é *somente isso* que o faz presumir a falta mesma. A percepção da falha é sempre oblíqua: vem em virtude da *não ocorrência* do que já era o esperado, do previsto, do horizonte. Do mesmo modo, a *palavra* é indiretamente percebida apenas em virtude da percepção do *não*

determinado (da não aparição do *determinado*, em determinação), do *não definido* (em definição): da extensão. E aqui surge algo interessante: *justamente por essa percepção indireta do caminho (do indeterminado) é que o horizonte se anuncia*, pois só é possível saber do (ver o) fim se me dou no seu caminho. Voltando ao exemplo do engenheiro: é porque ele percebe o não acerto (tentando acertar, esperando o acerto) ou, melhor, é porque ele percebe *indiretamente* a falha, que a possibilidade do acerto mais uma vez emerge: a calculação, a visão, a anunciação.

Assim, a extensão, enquanto refinamento, acabamento, ou seja, enquanto processo de fim, é sempre também um *processo de abertura para o fim*, e, nesse sentido, é também um *processo de retorno ao princípio em se principiando*, isto é, retorno àquilo mesmo que abre o caminho e que dá a direção, que dá a própria extensão. A rigor, então, a extensão é um processo de retorno à sua criação, de retorno ao nascimento, e faz isso se deixando criar por si mesma, sendo recriação (em se criando), sendo renascimento (em renascendo), sendo aquilo que *não mostra* o caminho mesmo para o previsto, pois ele jamais é visto, jamais é percebido, mas *mostra o seu instante de acontecimento*, o seu irromper, isto é, a sua *irrupção*, a sua geração, mostra o que é *visão*.

Sendo um processo de abertura para o seu instante de criação, a visão, mostrando-se, é o próprio *surgimento*: o nascimento: o expandir-se em se expandindo: a extensão. Esse surgimento, abrindo-se e entreabrindo-se, revela o não acabado, revela o que ainda não é fim. O caminho então é presumido, e, quando isso acontece, repito, *o horizonte se anuncia*: extensão. Se estou diante de um lago calmo, sereno, a refletir o céu, perco-me na reflexão e não

vejo o lago, apenas a imagem das nuvens, dos pássaros, do azul. Mas, se o vento toca a água e então, em ondulação, a imagem se distorce, falha, trunca, faz-se incompleta, posso dizer: aí está o lago, isto é, aí está o caminho para que eu me volte para o determinado, o perfeito, o acabado, o esperado. Todas as coisas são essa ondulação — ou, como no caso do engenheiro, calculação. O céu, a terra, o lago, o ar, tudo é só esse instante em que indiretamente se revela — ou se *pretende* revelar — o fundamento do céu, da terra, do lago, do ar, de tudo.

A extensão é *o abrindo-se, o expandindo-se em benefício do horizonte*. Não se pode dizer, no entanto, que esse modo, o *expandindo-se, a expansão*, ocorre nos termos de uma métrica, como um aumento de tamanho ou de volume ou de qualquer outra grandeza, pois esse tipo de coisa é passível de consideração apenas em vias de comparação, o que não é o caso. A expansão é, em verdade, uma *conversão* ao horizonte, uma *tendência ao fim já se finalizando*. Não como transformação em horizonte ou algo do tipo, pois a visão não pode superar o caminho, tendo sempre o seu modo, mas um converter a si mesma em si mesma, ou, em outros termos, um superar a si em si, uma *superação* (e, para ficar melhor, *autodeterminação*), sem se perder do caminho e, portanto, do próprio sentido. A superação, assim, mesmo que não supere o mundo, é o constante abrir do mundo nele mesmo, como um processo de retorno ao processo de seu próprio nascimento, em nascendo.

A insistente recriação do instante de abertura do próprio caminho é *o caminho se encaminhando*, é o que se chama de “vida” ou, aqui, de “exercício”. Porém, pergunto-me, esse processo não seria um permanecer no caminho, isto é, isso não seria um negligenciar a

ideia de superação? Não seria um modo de perda do previsto? Seria, caso o *sentido* fosse a permanência na palavra, na transparência, porém não o é, e nem haveria de ser, pois o próprio caminho depende apenas do interesse no previsto, depende do querer chegar ao fim dele próprio, que é também o seu “lugar” de nascimento, o seu originar. O *sentido* é sempre em benefício do previsto. *Ele* recoloca, sempre em si mesmo, a questão do fim do mundo, *ele* é o processo de abertura do caminho para o horizonte (para o próprio): o sentido do horizonte, o que todas as coisas são. Isso se torna evidente quando, desde o estranhamento com a visão, desde o inesperado, surge a percepção (como compreensão) de que *tudo está se abrindo em tudo* e de que *tudo está transitando em tudo*. Não há nada no mundo, não há nada no caminho, não há nada na palavra, há apenas palavra se abrindo na palavra, caminho se abrindo no caminho, mundo se abrindo no mundo — e é justamente esse *se abrindo* que é a *extensão*, a *vida*, o *exercício*.

O instante do abrir, a *irrupção do caminho no caminho*, não se dá acidentalmente, pois o sentido no mundo, a extensão, está sempre aí: convertendo-se, superando-se em si, essencializando-se, endireitando-se em direção — de modo que, inclusive, sendo ele próprio a sua própria referência (estabelecendo-se, mantendo-se *em si mesmo*, sem causalidade ou contingência, mas em atenção ao fim: na direção do previsto, *para o* previsto), é possível dizer que o sentido é apenas *um*.

Ademais, a visão, como já mencionado, não é o caminho mesmo, mas se dá nele — e é isso, precisamente, que o mantém sempre se abrindo em si, em constante desabrochar de seu próprio fundamento, fundamentando-se. Tal como o sol da manhã sempre

retorna para sustentar a trilha do oriente, a extensão (a visão) é o *sentido* que encaminha o caminho ao seu nascimento e fim: encaminhando, recriando o instante da criação, não retirando o caminho dele mesmo e não o condicionando a nada — para não dizer “condicionando-o apenas a (e em) si, estendendo-o em si”.

Eu não vejo o caminho, eu não vejo o mundo, vejo apenas a sua *irrupção*, o ponto em que é aberto: o abrindo — e nada a mais.

