

A fenomenologia husserliana e a ruptura com a tese da atitude natural

Elizia Cristina Ferreira¹

RESUMO: Num olhar desatento, a *epoché fenomenológica* de Husserl se apresenta como uma decisão “*anti-natural*”, afinal, assumir a *atitude transcendental* da *redução* supostamente implicaria abandonar algo inerente ao nosso modo intrínseco de compreender mundo. Caso se aceite isto, então é inevitável questionar a legitimidade dessa proposta metodológica. Todavia, é a partir da própria *atitude natural* que se origina a necessidade de uma *orientação* distinta, não em relação ao modo como nos relacionamos com as coisas, com o mundo, mas em relação ao modo que o concebemos teoricamente. A *epoché* revela que é na ingenuidade de uma tese assumida dogmaticamente que o homem toma distância de sua forma *imediate* de inserção no mundo. Em “Ideen I” Husserl dispensa um esforço considerável em explicar o que se entende por “*atitude natural*” e, justamente nessa tentativa, demonstra-se inevitável falar a respeito da *intencionalidade da consciência*, assim, ela aparece antes mesmo de uma elaboração explícita da *redução*, fazendo notar que é a *tese da atitude natural* que ofusca sua evidência. Desnorçada em seu objetivismo, ela impõe a si mesma a criação de códigos, de pontes de encontro com o mundo que o *sujeito*, fechado em sua imanência, não pode alcançar.

PALAVRAS-CHAVE: *epoché*; atitude natural; presença; atitude transcendental; intencionalidade

ABSTRACT: In an inattentive glance, the *phenomenological epoché* of Husserl comes while an “anti-natural” decision, after all, to assume the *transcendental attitude* of the *reduction* would supposedly implicate to abandon something inherent to our intrinsic way of understanding world. In case this is accepted, then it is inevitable to question the legitimacy of that methodological proposal. Though, it is starting from the own *natural attitude* that the need of a different *orientation* arises, not in relation to the way as we linked with the things, with the world, but in relation to the way that we conceived it theoretically. The *epoché* reveals that it is in the ingenuousness of a thesis assumed like a dogma that the man takes distance in his immediate way of insert in the world. In “Ideen I”, Husserl releases a considerable effort in explaining what is understood for “*natural attitude*” and, exactly in that attempt, it is demonstrated inevitable to speak regarding the *intentionality of the conscience*, like this, it appears before even of an explicit elaboration of the *reduction*, making to notice that is the thesis of the *natural attitude* that obscures its evidence. Bewildered in its objectivism, it imposes itself the creation of codes, of encounter bridges with the world that the subject, closed in its immanence, cannot reach.

KEY-WORDS: *epoché*; natural attitude; presence; transcendental attitude; intentionality

Em “Idéias I”², de 1913, Edmund Husserl afirma que “o conhecimento natural começa pela experiência e permanece na experiência” (HUSSERL, 2006, p. 33). Essa *orientação* subdivide a experiência em interna e externa. Conforme o autor, isso ocorre nas ciências fundadas nos fatos, porque traduzem o “ser verdadeiro” pelo “ser real” ou “ser efetivo”, que se unifica como “ser no mundo” (HUSSERL, 2006, p. 33). Tudo o que é real ou efetivo é externo, enquanto é interno aquilo que se passa dentro do sujeito que experimenta a realidade objetiva e verdadeira. Ocorre ainda que, em nossas tentativas de falar a respeito do objeto — seja ele, efetivo, de valor, ideal, etc. —, sob qualquer perspectiva — seja artística, emotiva, funcional, e assim por diante —, nossos juízos se ligam ao mundo que nos é dado sob os mais diversos aspectos ou modos. Assim, “nós exprimimos isso que nos oferece a experiência direta”³ (HUSSERL, 2000, p. 37) e a partir dela fazemos generalizações e deduções. Também engendramos relações lógicas cuja confirmação na experiência amplia sua força, embora, por vezes, possam surgir divergências que reduzam o conhecimento adquirido à simples pretensão. Caso a origem do conflito esteja na esfera das leis (ou dos métodos), resolve-se facilmente, pois basta restabelecer sua coerência formal. Porém, se o engano se der por motivações empíricas, então, é preciso avaliar quais das causas empíricas têm mais força, convencem mais, em detrimento das mais fracas. A partir disso, surgem concepções de verdade e falsidade, acerto e engano que, em geral, se baseiam nessas exigências de confirmação.