Todas as coisas, tudo que há acena apenas para isso, tudo é sinal, é retorno *a* e *em* si, retorno à definição, retorno, enfim, ao instante do nascimento. O mesmo retorno, o mesmo irromper do mundo em si mesmo que pode ser visto no trabalho do escultor: o esculpindo, que, no processo de fender a rocha, entrega-a, enquanto rocha (isto é, enquanto sentido do previsto), ao instante de criação. O mesmo retorno também pode ser visto, em particular, no *de repente* que em mim emerge a questão “o que é isso, a visão?”: a *pergunta* não é nada, é caminho, mas o instante que a gerou e também que a retoma, o súbito de seu acontecimento, o meu [processo de] volta *a* e *em* mim mesmo, *ao* e *no* desconhecido, o meu [processo de] retorno *à* e *na* ignorância, *à* e *na* palavra, *ao* e *em* silêncio, isso é o exercício, a extensão: o inesperado, o estranho, a visão.



Percurso da não-experiência

Percurso da não-experiência

Victor Leandro da Silva*

1

Quando Theodor Adorno passou a elaborar sua crítica ao que denominou indústria cultural, formulando um dos conceitos mais caros à análise dos fenômenos da cultura de massa, muitos celebraram o que seria uma ação crítica contundente contra o enfraquecimento dos valores cultivados e aperfeiçoados pela humanidade ao longo de séculos. Outros, adeptos do pluralismo, viram uma reação tardia e antiquada às transformações ocorridas no mundo contemporâneo, que já não seguia mais a cartilha dos velhos aristocratas. Envoltos nesse debate, não são poucos os que não percebem que, para além das querelas que envolvem os dois grupos acima, a análise de Adorno revela que uma outra marca fundamental humana está sendo ameaçada.

Esta se explicita em seu debate acerca da educação, em que defende a formação para a consciência emancipatória: “pensar é o mesmo que fazer experiências intelectuais”. Assim, recusar o pensamento é negar-se também a um leque infinito de possibilidades empíricas. Mas o filósofo vai além. Ele não vê somente o perigo da perda dos experimentos intelectuais, e sim também da própria experiência como um todo, por meio da homogeneização cultural promovida pelo capitalismo alienante.

* Endereço eletrônico: viktorleandro@hotmail.com.

Como amante da música, Adorno se ocupa desse objeto, achando os traços distintivos de seu declínio, a corrupção de seu elevado sentido em nome da “música ligeira”, que nada mais fazia do que retirar dos sons a sua natureza edificante em nome de uma vacuidade obtusa, aliando-se ao projeto de construção de indivíduos igualmente frágeis e inautênticos.

O mesmo se repete em outras artes e nas mesmas condições. A indústria cultural, apropriando-se do mundo estético, converte-o em um mero código de barras, cujo critério de gosto é o número de vendas. Indo mais adiante, os produtos concebidos pela capital cumprem uma função ainda mais perniciosa, que é a de promover o anestesiamiento das massas, que, ao invés de se revigorarem pela fruição artística, tornam-se indivíduos apáticos, cujas forças se perdem exclusivamente na sua exploração pelo trabalho.

A preocupação de Adorno com a arte diz muito sobre sua relação pessoal com esta e acerca da crença na sua centralidade no âmbito da experiência humana e em suas potencialidades transformadoras, que podem, juntamente com o pensamento racional, conduzir o indivíduo à emancipação idealizada por Kant, a qual o filósofo retoma, libertando-a dos tentáculos da razão instrumental. Contudo, pensando de modo mais abrangente, a consciência industrializada se revela ainda como uma ameaça às mais diversas formas de experiências, das mais cotidianas até aquelas que são exaltadas como advindas da sociedade do capital.

No entanto, antes de enveredar por esses fenômenos, vale lembrar que a experiência não surgiu de modo espontâneo na civilização, e que tampouco foi preconizada por esta. Logo,

entender sua condição é assinalar que na verdade ela possui um certo caminho, um movimento em que se desdobrou em diversos antagonismos, ou seja, uma história.

2

Obviamente, essa história não irá começar a partir de seu uso, mas de sua tomada de consciência. Nesse sentido, os mitos já antecipavam a ideia de que a existência ocultava algo mais profundo que a simples manutenção das condições de vida, apontando para ações cujo significado lhes era transcendente. Surgiam, daí, os atos heroicos, os grandes feitos, as batalhas impossíveis e o mais que davam ao homem a dimensão daquilo em que podiam vivenciar algo para além de sua regular ação cotidiana.

Entre os gregos, a intuição configurou-se no espírito trágico, evocado por Nietzsche, e cuja expressão artística encontra-se nas obras teatrais. Édipo, Prometeu, Antígona: todos relatam a necessidade de se assumir o destino, ou, melhor dizendo, de imergir na existência a qualquer custo, ainda que esta venha permeada de perigos. Na narrativa trágica, tem-se a primeira organização intelectual em torno do valor da experiência, assim como sua exaltação.

Mas é também na Grécia que a experiência passa a sofrer seu mais duro revés, já que teve minada a sua mais fulgurante manifestação. Primeiro, veio a moral Socrática, cerceando as possibilidades de ação em nome da virtude. Em seguida, o pensamento platônico, com seu dualismo implacável, retirou do indivíduo sua tão cara corporeidade, tornando o homem um ser

manco, amputado por um intelectualismo pobre e carente de mundo.

É enganoso pensar que Platão teria recusado a experiência física em favor da experiência do pensamento. Na verdade, o que fez foi suprimir a primeira e embotar consideravelmente a segunda. Com ele, o pensar converteu-se ineditamente em uma experiência falsa, enganadora, pois acabara de dar as costas para as coisas reais, detendo-se em objetos vazios de um lugar inatingível. E um dos sintomas desse desfalecimento está na negação peremptória de todas as formas de arte. Esta, como articuladora da imaginação, do intelecto e das sensações, precisa ser rechaçada veementemente, sob o risco de recolocar o homem no real, de devolver sua autenticidade e seu corpo. Tal risco, para Platão, era inaceitável.

Quando o cristianismo invadiu a Europa, o terreno já estava preparado. Uma cultura de comedimento e inação já havia sido sedimentada, bastando apenas celebrar o casamento com os ideais acéticos religiosos. Daí para frente, foram longos séculos de padecimento. O mundo era um mal a ser evitado. A potência do pensamento cedeu lugar à erudição estéril. A única coisa a ser alcançada era a transcendência. Até que veio a modernidade.

Nasce o homem de ação, antimetafísico por excelência. Seu corpo é devolvido, juntamente com a revolucionária noção de bem-estar, que ratifica a necessidade de dar-lhe a atenção devida. Uma epistemologia experimentalista se volta contra as teorias abstratas. A razão esclarecida revoga a superstição e enxerga o homem como produto de sua própria atividade. Não só se interpreta o mundo como se quer transformá-lo.

E quem diria que, diante de tantas revoluções, diante de tantos libelos em favor do sujeito comprometido com sua práxis, estariam sendo forjadas as paredes de seu confinamento? A modernidade não foi mais que um veneno-remédio, cujos efeitos agora se mostram evidentes, gerando um irreversível cansaço nos membros, uma paralisia inescapável, camuflada por um culto hedonista falso e delirante, que inebria as massas, propiciando a ilusão de uma existência plena.

3

A era moderna formou o ser humano objetivo, material, civilizado e ativo. Não poderia estar mais de acordo com os preceitos de uma existência pautada na experimentação. Mas não foi o que ocorreu. Quando os anseios libertários começam a afrouxar as correntes morais, veio a ideologia burguesa, com seus valores de medianidade, pregando a comodidade, a parcimônia e a dedicação incessante ao trabalho. Mais adiante, os mantenedores do *status quo*, abraçados ao capital, passaram a agir sobre os bens culturais, convertendo-os em meros produtos, plenos de forma mas vazios de qualquer significação profunda.

O grande mérito de Adorno e Horkheimer, ao articularem o conceito de indústria cultural, está em perceber o quanto a arte e a cultura passaram a ser substituídas por seus simples simulacros, cuja função era tão somente inebriar o povo. A ausência de esforço para a fruição dos produtos culturais da indústria é uma amostra de que ali a experiência encontra-se falseada, posto que não só não cobra do indivíduo o esforço em empreendê-la, como também contribui para que este não seja realizado, por conta do risco de ter desvelada sua superficialidade.

Como se não bastasse, há ainda o descredenciamento promovido para com as grandes manifestações da cultura, agora vistas sob um olhar de desconfiança dos que a consideram um elitismo anacrônico e ultrapassado.

O pluralismo cultural mais ortodoxo identifica em Adorno os resmungos de um passadista inveterado, que não cessa de exaltar a arte canônica em detrimento dos novos movimentos estéticos. Sua crítica ferrenha ao jazz, gênero que hoje é assumido mesmo pelos grandes cânones musicais, seria uma mostra de sua indisposição para com as novidades da cultura, revelando sua intenção de engessá-las em moldes aristocráticos.

Porém, não é nos seus juízos de gosto que a força de sua teoria se faz presente. Se Adorno escolheu de forma equivocada um ou outro objeto de sua análise, não significa que tenha falhado em compor as linhas gerais de seu pensamento. A indústria cultural permanece, sim, conferindo um extremo ar de semelhança às diversas formas artísticas, ao passo que oferece como nunca, na contemporaneidade, produtos cuja função exclusiva é proporcionar passatempos à custa de baixo esforço e alienação. E é isso que torna a experiência estética cada vez mais difícil de ser encontrada.

O domínio da indústria cultural, subvertendo os propósitos da arte, finda por criar a cultura do entretenimento, a qual não guarda mais nenhum compromisso com a ideia de gerar atividades enriquecedoras, substituindo esse propósito por um itinerário de diversão fácil, acessível e massificada. No cenário que se apresenta, as pessoas já não se importam em aderir à nova moda, deixando de lado os objetivos da arte e assumindo deliberadamente o intuito de fruir a cultura como puro passatempo. Dentro dessa

perspectiva, arte e diversão se confundem, pois são igualmente elencadas na categoria de “coisas sem utilidade”, que servem somente para distrair.

Com a indústria cultural, o vigor existencial da arte estava permanentemente mutilado. Mas isso ainda não era o bastante. Para produzir indivíduos suscetíveis ao consumismo hiperbólico que alimenta o capital, era necessário que se estendessem seus efeitos para os demais âmbitos da sociedade, formando uma comunidade de sujeitos falseados.

4

Foi Guy Debord quem melhor determinou a opressão das forças vitais dos indivíduos no âmbito social, em que as relações, outrora fundadas na vivência de acontecimentos e situações, passaram a ser constituídas pelo espetáculo, regido pelas imagens.

Engana-se quem imagina que o espetáculo é simplesmente o voltar a atenção humana para as imagens, uma leve distração da realidade concreta, sem grande interferência nas ligações entre humanos. Contra isso, Debord afirma enfaticamente que: “o espetáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediada por imagens”, ou seja, a imagem não assumiu somente um lugar de destaque, mas tornou-se o próprio substituto das relações entre pessoas, que não conseguem mais se comunicar senão pela via do espetáculo, da representação programada e elevada à máxima potência, deixando o real à deriva e pronto a ser negado.

Debord fala de um momento germinal do surgimento da sociedade do espetáculo. Seus exemplos advêm de formas organizadas de espetacularização, como a propaganda e a indústria do entretenimento. Hoje, tais casos são bem menos sutis. No fluxo diário de ações, encontramos vários exemplos da preferência dada à representação. Para tanto, basta nos determos por um momento na multidão de curiosos que se forma em torno de algum acidente. Esquecendo por um momento o sadismo que anima muitos dos que ali estão, podemos constatar que vários deles preferem registrar o momento em seus aparelhos telefônicos em vez de vivenciá-los com seus olhos e sentidos. Ora, quem age assim nada faz além de preterir a experiência da tragédia em favor de sua representação espetacular, de distanciar-se do concreto pela mediação das imagens.

Que esse comportamento contribua para a insensibilização dos indivíduos também é uma consequência óbvia. O sofrimento humano transformado em espetáculo distancia o sujeito de seu reconhecimento. E vai além, pois contribui para o estímulo ao riso e ao escárnio, uma vez que, sendo esta uma das finalidades mais significativas do espetáculo, não é difícil considerar as imagens de acidentes como tendo esse mesmo fim.

Se os exemplos de Debord progrediram, é porque a sociedade do espetáculo expandiu tanto interna quanto externamente. É muito pouco, ou mesmo nada, aquilo que, dentro de um mundo onde imperam – para usar um termo debordiano – as condições modernas de produção, o que escape à representação do espetáculo. O domínio da imagem não encontra opositores.

Resta pensar os termos de seu crescimento na sociedade pós-industrial, na condição pós-moderna, enredada pelo pluralismo cultural e progresso tecnológico.