Ao acompanhar essa descrição de como as coisas se passam no conhecimento natural, é legítimo que os resultados alcançados pelas investigações científicas da atualidade nos causem certo espanto, pois, a despeito da complexidade e do alcance de suas “descobertas”, chama atenção que o aparato teórico delas resultante apenas confirma o que a princípio se havia previsto. Isso é admirável, pois todo o progresso da ciência é tributário de uma decisão filosófica, qual seja, a da concessão de um primado absoluto da objetividade contraposto à subjetividade, isto é, a partir de uma cisão entre sujeito conhecedor e mundo conhecido é que se instaurou o modelo científico moderno. Isso é surpreendente, justamente na medida em que se sustenta que o domínio interno deve ser capaz de dar conta do que se passa no exterior. Após separar o sujeito do mundo externo (entendido como natureza), a ciência, operando seus recortes, dotou a natureza objetiva emergente de capacidade sintética e decisiva. Pode-se observar esse movimento no pensamento moderno como um todo. De um modo geral, a leitura científica do

mundo entende a existência humana como contingente, enquanto as coisas, ao contrário, são necessárias, estão aí, repletas de mistérios, à espera para serem desvendados por uma inteligência capaz de entendê-los

Sendo assim, a ingenuidade oculta nesta *atitude* consiste, primeiramente, no fato de que o pensamento natural *pressupõe* a possibilidade do conhecimento. Se, em algum momento, a *atitude natural* opera uma reflexão, o que põe em questão é a pretensão de validade do conhecimento, na medida em que isso implica a possibilidade de dar conta de seu objeto. Se, como foi dito acima, este *modus operandi* da ciência é tributário de um preconceito (*pré-conceito*) filosófico, então, a análise crítica deve se colocar no encaixo da filosofia. Husserl a considera suspeita e afirma que nenhum de seus conceitos fundamentais pode ser levado em conta. Seja em relação à pura forma lógica ou às coisas que as determinam, a *atitude natural* é sempre motivada pelas exigências que delas emanam. Assim, “a cada passo do conhecimento científico natural, as dificuldades aparecem e se resolvem” (HUSSERL, 2000. p. 39), sem, contudo, modificar-se a postura diante de tais exigências.

Na tentativa de superar tal ingenuidade, Husserl propõe uma nova via de acesso ao problema; a postura de suspensão de juízo acerca de todos os conhecimentos, modelos e métodos científicos, assim como de todas as verdades pressupostas para o edifício de quaisquer sistemas. Tal suspensão, denomina-se *TMoc*», e constitui o gesto inaugural de uma nova filosofia, a saber, a *fenomenologia*.

A *atitude* propriamente fenomenológica é caracterizada por Husserl como *transcendental*. Optar por ela, requer o abandono da *atitude natural*, ainda que essa não se lhe oponha. Se por aquilo que é natural compreende-se o que é espontâneo, decorrente habitual da ordem das coisas, sem intervenção humana, etc., então, a fenomenologia, com sua nova *atitude*, parece dissimular, forjar algo. Husserl reitera que seu método demanda um esforço, que, por sua vez, é necessário para livrar-se da velha maneira de conceber o conhecimento e para adentrar e manter-se numa *orientação* totalmente outra. Todavia, fica latente a questão: afinal, em função de que, com que pretensões ele alega ser possível e permitido uma empreitada tal? Ao que parece, a *redução fenomenológica* pretende sair deste estado de “natureza” a fim de alcançar a compreensão da possibilidade de qualquer estado. Mas, desde seu primeiro aparecimento, em “A idéia da fenomenologia”, de 1907, o conceito husserliano de *TMoc*» requer uma análise cuidadosa. Nesse sentido, o que se pretende analisar são os seguintes pontos: (1) o que se traduz, em minúcias, por *atitude natural*?; (2) em que consiste a *atitude transcendental*?; (3) é correto afirmar que a postura

transcendental é inversamente proporcional àquela que nos é inerente?, ou, em outras palavras, é lícito concluir que operar a *redução* significa abdicar do modo (*natural*) por meio do qual compreendemos mundo em primeira instância?

A ATITUDE NATURAL E SUA TESE

Para HUSSERL 2006, a atitude natural é aquela na qual nos dirigimos às coisas que em cada caso nos são dadas. Temos consciência de um mundo espaço-temporalmente infinito que encontramos imediatamente. Cotidianamente, operamos com as coisas, as tocamos, as manuseamos, sem maiores reflexões sobre seu valor, seu uso, sua existência, enfim. Tais coisas, e tudo mais, se encontram *simplesmente aí para mim*, distribuídas aleatoriamente no espaço, “à disposição”, independentemente de ocupar-me ou não com elas. De antemão *sei* que posso locomover minha atenção e encontrarei outros objetos aí ou ali. Toda experiência atual é circundada por um *horizonte de realidade indeterminada, de que se tem obscuramente consciência*. Tal horizonte jamais deixa de estar aí, embora nunca seja determinado em sua plenitude. Os objetos estão numa certa disposição espacial que se altera em função do movimento, tornando explícito o que estava oculto e vice-versa. Contamos previamente com o aparecimento de objetos em todo e qualquer espaço em que nos situamos. Além disto, também na *sucessão do tempo*, já contamos com este horizonte indeterminado dos momentos inatuais, do passado ou do futuro. Apesar destas variações de conteúdo, sempre nos encontramos referidos a um e mesmo mundo, que por sua vez, além de ser *mundo de coisas* “disponíveis” é também um *mundo prático, de valores, de bens, etc.* Tais características são igualmente fundamentais, tanto na constituição dos *objetos disponíveis como tais*, quanto na constituição dos humanos e dos animais que povoam o mundo circundante (HUSSERL, 2006, p. 73-4).

Porém, este modo de operarmos com o mundo ao nosso redor não é precisamente o alvo da crítica husserliana. Na verdade, o que descreve melhor a *atitude* a ser repensada é a atividade de reflexão acerca dos objetos, mediante a qual se elaboram enunciados a seu respeito e que dita, no campo prático, regras de conduta objetiva, ou seja, a atividade de conhecimento de um modo geral, que intenta compreender e expressar nossas experiências. Sem refletir, encontro à minha disposição uma “efetividade” (*Wirklichkeit*) *estando aí, e a aceito tal como se*

dá para mim. A cada momento aquilo que é percebido, seja claramente ou não, possui este caráter do “aí” sobre o qual se pode, por essência, formar a expressão (predicação) de um juízo existencial. Independente desse juízo, o objeto julgado e o mundo circundante em geral, já estão de alguma maneira contidos na experiência originária, com o caráter do “disponível” (*vorhanden*), ainda que não sejam tematizados, permanecem de modo impensado, não predicativo.

Implicitamente, a *presença* é, dogmaticamente, assumida como necessariamente vinculada à *existência*, com a qual os juízos teóricos desde sempre contam. Conforme Paul Ricoeur, “[...] este caráter da presença é a tese geral do mundo ou, mais exatamente, seu correlato: é uma crença implícita que, ‘tematizada’, toma forma de juízo de existência e da crença propriamente dita”⁴ (HUSSERL, 1950, p. 96). O conhecimento natural se constitui a partir desta crença tácita na *presença*. Entretanto, poder-se-ia perguntar: em que medida a fé neste caráter “disponível” do mundo constitui um problema? Afinal de contas, como as últimas análises mostraram, é sempre possível contar com os objetos intencionais no fluxo de vividos da consciência.

O problemático é que a *atitude natural* encerra a consciência em si mesma e por isto, os seus juízos são de presunção, isto é, pretendem dizer algo verdadeiro a respeito do mundo, algo que de fato o traduza, por isto Husserl os chama de “*intenção distanciada da coisa*”. Segundo ele, é por formularem tais tipos de juízos que as ciências não conseguem erigir um sistema de verdades “*absolutas*”, pois elas sempre se constroem a partir de conhecimentos fundamentados na “natureza das próprias coisas”, relacionados uns aos outros por anterioridade e que a cada pouco devem ser superados, numa tentativa infinita de auto-superação (HUSSERL, 2001, p. 31). O prejuízo de “posição de existência” aí contido tem como consequência que, ao encerrar-se em si mesmo, o sujeito fecha igualmente o mundo fora dele, no seu “existir”. Tal fechamento requer uma medição que una o exterior ao interior, e a aposta é de que a ciência é a ponte mais eficaz de (re)encontro com a natureza. Assim, os objetos são tomados como fatos acabados, restando apenas a necessidade de dar conta de modo cabal de tais fatos.

Na meditação ingênua, diz-se que a coisa é *efetiva*, realmente dada (*wirklich*) quando sua percepção é confirmada. Por isto Husserl afirma que para a atitude natural “[...] o perceber aparece, como algo inessencial (*Wesenloses*) em si mesmo, como um olhar vazio que um ‘eu’ vazio lança na direção do próprio objeto, e que entra em contato de uma maneira digna de espanto” (HUSSERL, 2006, p. 65).

Para o cientista a *coisa percebida* é dotada de qualidades (as primárias e as secundárias) que formam seu *conteúdo* e constituem “*mero fenômeno*”; p.ex.,

a coisa verdadeira da física visa algo que transcende a todo conteúdo material, é diferente daquilo que é dado como efetividade “em carne e osso” na percepção e só pode ser determinada por conceitos (como átomo, p.ex.) ou em processos expressados matematicamente. Conforme HUSSERL 2006, a coisa percebida é um “x” vazio que aparece como suporte de determinações. Mas, não se trata de uma ilusão na medida em que serve para validação e determinação do ser transcendente do qual ela é “signo”. O conteúdo sensível é diferente do *substrato* verdadeiramente existente, que por sua vez é determinado pelo método exato da física. Esta nos serve para orientação no mundo da experiência atual, no qual vivemos e agimos.

Desse modo, a tese da *atitude natural*, em seu método de investigação, se vale, como critério de verdade, de percepções transcendentais que visam a objetos transcendentais, nas quais intuição e intuído, embora se refiram reciprocamente em sua essência, *não são uma coisa só, nem estão ligadas, realmente e por essência*. Nem a coisa física, inteiramente transcendente, nem o “mundo da aparição”, “meramente subjetivo” — mas transcendente em relação à percepção — entram na composição real concreta da própria percepção, *como cogitatio* ⁵.