5

Não é fácil determinar conceitualmente do que falamos quando falamos de nossa era. Pós-modernidade parece um termo inútil e vago, sem qualquer lume que possa orientar os que derivam na noite desses tempos. Tentando dar uma direção mais assertiva, Lipovetski vai tratar de um tempo hipermoderno, em que a aceleração da modernidade é o fio propulsor do contemporâneo.

Bauman, por seu turno, irá falar sobre liquidez, uma tendência às coisas pela efemeridade e inconsistência. Outros teóricos, satisfeitos com o que têm à mão ou aderindo à ideia de que não é possível enquadrar a totalidade dos fenômenos recentes em um conceito, preferem falar sobre seus efeitos, usando, ainda que sem muita convicção, a noção de pós-modernidade.

De uma forma ou de outra, a cultura de massa e a espetacularização social continuam a ser uma marca crescente num mundo onde a ordem econômica controla praticamente todos os setores da ação humana. Como o falseamento da experiência é um traço intrínseco a ela, pode-se afirmar que a contemporaneidade tem como um de seus aspectos característicos o apagamento da experimentação, ou a inexperiência, um universo de ilusões de eventos significativos.

Conforme observou Lipovetsky, a hipermodernidade superlativizou a maioria dos processos. Com a inexperiência não foi

diferente. Ela surgiu cada vez mais intensamente e, quanto mais ela aparecia, maior era o falseamento que a ocultava. Todos parecem viver a maior das aventuras humanas, quando na verdade não têm mais do que embalagens ocas. A substância essencial das coisas foi retirada, ou melhor, as coisas que ora se oferecem ao indivíduo são, desde a concepção, desprovidas de qualquer substância.

Verificar a forma de manifestação da não-experiência, seu percurso e domínio sobre o mundo da vida, é perscrutar não só objetos que fazem parte dos grandes sistemas, como ainda os que se encontram inseridos no cotidiano de modo tão natural, que é difícil imaginar que estejam submetidos a uma ordem cultural ideologizada e sistêmica. Mas um dos motivos de seu êxito consiste exatamente nisso, na capacidade de tornar vazio aquilo que outrora era reconhecidamente uma fonte vigorosa de experiência, e de substituir, sem que se perceba, coisas autênticas por sua simples representação, como um mágico faz sumir um elefante bem diante dos nossos olhos.

Os desdobramentos da imagem

Da espetacularização programada pelas campanhas publicitárias e grandes espetáculos de entretenimento, a mediação da vida por imagens ganhou uma proporção jamais imaginada com o surgimento dos smartphones e seus aplicativos, que levaram os recursos antes restritos aos especialistas à população em geral.

Em nenhum outro tempo, a possibilidade de conversão da própria vida em espetáculo tornou-se tão clara e simples. É certo

que antes já havia máquinas fotográficas, mas essas exigiam ao menos uma certa habilidade no manuseio e a predisposição em levá-la para que se fizessem os registros, além de sua circulação ficar limitada às pessoas mais próximas. Hoje, os aparelhos telefônicos e redes sociais permitem não apenas ter um mecanismo fotográfico sempre à mão, com uma grande facilidade para edição de imagens, como também a imediata divulgação do retrato a um número imenso de pessoas que estão ligadas sob os agradáveis rótulos de amigos ou contatos.

Com a modernização e popularização dos celulares, uma possibilidade inusitada se abriu a uma grandiosa parte da população mundial: a de registrar, instante a instante, todos os momentos vivenciados pelo indivíduo, sem nada omitir. Com isso, a vida adquire o potencial para converter-se toda ela em representação, em experiência falseada e mediada, e o que se observa na realidade não está muito distante disso.

Do acordar ao dormir, passando pelas relações sexuais e pelas refeições, há uma verdadeira epidemia de exibicionismo e fetichização do cotidiano, que corrompe a naturalidade antes inerente a cada um desses atos. Os encontros entre amigos, os fatos alegres ou tristes e as surpresas do dia são todas elevadas a um grau representacional altamente elevado, que retira de tudo isso sua substância, trazendo como resultado um empobrecimento daquilo que deveria ser significativo, além de uma supervalorização do que é supérfluo e irrelevante.

Quando alguém se prepara para uma fotografia, faz uma edição do presente, moldando-o a sua maneira. A expressão do rosto, a posição do corpo, o ato em si e o cenário são adulterados,

de modo a produzir uma sensação de acontecimento perfeito, que pouco ou nada tem a ver com o evento vivenciado. Como resultado, o essencial e verdadeiro do instante é o que está justamente fora da imagem capturada, restando somente seu substituto forjado para uma apreciação debilitada.

É um erro pensar que tais processos repetem-se continuamente desde as primeiras pinturas de retratos, pois estas não tinham por intenção abordar fatos do dia a dia, e sim constituírem-se numa representação elevada de algo. Os elementos próprios da operação estão expostos, e nada há que se esconder. Mesmo quando são pintados quadros em que há uma incorrespondência gritante com relação ao modelo, as intenções estéticas não se encontram escamoteadas, tampouco o egocentrismo se vê oculto, tanto que nessas obras o que costumeiramente se exalta é a qualidade do artista em superar o real, e não as peculiaridades do retratado.

Com o advento da fotografia não foi diferente. É preciso considerar ainda que, quando as fotos eram impressas e a pintura estava no lugar da luz, havia uma economia que impedia sua banalização. As pessoas de fato se preparavam previamente para serem retratadas, escolhiam sua roupa, sua melhor pose, num processo que levava bem mais que alguns segundos, ou seja, era uma experiência. Foi somente com a aceleração promovida pela indústria e pela sociedade do espetáculo que os processos ganharam a banalização que hoje os caracteriza.

O ar de similaridade que Adorno tanto condenava na indústria chega então aos eventos particulares. Um casamento, o nascimento de um filho, uma caminhada ou mesmo o almoço

improvisado da semana são tomados com a mesma relevância e recebem o mesmo cuidado em sua edição e exposição. Obviamente, há, por trás de cada postagem, o desejo de tornar sua vida única e invejável, mas isso não é, por si só, o ponto a ser contestado. O que de fato mediatiza tais práticas é justamente a opção pela via do espetáculo, pelo falseamento das ações e a consequente fuga das reais experiências.