O conhecimento natural progride sem maiores problemas até se perguntar pela enigmática relação entre conhecimento e objeto. O problema inicial da possibilidade do conhecimento é a transcendência a qual todo conhecimento natural objetiva, pondo como existentes os objetos. Enfim, a pretensão de alcançar objetos que não lhe são imanentes. Na reflexão que a *atitude natural* ensaia empreender, o que está em questão é a validade do conhecimento, na medida em que isto implica o alcance de seu objeto. Uma investigação tal se ocupa da correlação entre a *vivência cognitiva*, a *significação* e o *objeto*, fonte dos maiores problemas. Enquanto vivência psíquica, o conhecimento é sempre de um sujeito orientado para um objeto conhecido e nada garante um alcance seguro dos objetos. A percepção, a vivência de uma árvore, embora seja plena de um objeto, é ainda uma vivência do sujeito. Logo, como garantir a bilateralidade dos vividos, ao invés de uma mera unilateralidade? Assim, ou tudo o que não sou eu é meramente fenômeno, o que desemboca num solipsismo, ou reduzimos com Hume toda objetividade transcendente a meras ficções, caindo por fim num ceticismo. Por mais que a *atitude natural* tente recuperar, apesar do ceticismo humeano, a evidência das leis lógicas, da determinação *a priori* da experiência pela razão, todavia, inclusive uma tese como esta deve ser posta em cheque, pois o estatuto do conhecimento permanece enigmático, e por mais claras e exatas que sejam as ciências, uma reflexão demonstra sua *absurdidade* (HUSSERL, 2000, p. 43).

A EPOCHÉ E A ATITUDE TRANSCENDENTAL

A partir de todos estes problemas, Husserl pode afirmar a necessidade de *modificar radicalmente esta orientação*. Por esta *tese natural* estamos constantemente conscientes do mundo circundante real, como uma “efetividade” *estando aí (daseiende)*, o que *não* implica necessariamente em articular juízos *sobre* existência (*Existenz*). O procedimento verdadeiramente livre de preconceitos se funda nas *intuições originariamente doadoras*, cujo ver é dotado de plena clareza, capaz de vislumbrar como é a índole do objeto (*geschaffen*). Sabe-se que em alguns tipos de intuições, a visão é, por sua essência, imperfeita – justamente as intuições *de* coisas, ou percepções transcendentemente mencionadas da experiência sensível. Elas podem ser confirmadas ou não, portanto, são elas que devem ser abandonadas para alcançar uma legitimação que as suprima.

Husserl deixa claro que sua teoria não pretende esclarecer o conhecimento enquanto fato psicológico e nem as leis que regem conhecimentos específicos, isto é, não se trata de simplesmente determinar um modo seguro de garantir a legitimidade das representações subjetivas do conhecer. Ao contrário, ele pretende “trazer a luz à essência do conhecimento assim como a pretensão à validade que faz parte da sua essência” ⁶ (HUSSERL, 2000, p. 55).

O primeiro dado encontrado nesta investigação da essência do conhecimento é o de que, apesar de sua validade e de seu sujeito estarem em suspenso, ainda assim ele se apresenta como “[...] título designador de uma esfera do ser multiforme que é suscetível de nos ser dada absolutamente e do qual as figuras singulares podem a cada momento ser dadas absolutamente com efeito” ⁷ (HUSSERL, 2000, p. 53).

E o que esta ressalva implica? Conforme Husserl, em refletir e acolher tais figuras “puramente como as vejo”, e compreender que todos os atos de conhecimento tomados vagamente ou com mais atenção — inclusive esta reflexão mais vaga ou específica sobre o próprio conhecimento — fornecem algum tipo de correlato, nunca há uma visada vazia. Vários questionamentos podem ser feitos sobre o ser, os modos de ser e as relações dos vividos em geral, mas é irrecusável que no cumprimento das visadas, seus objetos e elas mesmas são um dado absoluto. Ainda que o vivido se dê numa “quasi” presença diante dos olhos e não numa presença atual, se alcança rapidamente “uma esfera de presença absoluta” necessária para fundamentar uma teoria do conhecimento (HUSSERL, 2000, p. 55).

Assim, para HUSSERL 2006, a *atitude transcendental* parte da posição natural do mundo como se dá a nós. Entretanto, tal posição é radicalizada, em

função da postura de abstenção exigida pelo método. Trata-se de um abandono dos juízos de existências, tendo em vista que ser consciente de mundo não os implica. É de prejuízos desta ordem que o fenomenólogo deve se desfazer. O que está em jogo é uma desconexão com a *tese* do mundo natural, que o põe entre parênteses. A *tese geral da orientação natural* bem como tudo o que ela onticamente abrange, a saber, todo mundo natural “aí para nós”, todas as ciências que se referem a este mundo natural e suas proposições, tudo isto é posto fora de circuito.

O mundo inteiro tomado “sem nenhuma teoria”, tal como é experimentado e comprovado é posto entre parêntesis sem nenhum exame mas, também sem nenhuma contestação (HUSSERL, 2006, p. 82). O propósito desta ^{TMoc} é a descoberta de um novo domínio científico alcançado pelo método de pôr-entre-parêntesis. O que o método *exige* não está do plano de uma ciência “livre de teorias” e da “metafísica” como requer o positivismo⁸.

O termo grego ^{TMoc} cunhado por Husserl é oriundo da atitude dos cétricos antigos. Para esses, a *epoché* consiste em não aceitar nem refutar, em não afirmar nem negar, operação feita em função da serenidade, da não perturbação do espírito, com a suspensão de juízo não se persegue coisa alguma e por isto não se sofre as inquietações típicas de quem almeja a verdade. O radicalismo cétrico é a doutrina segundo a qual o espírito humano não pode atingir nenhuma certeza a respeito da verdade, o que resulta em um procedimento intelectual de dúvida permanente e na abdicação de qualquer compreensão da realidade, seja metafísica ou religiosa, enfim, absoluta por concluir uma incapacidade inata de tal empreitada.

Tal extremo não é o objetivo husserliano, ao contrário, ele demonstra a inconsistência disto. Todavia, o que importa aqui é fazer notar que o acesso a vida reflexiva da filosofia é caracterizada por uma mudança de orientação. Ora, tal mudança, assim como toda alteração de percurso, supõe uma pausa, afinal, quando alguém segue numa direção e se depara com a incapacidade de prosseguir no trajeto; com a falta de uma via ou um meio de passagem; que ocasionam a impossibilidade de se chegar a um lugar – as ditas *aporias* filosóficas – então, é preciso parar a caminhada e refletir sobre os equívocos passados e sobre a possibilidade ou não de se perfazer um novo caminho.

A fenomenologia tem o mesmo ponto de partida que qualquer outra ciência. Entretanto, sua *orientação*⁹ (*Einstellung*) é totalmente distinta em relação às demais ciências – o que representa este momento fundamental de suspensão temporária de ação, concernente a toda tentativa filosófica.

Toda ciência é basicamente uma investigação acerca dos fenômenos. Ora, fenômeno é aquilo que aparece, se mostra aos nossos olhos e pode ser conhecido. Vem do verbo grego *phaino*: fazer brilhar, fazer ver, indicar, fazer conhecer, dar a conhecer, anunciar, pressagiar, explicar, mostrar-se, aparecer. Donde *Phainómenon*: o que aparece, o que é visível, o que brilha diante dos olhos, *fenômeno*. Trata-se, portanto, do objeto do conhecimento perceptivo, visual. Por isto, o lema husserliano é: “*ir às coisas mesmas*” (zu den Sachen selbst), ou ainda “*voltar às coisas mesmas*”. Deixar que elas falem por si mesmas sem mediações dogmáticas. Exprime-se, destarte, um retorno, uma restituição de algo que já está sempre aí, mas que foi perdido, abandonado – prejuízo que constitui a aporia que Husserl pretende desfazer.

A tese da *atitude natural* impõe a si mesmo um “véu” que lhe ofusca este encontro com as coisas nelas mesmas, com a *evidência*. O modo como nela nos orientamos é tão intrínseco que encobre até mesmo a possibilidade de vislumbrar, a partir nos vividos que nela operamos, uma nova orientação. Tanto é assim que em geral, a fenomenologia – por tratar da *consciência* – pode ser confundida com uma sorte de psicologia. Eis aí mais uma faceta importante daquilo que constitui a “ingenuidade” da *atitude natural*, a saber, que ela não se dá conta que suas teorias, por mais contraditórias que sejam entre si, são unívocas na mesma falha e acostumados com este modo de operar, torna-se uma dificuldade enxergar no mesmo objeto uma *orientação* completamente distinta. “É tão natural que o vejamos apenas como tal, que, já familiarizados com a possibilidade da orientação modificada e em busca do novo domínio de objetos, não notamos de modo algum que é dessas esferas mesmas de vividos que surge, com a nova orientação, o novo domínio” (HUSSERL, 2006, p. 84).

Aquilo que encontramos na reflexão psicológica, adotamos como eventos reais do mundo. Isto constitui a tácita posição de existência da qual se falou anteriormente e exprime a opção metafísica de confiança dogmática na presença do mundo – na *atitude natural* o mundo sempre é, existe, basta-nos conhecê-lo adequadamente.

ATITUDE TRANSCENDENTAL VERSUS NATURAL: DESVELANDO A IMBRICAÇÃO NATUREZA E CONSCIÊNCIA

Husserl exemplifica meticulosamente esta oposição entre tais atitudes em seu texto tardio “O arco-originário Terra não se move”, nele a investigação se concentra nos conceitos fundamentais de espaço, movimento, repouso, etc. Ele

considera que uma “*doutrina fenomenológica da origem da espacialidade e da corporeidade da natureza*” se vincula intimamente com uma “*teoria transcendental do conhecimento das ciências da natureza*” (HUSSERL, 1989, p. 11). Se o filósofo alemão pode afirmar, contra a tradição, que a Terra não se move, isto se deve a noção de *intencionalidade*, ela torna manifesto que, no âmbito da constituição espacial, é para minha *carne* – enquanto participante da *natureza*, que os demais corpos se dispõem espacialmente. Além disto, o *eu* tomado nesta acepção, possui um *sistema kinestésico* a partir do qual o movimento é reconhecido. É sempre em relação a mim que os outros corpos se movem, o que independe de me mover ou permanecer imóvel, eu não tenho o movimento, ele ocorre numa espécie de *escoamento* sobre mim, os corpos se deslocam somente em função da minha *aproximação* ou *afastamento* — independentemente de minha mobilidade eles estão em constante deslocamento, mas ainda assim é sempre nesta relação com minha *carne* que *percebo* tais mudanças. Nesse contexto, a *Terra* constitui o *solo*, no qual *eu* e o *mundo circundante* estamos em repouso ou não, e do qual jamais se pode abdicar. Desse modo, ela não está para os conceitos de movimento e repouso da mesma forma como estão os corpos.