Como se não fosse o bastante, existe ainda o interesse em converter em imagem a experiência alheia, por meio da captura do que ocorre aos outros. A quantidade de flagrantes é tanta e tão comum que é possível perguntar se ainda existe algo a ser segredo no mundo, ou a ser vivido privadamente. Tudo passa pela representação por imagem.

Os mais otimistas dirão que um caminho inusitado foi aberto, e que hoje como nunca se tem acesso a uma quantidade imensa de informação visual e registro de fatos importantes. Isso é verdadeiro, mas apenas na medida em que os recursos imagéticos disponíveis são de fato destinados a tal finalidade, o que não ocorre na maioria dos casos. Mesmo quando se tenta apenas captar um momento cujo conteúdo constitui um acontecimento relevante, a opção feita normalmente se dá pelo caminho do espetáculo, perdendo-se novamente o substancial do que foi captado. A própria ideia de informação é questionável, uma vez que não passa de uma sobrelevação de coisas normalmente insignificantes, e que ganham relevo somente por serem visualizáveis.

O domínio crescente da imagem, que atinge um caráter de ubiquidade, patrocinado pelos novos recursos tecnológicos, inaugura uma segunda fase da inexperiência, em que se arrastam à

representação os fatos cotidianos. Depois desta, não sobra muito o que salvar. Atraídos pela gravitação das imagens espetacularizadas, os demais índices da atividade humana seguem em queda livre rumo ao esvaziamento travestido de experimentação, deformando-se até o limite das representações.

Turismo

Em sua definição mais efetiva, o turismo, de fato, não passa de um comércio em que a circulação de pessoas é a mercadoria, auferindo lucro do ir e vir entre indivíduos.

É preciso lembrar que o turismo – e o turista – são consequências, como diz Debord, da sociedade moderna. Antes deles, o que existiam eram viajantes, pessoas que se moviam de um lugar ao outro por necessidade ou por espírito aventureiro, cujos riscos corridos davam prova da seriedade com que as viagens eram encaradas. Para ir de um lugar a outro, era preciso estar desesperado ou convicto.

O turista, por sua vez, insere-se em um contexto totalmente diverso, a começar pelo seu tempo de permanência, pré-estabelecido e determinado conforme sua disponibilidade e disposição para permanecer no local de destino. Além disso, o avanço na rapidez e na seguridade nos meios de transporte tornou o fardo do trajeto muito menos pesado. Para completar o quadro, os fins da viagem empreendida nada têm a ver com o que movia os antigos viajantes. A ambição maior de todo turista é apenas repousar, descansar de seu cotidiano tedioso em uma paisagem

menos comum a seus olhos, na maioria das vezes com pouco interesse pela aventura, salvo quando esta encontra-se alicerçada nos mais estritos padrões de segurança.

Nesses termos, tanto quem viaja quanto o lugar visitado buscam ajustarem-se às demandas desse tipo de consumo. Os locais históricos e apropriados para visitação são demarcados com a designação de “pontos turisticos”, estruturados para receber os que v em de longe. Os artefatos t picos do lugar são convertidos em *souvenirs*, juntamente com outras peças preparadas especificamente para serem vendidas aos estrangeiros. Costumes e hábitos ultrapassados há muito são mantidos apenas para dar a sensação de que se vislumbra uma outra cultura, quando na verdade esta já foi totalmente engolida por uma ordem uniformizante. Cultua-se a diferença onde só restou uma identidade pobre e vazia.

Pelo lado do turista, há o cuidado com a aquisi o de guias de viagem, com o desenho minucioso do percurso a ser realizado, as reservas nos melhores hotéis, as compras, a exigência de ser bem atendido, ou seja, tudo organizado sob a  tica do comércio e do controle. Na verdade, o que se quer   encontrar justamente aquilo que já se pensou e conhece, sem espaço para a novidade e o imprevisto.

Os que tentam escapar recorrem ao turismo de aventuras e às viagens independentes, na v  esperança de encontrarem resquícios de uma experiência verdadeira. Mal sabem estes que mesmo o mais aventureiro dos indivíduos já foi concebido em cliente e sua experiência transformada em produto, e que todos os locais que visa descobrir já foram mapeados e convertidos em lugares para visita o. Os que se imaginam correndo perigo ao

estarem perto de vulcões e feras na verdade estão refazendo um caminho que já foi percorrido e extirpado de qualquer ameaça, sendo a ocorrência de incidentes mesmo tratada como algo excepcional. Tudo já foi ordenado e conhecido. E não é preciso ir muito longe para comprovar essa afirmação. Basta ligar a TV e verificar os inúmeros programas que dão todas as coordenadas de como agir e se comportar nesses lugares outrora perigosos, mas que a força do comércio soube domesticar a seu gosto.

Quanto ao mochileiro, o viajante independente, este acredita de forma romântica que a privação pode ser a garantia de alguma verdade na viagem, o que também não passa de um ingênuo engano. Sua fome e dificuldade podem ser reais, mas o caminho que percorre é algo que já se fez no imaginário de inúmeros outros viajantes. Logo, o que ele faz não é senão repetir uma experiência originalmente autêntica, mas que se transformou em uma emulação estéril.

O somatório dessas observações rumo para uma posição definitiva. Sob a égide do capital, a experiência do turismo é impossível. As ambições colocadas pelas pessoas na viagem, baseadas na ideia de que é melhor ter experiências do que coisas, não encontra na organização turística os meios para sua realização. Em termos existenciais, o turismo se caracteriza como a atividade de encontrar, deliberadamente ou não, o já conhecido, ou o que, de algum modo já se experienciou, seja pelos programas televisivos ou pelas incursões do imaginário.

No entanto, tal não pode ser visto com tanta clareza, o que faz da prática turística uma das maiores ilusões de experiência, pois seu potencial para ludibriar é imenso. São poucos os que, diante de

lugares que estão fora de seu mundo diário, não se convencem de que estão vivendo algo inteiramente novo e que lhes acrescenta inusitadas perspectivas. No entanto, basta acompanhar esses indivíduos em seu retorno, para perceber que em pouquíssimo tempo eles voltam a ser nada além do que eram, e que não houve experiência nenhuma, nem abertura de horizontes, só um período de consumo e descanso dos afazeres mais costumeiros.