Na experiência originária a Terra *não se move*, mas me aparece como totalidade das experiências de movimento e repouso efetivas e possíveis — ao fenômeno que compõe tal totalidade, Husserl designa por *Terra-solo*. Todo movimento traz consigo, enquanto horizonte, uma gama de possibilidades de mudanças em outras direções e inclusive o repouso. Os corpos também contêm tal horizonte e são experimentados nesta relação de efetividade e possibilidade.

Neste nível originário de experiência, movimento e repouso se dão de modo absoluto, pois embora todo o deslocamento seja experimentado em função da gênese constitutiva do *sistema kinestésico* de minha *carne*, há o “corpo-solo” Terra – desprovida de mobilidade ou imobilidade — enquanto referencial necessário (HUSSERL, 1989, p. 14). Esse de caráter de absoluto se perde na concepção da Terra como um corpo dentre outros. Isso por dois motivos: primeiramente porque se perde o ponto fixo da experiência de movimento, ademais, toda experiência possível deve ser passível de verificação na apercepção (ação pela qual a mente amplia, intensifica ou plenifica a consciência de seus próprios estados internos e representações) do *ego* que a legitima. Esta última afirmação abrange dois pontos específicos, a saber, que não é possível abrir mão da noção de “solo” a menos que a Terra seja substituída por outro solo qualquer (nesse caso ela é “rebaixada” ao cargo de “corpo-solo relativo”) e de que não se tem nenhuma apercepção efetivamente acaba-

da da Terra enquanto corpo e das concepções modernas de mundo derivadas dessa compreensão, como a do universo infinito, p.ex. Tais concepções não se confirmam intuitivamente, senão enquanto código de leitura do universo.

A fim de compreender melhor tal problemática, acompanhemos o filósofo numa breve descrição do conceito de corpo: um corpo, além de extensão, ocupa um lugar no espaço, lugar é o fim possível para seu movimento (HUSSERL 1989, p. 17), o movimento efetivo e possível pertence ao ser dos corpos (HUSSERL, 1989, p.13), ou seja, lhes é próprio a possibilidade sempre aberta de mudar de lugar no espaço circundante, no qual todos os corpos têm um lugar particular. Em suma, estão necessariamente unidos os conceitos de corpo e movimento, que por sua vez demandam o solo originário sem o qual não podem ser pensados. Por isto a Terra, ela mesma, não tem um lugar no espaço (HUSSERL, 1989, p. 17).

A Terra é um *todo* do qual os corpos são *partes* (HUSSERL, 1989, p. 17). De acordo com SOKOLOWISKI 2004, as *partes* de um *todo* ou são *pedaços* — aqueles que além de serem pensados separadamente também podem apresentar-se independentemente do *todo*, ou são *momentos* — aqueles que não subsistem separados do *todo* ao qual pertencem. Aquilo que pode subsistir, apresentar-se por si mesmo, é um *concretum*, assim um *pedaço* é potencialmente um *concretum*. Já um *momento*, apenas na fala ou no pensamento pode suster-se isoladamente, neste caso ele é um *abstracta*. Neste jogo fenomenológico, o movimento é um *abstracta* que só é possível nos corpos, esses por sua vez são *momentos* em relação à *Terra-solo*. Logo, o movimento está mediatamente fundado na *Terra* enquanto “fundamento de referência para a experiência dos corpos” (HUSSERL, 1989. p. 17).

O que se evidencia nessa *relação eidética* entre *todos* e *partes*, e que a concepção moderna de mundo não consegue notar, é que os fatos se constituem essencialmente. Isto significa que é um equívoco tomar um objeto da intuição (como a Terra, p.ex.) como um evento encerrado meramente num modo a partir do qual o apreendo. É um engano, pois toma um *abstracta* por um *concretum*, um *momento* pelo *todo*; não se dá conta de que a intuição dada na experiência atual de um determinado objeto nada mais é que do que um dos perfis possíveis nos quais ele se apresenta e que, somados, formam sua unidade. Logo, o objeto da intuição é, para além do que se apresenta do ponto de vista *noemático*, aquilo que não é percebido, do ponto de vista *noético*, como adicional ¹⁰. Dessa forma, cada percepção se transcende, coloca como “*presente em pessoa*” mais do que ela “*realmente*” faz presente (HUSSERL, 2001. P. 136).