Os nerds não saem mais de férias

Houve um tempo em que o termo “nerd” era usado pejorativamente para excluir indivíduos e segregá-los por conta da sua pouca aptidão em seguir os modismos da juventude. Exageros à parte, o preconceito, porém, tinha um certo fundo filosófico: se o nerd não tem interesse em participar da vida, o ideal é que seja definitivamente excluído dela.

É preciso, contudo, fazer uma diferenciação, para não incorrer num erro comum quando se tenta identificar o nerd. Este é uma figura diversa do intelectual. Enquanto o primeiro se interessa basicamente por ciência e tecnologia, transferindo sua paixão por essas áreas para os produtos culturais, o segundo atua numa esfera mais ampla, incluindo o conhecimento das humanidades, e procura fruir outras formas de artes que não apenas as que expressam devaneios científicos.

Se em outros tempos o nerd era uma figura marginal que precisava esconder-se para não ser ridicularizado publicamente, hoje ele caminha altivo diante da ascensão dos objetos da cultura de

massa. Os valores nerdistas, em especial aqueles que resultam numa negação das experiências, encontram-se em franca expansão. Em toda parte, aumenta o número de pessoas que dedicam uma quantidade cada vez maior de horas a estar diante do computador, ou maravilhadas com aparelhos tecnológicos cuja utilidade é quase nenhuma, mas que possuem a seus olhos um valor intrínseco. A interação social é substituída pela virtualização, e os afetos cedem lugar ao teclado e à pornografia on-line. Nada que propicie um contato verdadeiro com o mundo pode ser aproveitado.

Mas é na indústria cultural que o nerdismo ganhou nova força e domínio. Seu maior exemplo é a passagem, vista nos últimos anos, do filme aos seriados televisivos. O ato de ir ao cinema, de uma forma ou de outra coletivo, começa a ver-se tomado pelo espectador individualizado que assiste em casa a sua série favorita. A continuidade dos seriados também é um fator que favorece o isolamento. Intermináveis, as séries permitem um entretenimento que pode durar dias ou semanas, enquanto o filme obriga a voltar à realidade em um átimo de duas horas.

Os conteúdos nerds também sofreram aprimoramentos, sendo que um dos mais visíveis está no surgimento dos filmes e séries de fantasias, que são um prolongamento da infantilização comum ao nerdismo. O puerilismo, que visa à fuga do real e à tentativa de não vivenciar a fase adulta, gera um fascínio exagerado pelas histórias com ares infanto-juvenis, porém acrescidas de doses inverossímeis de sexualidade e violência, formando um mundo que em quase nada se aproxima do que está a sua volta. Tamanho é o desejo de refugiar-se nessas fabulações, que muitos chegam a viver

como se estivessem dentro dos universos ficcionais dos programas a que assistem.

Essa conduta assume, em muitos casos, caracteres patológicos. Não poucos são os estudos que relacionam hábitos nerds à depressão, sentimentos de solidão e fobia social. Nesses casos, assumir uma cultura nerd não é mais que o sintoma de uma enfermidade que se tenta mascarar por meio de um modo de vida que se tornou comum.

O nerdismo é a última negação da experiência na cultura. É a indústria cultural dobrada ao tecnicismo de uma estética produtora em massa de kitsch científicos. Sua formulação reduz mesmo a complexidade das ciências, reduzindo-as a uma série caricaturada de truques matemáticos e físicos, ao mesmo tempo em que limita a forma do conto maravilhoso a uma meia dúzia de clichês espetacularizados. É a vitória da não-cultura dentro da não-cultura.

Se o nerdismo poderia rumar para a conversão de jovens arrogantes, agressivos e estúpidos em indivíduos minimamente interessados pelo conhecimento, esse objetivo se perdeu. Ficou somente a pretensão desengonçada daqueles que se vangloriam de conhecer as mais recentes inovações tecnológicas, ainda que estas sejam rasamente exploradas, e de decorar, embora não participem ativamente de nada disso, as informações fornecidas nas revistas sobre ciência ou nos canais da TV paga. De todo modo, a própria ciência, e sobretudo a vida, saem no prejuízo.

Jogar na era da técnica

1- O futebol na época trágica dos brasileiros

O futebol tem uma história e uma pré-história. Esta possui como fonte alguns registros obscuros e muitas incertezas. Já a primeira tem seu início entre os europeus e, em especial, os ingleses. De todo modo, seus movimentos não cessam com sua criação.

Analisando seu desenvolvimento inicial ao longo do último século, percebe-se que o futebol progrediu como outros desportos, com maior popularidade, mas sem grandes demonstrações de que poderia ir além disso, até que encontrou pelo caminho os brasileiros.

Em suas mãos, ele ganhou uma dimensão estética inesperada. O objetivo passou a não ser mais somente o número de gols, e sim todo o conjunto de sua realização. O drible, antes um simples lance de transposição, passou a ter valor em si próprio, proporcionando um prazer que transcendia sua função. As maneiras como a bola deveria ultrapassar a linha sofisticaram-se. Sua beleza, antes acidental, tornara-se objeto de uma construção elaborada.

Por outro lado, o esporte foi abraçado nacionalmente, tornou-se uma paixão e um desígnio, uma possibilidade de redenção para o país, que o levaria a ser admirado mundialmente.

Esses dois elementos, juntos, deram a oportunidade para que entre nós o futebol encontrasse seu período trágico, o momento em que foi assumido como tarefa e destino, assumindo uma condição dionisíaca de intensidade e embevecimento.

Em que momento teve início essa era? O marco inaugural é a Copa de 1950, quando, imbuídos de um espírito de elevação, os jogadores do time brasileiro, e a nação inteira com eles, vivenciaram o maior desastre já testemunhado pela história futebolística. A partir daí, não se podia mais olhar para o futebol ingenuamente, como um simples esporte ou passatempo. Ele se convertera numa atividade viril e perigosa, capaz de levar abaixo toda a estima e orgulho de um povo.

A derrota também tornou evidentes os componentes trágicos que envolvem a partida. Não há justiça ou moral num campo de futebol. Os mais fortes, os mais preparados, os melhores, os justos, todos, a partir do momento em que começa o embate, estão sujeitos às leis do acaso e do destino. Regido por signos incertos, o jogo escolhe vencedores e perdedores por critérios que passam à margem da razão. O orgulho e a arrogância são pagos com a humilhação pública.

E como transformar a catástrofe em êxito, senão reagindo a ela com alegria e *amor fati*? Oito anos depois, um time de jogadores bravos e intrépidos, sagrado pelo mais doce esquecimento, encantava o mundo e inaugurava um período de glórias, mas, acima de tudo, de redimensionamento estético do esporte.

Como não poderia deixar de ser em uma tragédia, havia também o seu herói, o dionisíaco/edipiano Garrincha, com suas pernas tortas e lances desconcertantes, sua simplicidade e embelezamento no jogo, seus lances inobjetivos e mágicos, traziam a embriaguês para os sentidos dos expectadores e também para ele próprio, que, consumido por prazeres incontinentes, encerra sua vida precocemente, cego e esquecido, como o antigo rei de Tebas.

Do outro lado estava Pelé, com seu estilo apolíneo, seu gosto pela medida e pelo lance preciso, convertido inevitavelmente em gol. Ao final, coube a ele conduzir a nação ao limite da glória.

Contudo, a diferença entre ambos não significa que estes fossem forças antagônicas. Ao contrário, unidos, formavam o time ideal. Nietzsche, em suas reflexões sobre as duas forças mitológicas gregas, sempre afirmou que o melhor Dionísio era aquele conformado com Apolo. Que Pelé e Garrincha jamais tenham perdido jogando juntos, é sinal de que ele estava certo.

A era do futebol estetizado, apaixonado, vigoroso e heróico atingiu seu auge em 1970, quando o Brasil conquistou seu terceiro título com uma equipe que se tornaria o ícone do jogo perfeito, belo e eficiente ao mesmo tempo. Paradoxalmente, o modelo de perfeição criado acabou germinando a ideia de um time que não pudesse perder, que fosse programado para a vitória, de modo a tornar-se maquinalmente invencível. Surgiu, então, a ambição de colocar o jogo sob o primado da racionalidade e do controle. A época trágica, então, acabara. Era chegado o momento da técnica.

2- A laranja é mecânica

Já em 1974, o Brasil não era mais que um time, e o futebol rumou para a modernidade. Assombrados, os torcedores presenciaram as possibilidades da razão instrumental configurada em estilo de jogo. Dessa vez, não foi o moralismo socrático/platônico que pôs fim à tragédia, mas uma forma de

pensar que subordinou o jogo à técnica, transformando-o em uma verdadeira maquinaria de corpos em ação.

Coube à Holanda o papel de trazer a novidade. O “futebol total” vinha não apenas com uma nova proposta de organização tática, mas também trazia um novo tipo de jogador. Ele não tinha mais uma função definida, não atuava em um só lugar, tornando-se multifuncional. Outras revoluções decorriam simplesmente da reflexão analítica sobre as regras do esporte. A linha de impedimento, que deixou os atacantes aturdidos, não é mais que o resultado de uma observação lógica.

Contudo, tal não significou a extinção da arte no futebol. Como poetas futuristas, os esquemas táticos inovadores trouxeram possibilidades inusitadas ao jogo, que, depois do estranhamento inicial, puderam ser fruídas com deleite. Somente em um ponto o prejuízo trouxe piores conseqüências: o talento individual foi relegado a segundo plano. O gênio e o herói começaram a ser postos em xeque.

Essa breve ressalva abriu caminho para destituição do poder criativo do jogador em favor da participação coletiva, que, uma vez dominante, fez do futebol um esporte de autômatos.

3- Do ultimo ao falso gênio

Que tenhamos visto Maradona, Romário, Rivaldo, Zidane e outros tantos talentos extraordinários aparecerem nos últimos trinta anos, não significa mais que uma escala decrescente de

acontecimentos excepcionais. Aos poucos, o ímpeto criativo foi sendo tolhido, chegando mesmo a ser um ato de deselegância e, por último, de imoralidade. Nenhum jogador tem o direito de estar acima dos demais. Eis a ordem do dia.

Uma linha tênue, uma filigrana de esperança deixou-se ecoar com Ronaldinho Gaúcho, sem dúvida o maior fato futebolístico dos últimos tempos. Talento bruto, tinha a incrível capacidade de fazer valer o jogo por si só. Com ele em campo, a lógica do esporte viu-se completamente inutilizada. Todo o lance passou a ter sua singularidade, sua estética particular. Vencer ou perder constituíam assuntos menores. O que valia era vê-lo em campo.

Como um romance ou poema épico, a compreensão das dimensões estéticas do jogo ronaldinhesco não dependia de um punhado de melhores momentos editados. Para entendê-lo plenamente, era preciso ver a partida toda, pois cada lance produzia suas fruições e sentido, que, uma vez conhecidos, compunham a obra.

Ronaldinho elevou o futebol definitivamente à condição de arte, pois demonstrou a possibilidade de sobrelevar esteticamente cada momento do jogo. No entanto, em vez de começo, seu surgimento veio como um réquiem para a forma artística de jogar.

Após seu apogeu, o gênio cedeu lugar ao supercraque, ao jogador que exponencia as capacidades técnicas, que opera objetivamente, rumo ao gol. Essa qualidade, que ajuda a mecanizar o futebol, é curiosamente exaltada pelos críticos especializados, que veem nisso um sinal da evolução do atleta, que se esquece dos

malabarismos e passa atuar em função da busca dos resultados, tornando-se uma máquina de conduzir esferas.

E o grande nome dessa nova fase é Messi. Poderia ser Cristiano Ronaldo, mas ele é alheio e um tanto imaginativo demais em campo para isso. Já Messi é o operário padrão, aquele que não se cansa de repetir indefinidamente a mesma jogada, o mesmo lance, o que está sempre focado no trabalho, no aperfeiçoamento do método e da técnica, como a indústria que busca continuamente por selos de qualidade.

Estranhamente, Messi vai na contramão da própria ordem contemporânea do trabalho pós-industrial, voltada para a atividade inventiva. É um trabalhador anacrônico. Mas, no estágio em que o futebol se encontra, ele representa o seu item mais moderno, em toda a acepção da palavra.

Se o futebol pode progredir para um alinhamento entre técnica e talento pessoal, se é capaz de ainda fazer ressoar a magia e o eco dionisíaco que moveu multidões no passado, não se sabe afirmar com certeza. O certo é que hoje ele recusa com veemência as qualidades pelas quais afirmou seu estatuto estético. Falsamente instituído, ele trocou sua vivacidade por uma lógica de negociantes, firmada em valores e resultados, reproduzindo essa ideologia no modo de conceber seus jogadores. Mas ainda é tempo de impedir que o esporte mais amado do mundo se converta em uma grande fábrica cujo produto é a simples transposição de uma linha por um objeto esférico. Mas já não há quem aguarde por isso.