Em função de tudo isto, as teorias da mobilidade, ou mesmo da imobilidade da Terra são frutos de uma reflexão que se afasta da apercepção originária, ignoram que a Terra seria o correspondente *noemático* primordial da minha *carne*, do meu corpo. Elas se enquadram na denúncia de SOKOLOWISKI 2004, qual seja, a de que entender a relação mente e mundo ao modo de interioridade e exterioridade — encerrar subjetividade e natureza em esferas distintas — é tomar os *momentos* da *consciência intencional* como *pedaços*. A mente deixa de ser um *momento* para o mundo e vice-versa, e tornam-se ambos um *concretum*, um *todo* fechado em si mesmo.

Crer em fatos encerrados é crer que um único perfil dá conta da unidade do objeto. Daí que as ciências positivas da *atitude natural* estão numa infinita auto-supe-ração, tendo em vista que sempre haverá um perfil que não foi pensado. Se consciência e objeto transcendente são momentos distintos, então, tudo o que se atribui à coisa, como partes, lados e momentos, também é transcendente em relação à percepção. Isto porque temos de uma mesma coisa percepções distintas que se alteram constantemente numa continuidade. A coisa pode existir sem ser percebida e sem se alterar, porém, a aparência, seja momento real da consciência *de* ou não, deve se alterar continuamente, numa unidade que aparece em *continuas multiplicidades de perfis*. Ao observar, p.ex., uma caixa o que se tem é apenas um perfil possível na intuição sensível, mas existem os outros ângulos pelos quais poderia visá-la e que formam, junto com o que se atualiza, sua unidade. Todavia, não é necessário virá-la para ter uma compreensão daquilo que não aparece atualmente. Quando estou diante de um objeto sob um perfil, posso supor outros perfis possíveis, deslocá-lo na percepção e, assim, constatar minha suposição com uma *intuição originária*. Do mesmo modo, posso conjecturar outros perfis em outros modos e verificá-los a qualquer momento.

A coisa é a unidade intencional que unifica as multiplicidades perceptivas. Esta multiplicidade tem uma *composição descritiva* (*deskriptiven Bestand*) *determinada* subordinada à unidade. Cada fase perceptiva é composta por um determinado conteúdo de perfis de cor, de perfis de figura, etc., e se inclui entre os “*dados da sensação*”. Na unidade concreta da percepção, as fases perceptivas são animadas (*beseelt*) por *apreensões* (*Auffassungen*) pelas quais exercem a “*função de exibição*” (*darstellende*), constituem o “*aparecer de*” cor, forma, etc. A *unidade de concreção*, fundada na *essência* dessas apreensões, e a possibilidade de *sínteses de identificação*, fundada na *essência* dessas unidades, compõe realmente a percepção.

Assim, as teorias do movimento da Terra confundem um perfil dessa noção com sua identidade cabal; desconsideram todos os momentos históricos das concep-

ções ultrapassadas (o geocentrismo, p.ex.) como enganos superados. Além disso, há também o problema de que as teorias da *atitude natural*, de um modo geral, entendem as *carnes* ou *organismos*, como meros corpos acidentais que são suprimíveis a qualquer momento sem nenhum prejuízo, ou seja, para elas “uma natureza é possível sem organismos, sem animais, sem homens” (HUSSERL, 1989, p. 24). Esses são alguns dos aspectos pelos quais as ciências pecam de um modo em geral, todavia, eles não passam de desdobramentos do ponto nevrálgico da crítica husserliana, qual seja, o de que o problema desta cosmovisão científica, não é teorizar (mesmo porque, o progresso neste campo é indiscutível), mas sim, a ingenuidade de crer que suas teorias científicas dêem conta da verdade absoluta do mundo (HUSSERL, 1989, p. 25).

Já na obra “A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental”, Husserl anuncia que, muito além da sua cientificidade, a crítica que deve ser imposta às ciências passa pela nova compreensão da *existência humana* que tacitamente se forma com o advento da ciência moderna. Ora, de “ciências de fatos, se seguem humanidades de fato”, na visão husserliana, o homem deixou-se vislumbrar com a prosperidade da ciência e passou a tratar com indiferença as questões fundamentais (HUSSERL, 2004, p. 10). Abstraindo-se de tudo o que é subjetivo a ciência desdenha da pergunta pelo sentido da existência humana. De acordo com Sokolowski (2001, p. 61), “[...] assim que uma ciência se torna meramente objetiva ela se perde na positividade. Temos as verdades das coisas, mas não temos a verdade de nossa posse das coisas. [...]. As verdades científicas são deixadas flutuando e despossuídas”. A *atitude natural* entende a natureza como se a ela não estivesse intimamente ligada, como se o Ser das coisas fosse totalmente indiferente ao seu aparecer, ao seu dar-se para uma consciência – por isto afirma, despreocupadamente, com Copérnico que a Terra é um corpo e que se move. Husserl se vê diante da necessidade de romper com esta ingenuidade, por isto desenvolve o colocar entre parênteses da *redução*. Todavia, o rompimento não se caracteriza como uma renúncia às formas de inserção na natureza, ao contrário, é a *atitude natural* que se afasta dela, atarantada que está no seu objetivismo, que a impõe a criação de códigos, de pontes de encontro com o mundo. Conforme Merleau-Ponty (2000, p. 116-7) “a ruptura com a atitude natural é ao mesmo tempo um meio de conservar, de assumir tudo o que foi tomado, julgado ou valorizado pelo homem, é um esforço para compreender a atitude natural, para esclarecer, desvelar uma *Weltthesis* que é pré-reflexiva e, nesse sentido a atitude natural como resultado constitutivo vai ser menos para criticar do que para elucidar”.

Nesse sentido, a fenomenologia surge como uma tentativa de reconciliar homem e mundo, pois uma cisão entre ambos não entende a íntima relação entre historicidade, natureza e *ego*. É um novo modo de conceber noções filosóficas de *sujeito*, *objeto* e também a de *transcendental*, fazendo com que delas brote aquilo que há de mais bruto, no sentido daquilo que se acha intocado, inalterado, que está como existe na natureza, enfim, é o que se conhece como o *ir às coisas mesmas* da fenomenologia.

NOTAS

- 1 Mestranda do programa de pós-graduação em Filosofia da UFSC (Universidade Federal de Santa Catarina), professora colaboradora do colegiado de graduação em Filosofia da UNIOESTE (Universidade Estadual do Oeste do Paraná) eliziacristina@hotmail.com
- 2 A exceção de “*Idéias I*”, as demais citações da obra de Husserl presentes nesse trabalho foram extraídas de edições de língua francesa. São elas «*L’ arche-originaire Terre ne se meut pas*», «*L’idée de la phénoménologie*» e «*Méditations cartésiennes*». Sempre que ocorrerem, o texto francês figurará em nota de rodapé para apreciação do leitor. Sua tradução é de minha exclusiva responsabilidade.
- 3 «*Nous exprimons ce que nous offre l’expérience directe*».
- 4 «*Ce caractère de présence est la thèse générale du monde ou plus exactement son corrélat: c’est une croyance implicite qui, ‘thématisée’, prend la forme du jugement d’existence et de la croyance proprement dite*». As citações de Paul Ricoeur foram extraídas de suas notas à edição francesa de *Idéias I*. (Cf. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Tome premier: Introduction a la phénoménologie pure. Traduit de l’allemand par Paul Ricoeur. [s.l.]: Gallimard, 1950).
- 5 A noção de consciência em seu sentido forte, imediato, Husserl a assume tal qual nos foi apresentado por Descartes. Esse em suas *Meditações Metafísicas* alega que o pensamento (leia-se consciência) é todos os modos instantâneos de conhecimento, todas as *cogitationes* como “eu percebo”, “recordo”, “imagino”, etc. O eu “desperto” (*waches*) é aquele que efetua continuamente consciência na forma específica de *cogito*, independentemente se expressar acerca destes vividos.
- 6 «*[...] amener à la lumière l’essence de la connaissance ainsi que la prétention à la validité, qui fait partie de son essence.* »
- 7 «*[...] un titre désignant une multiforme esphère d’être que est susceptible de nous être donnée absolument et dont des figures singulières peuvent à chaque moment être données absolument en effet.*»
- 8 Este é quem finda numa “metafísica” na medida em que distingue a coisa que aparece da que efetivamente é ou de seu *substrato*.
- 9 Tradicionalmente, do termo alemão *Einstellung* é traduzido como *atitude*, a nova proposta de traduzir por *orientação* é da versão brasileira da obra “*Idéias I*” de Márcio Suzuki. No presente artigo, ambas as opções são utilizadas.

¹⁰ A partir do surgimento da noção de intencionalidade, pode-se notar que em Husserl a consciência tem um caráter bilateral de pólos inseparáveis, a saber, o *noético* e o *noemático*. A *noese* é o lado subjetivo da consciência *de* um sentido objetivo que é o *noema*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. Tradução de Armando Rodrigues. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1954.

MARTIN, Javier San. Epojéy ensimismamiento. El comienzo de la filosofía. In: ALVES, Pedro M. S. *Phänomenon*. Boletim Ibérico de Fenomenologia. Número 7, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

_____. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Tome premier: Introduction a la phénoménologie pure. Traduit de l'allemand par Paul Ricouer. [s.l]: Gallimard, 1950.

_____. *Investigaciones Lógicas*. Versión española de Manuel g. Morente y José Gaos. 2 ed. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

_____. *L' arche-originaire Terre ne se meut pas*. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature. Traduction de l'allemand par D. Franck, D. Pradelle et J. –F. Lavigne. Paris: Éditions de Minuit, 1989.

_____. *L'idée de la phénoménologie*. Cinq leçons. Traduit de l'allemand par Alexandre Lowit. 8 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.

_____. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel. France: Éditions Gallimard, 2004.

_____. *Méditations cartésiennes*. Introduction à la phénoménologie. Traduit par G. Peiffer et E. Levinas. Paris: Vrin, 2001.

SOKOLOWISKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. Tradução: Alfredo Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2004.