O diálogo e a pulsão de nada

Seinfeld foi um dos seriados americanos que contribuíram para o salto de valorização obtido pelo gênero, atraindo uma multidão de espectadores fiéis e, por conseguinte, contratos e patrocinadores com cifras milionárias. Como grande novidade, os realizadores afirmavam que sua grande obra consistia exatamente em construir “um seriado sobre nada”.

Nada significava a ausência de um tema definido, ou um motivo principal que conduzisse a ação das personagens. Um triunfo sincero da não significação da trama, mas que ainda escondia uma ponta de falseamento. Seinfeld não era sobre nada, era o nada ele próprio.

E o que forjava tal efeito? Não eram os eventos, que de certo modo ocorriam, e poderiam convertê-la numa comédia episódica, e sim os diálogos, que invariavelmente iam e voltavam em torno de nenhuma questão em especial, ou, em seus grandes momentos, tratando pretensamente de discutir um problema, porém tergiversando-o de modo a oferecer somente a ilusão de que se fala acerca dele.

Eis aí uma síntese da natureza do debate público numa época espetacularizada. É uma pseudo-discussão, uma série de palavras lançadas vigorosamente, mas que apenas rodeiam o assunto tratado, sem realmente atingi-lo. Ao final, não se discute realmente nada, porém a plateia, hipnotizada pelos lances performáticos, sai com a inteira convicção de que agora encontra-se bem provida de informações, e não hesita – este é outro sintoma que denuncia a artificialidade do processo – em apontar vencedores e perdedores.

O primeiro problema na discussão é a base em que é realizada. Não há princípios racionais estabelecidos. Os discursos seguem a partir de parâmetros difusos que, obviamente, fazem os interlocutores vagarem sem rumo. Perdidos, apoiam-se nas mais antiquadas falácias e sofismas, e as alterações desviam-se insistentemente de qualquer propósito.

Some-se a isso a vontade de atrair o público, e tem-se um festival de gritos e provocações, bravatas e dramas que muito divertem a plateia, mas que escapam totalmente dos objetivos. Ao final, não sobra muito mais que um circo de discursos pitorescos.

O Brasil tem se especializado nisso. Quem acompanhou o debate político de 2014 viu até onde a falta de uma discussão verdadeira pode ir e também seu poder de mobilizar multidões. Nos dias seguintes aos debates, os assuntos do dia giravam em torno não do que havia sido elencado como problema ou solução para o país, e sim das reações de histeria e os absurdos pronunciados pelos participantes.

Mas, o que impede que se discuta verdadeiramente? Além do gosto pela espetacularização, o fato é que um diálogo produtivo é trabalhoso e desgastante, e, para quem não está realmente interessado nele, tedioso. Numa conversa em que os objetivos são realmente ter algum lume de verdade sobre algo, o ritmo e as frases não podem sair de outro modo que não seja cadenciado e lento, tornando-a penosa para quem está habituado à grandiloquência dos embates televisivos.

Pois um diálogo autêntico seria algo como o que se lê em Platão: um curso definido, em que os partícipes aguardam pacientes

a sua vez de dizer. É claro que no discípulo de Sócrates falta muito do que seria desejável do contraditório para a formação de um movimento discursivo crítico, porém o ritmo estabelecido por ele é o mais adequado. Uma conversa séria não é um jogo de perguntas e respostas, em que vence aquele que possui a mão e a língua mais veloz. Ela é um intenso trabalho conjunto de articulação, inflexão, reflexão e contraposição de ideias, em que a vitória caberia prioritariamente à lógica do discurso.

Mas isso tudo não passa de quimera. O que se tem são somente gritos e escárnios, provocações e falsos argumentos. O grande debatedor de hoje é somente aquele que sabe a hora de levantar o dedo, ou de ameaçar os interlocutores, eletrizando uma audiência sedenta por mais violência e menos palavras.

Existem experiências não falseáveis?

Em sua obra intitulada 24/7, Jonathan Crary propõe que o último território a ser dominado pelo capitalismo é o sono, o qual, aliás, já teria um projeto de colonização em curso. Isso pode ter muito de verdadeiro, mas não serviria para pensar o âmbito de uma experiência que não pudesse ser adulterada. No sono, podemos ter tudo, menos o estado de consciência que permitiria lançarmo-nos voluntariamente em ações vitalizantes. Faltando este componente, não se pode falar propriamente de uma experimentação.

Resta ainda a sexualidade. Há quem afirme que esta também se perdeu nos mapeamentos provocados pela pornografia e manuais eróticos, mas, quem pode fingir ser outro, quem pode

controlar seus afetos e desejos numa troca sincera de prazeres corpóreos? Eis o limite que a experiência falseadora não consegue ultrapassar.

No mais, tudo está perdido. Viajar é um empreendimento inútil. Ainda existe uma arte autêntica, mas esta se encontra soterrada pelos imensos escombros da indústria. A cultura, independente do que queira designar, fala apenas de formas de negação da vida. As relações humanas são uma interlocução mediada.

É inútil tentar, inútil resistir. Somente uma mudança estrutural profunda poderia recuperar o que a pós-modernidade nos legou. Vazio, o homem sequer anseia por isso. Cansado dos exercícios na academia de ginástica e mentalmente exaurido pelas maratonas de seriados nos fins de semana, ele almeja somente repousar tranquilo em alguma cadeira de praia nas próximas férias, olhando para o mar, que não lhe dirá mais nada sobre o infinito, reduzido somente a uma paisagem agradável, uma bem feita proteção de tela.



A Terra não se Move

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

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

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

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

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

Marcos Sirineu Kondageski

A Terra não se Move

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

Edmund Husserl

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

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

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

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

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

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

3. Deve-se distinguir expressamente entre:

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

4. Nós copernicanos, nós homens da modernidade dizemos:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

movimento.

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

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

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

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

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

¹⁰ A respeito dessa frase, faço duas observações:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁵ Acerca desse trecho, faço duas observações:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

planetas onde residem ou podem residir outros homens.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Comentários

§1

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

§§2-3

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

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

§§5-6

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

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

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

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

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

§§8-10

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§§11-12

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§§20-22 e §24

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

§23 e §§25-26

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

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

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

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

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

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

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

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

§§27-30

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Curitiba - PR
Brasil