

Uma fenomenologia genética da espiritualidade humana em Husserl*

A genetic phenomenology of human spirituality in Husserl

Harley Juliano Mantovani
(*CEFET - MG, Brasil*)

Resumo

Neste texto, pretendemos analisar como a fenomenologia de Husserl livra o humanismo da metafísica. Para realizar este objetivo, vamos demonstrar em que condições a fenomenologia se apresenta como uma renovação da compreensão do ser do homem. Por fim, através dessa ontologia fenomenológica que recupera a gênese do ego, então livre do idealismo dos ídolos mortos, descobrimos que a mistura de razão e de terra constitui o ser integral do homem.

Palavras-chave: Husserl. Antropologia; Metafísica; Terra; Lar.

Abstract

In this text, we intend to analyze how Husserl's phenomenology frees humanism from metaphysics. To accomplish this goal, we will demonstrate in what conditions phenomenology presents itself as a renewal of the understanding of the being of man. Finally, through this phenomenological ontology that recovers the genesis of the ego, then free from the idealism of dead idols, we find that the mixture of reason and earth constitutes the integral being of man.

Keywords: Husserl. Anthropology. Metaphysics. Earth. Home.

*Artigo formulado a partir da Tese de Doutorado do autor.

1 Introdução

O nosso propósito fundamental é analisar como a fenomenologia husserliana recupera e nos apresenta as verdadeiras possibilidades de compreensão do ser do homem, precisamente ao enfrentar o obstáculo científico da racionalidade moderna que se manifestou, sobretudo, na forma de uma ontificação cientificista do mundo. Este procedimento de idealização, ressaltamos de início, acarretou, precisamente, o ocultamento e a perda do solo originário universal sem o qual a compreensão que se obtém do homem não passa de uma projeção racionalista intimamente cética e potencialmente autodestrutiva. Nesses termos, considerando a operação genética da fenomenologia, pretendemos analisar como Husserl, reconhecendo o enraizamento do espírito, anuncia a possibilidade de compreendermos o homem a partir da restituição ontológica das suas raízes que nos remetem à existência metafísica de um solo que propicia à humanidade uma habitação e um abrigo livres da inospitalidade de uma metafísica que, desenraizando o espírito, separou a razão e o telúrico.

2 Racionalidade moderna e dualismo: a ontificação do mundo

A crítica de Husserl à racionalidade cientificista moderna, cuja melhor realização foi a idealização matemática da natureza que alcançou uma cientificidade exata na determinação plena do objeto, pode ser compreendida, igualmente, como um retorno ao solo apodíctico universal prévio à idealização e à concepção objetivo-cientificistas do mundo, que é, nessas condições,

um espaço objetivo idealizado, no qual os corpos são coisas físicas extensas que se determinam tanto pela ocupação de um lugar exato quanto pelo deslocamento físico-mecânico, ambos, repouso e movimento, compreendidos quantitativamente. Nesses termos, o retorno ao solo originário, criticamente empreendido por Husserl implica começar sem nenhuma ciência e, correlativamente, se encontrar em uma completa ausência de mundo, pelo menos do mundo matematicamente reduzido ao familiar. A tarefa se constitui como uma investigação fenomenológica da espacialidade originária – prévia ao espaço ideal e objetivo da ciência matemática – com o propósito de superar a ontificação cientificista do mundo responsável pela perda do sentido da vida humana e pela incompreensão do seu verdadeiro ser por parte do homem.

Essa perda de sentido congênita a uma destituição ontológica do homem está vinculada à sua ontificação ou à perda do lugar no qual o homem se sente e se encontra em casa: “O mundo, enquanto objeto da ciência, tem modificado o espaço onde o homem se encontra em casa: o mundo da vida” (GÓMES-HERAS, 1989, p. 60); o que se trata de um verdadeiro ocultamento “mediante a formalização da realidade, formalização que separa as coisas de seu entorno vital” (GÓMES-HERAS, 1989, p 60). A recuperação desse entorno vital – ou de um lugar que o homem pode chamar de casa – deverá denunciar a formalização como ocultamento ou ontificação idealizante. E ainda quanto a essa nociva transformação científica do mundo que leva à substituição do mundo circundante (Umwelt) pelo mundo objetivo, Dodd também a compreende como um sintoma da crise profunda da vida, na qual se pode ver, segundo ele, o acontecimento

científico da inabitabilidade do mundo, isto é, o mundo objetivo não é o mundo onde vivemos porque nele não somos habitantes, e isto significa, em suma, que o acontecimento da ciência objetiva leva à perda progressiva do Umwelt como habitação (DODD, 2004, p. 39). Neste caso, a luta contra a crise profunda da vida nos demanda a responsabilização e a salvaguarda da habitabilidade do mundo, visto que, essencialmente, não podemos viver onde não podemos habitar, de tal modo que, o que faz a habitabilidade do mundo resguarda as condições imprescindíveis da vida em seu caráter essencial.

De antemão, essa espacialidade pré-científica da habitabilidade, prévia ao ocultamento da ontificação, não pode ser a de um corpo extenso com um local exato no espaço infinito e, pelas mesmas razões metacientíficas, ela deve anteceder o movimento e o repouso como propriedades físicas. Essa ontificação apresentou como um dos seus mais nocivos resultados para a compreensão legítima da essência humana, a cisão ou a dualização científica e ontológica do homem por parte do ideal moderno de racionalidade, a partir da matematização galileana da natureza, que preparou o dualismo cartesiano. “Não é de admirar que possamos encontrar já em Descartes a ideia de uma matemática universal” (HUSSERL, 2012, p. 49). Com efeito, essa ontificação da racionalidade científico-naturalista se estabeleceu como uma cisão e uma transformação do sentido do mundo.

Essa cisão e, juntamente com ela, o dualismo cartesiano substancialista, significaram, justamente, a negação da espacialidade primordial pré-geométrica cuja compreensão exige também a retomada do corpo somático (Leiblich) – enquanto corpo pessoal – ou da somaticidade corpórea anterior mesmo ao corpo

objetivado (Körper). Neste sentido, o dualismo cartesiano, à medida que ele é uma referência para o paralelismo psicofísico que naturaliza o psíquico, e ao não reconhecer a somaticidade corpórea, perde algo do espírito, pois, para Husserl, “o espírito (a mente, o ser pessoal concreto) existe, na espaço-temporalidade, aí onde está o seu corpo somático, e a partir daí vive e atua no mundo” (2012, p. 240) que o motiva a agir e a se comportar. Então, “ele é espírito, pessoa, eu do seu mundo circundante (e, assim, eu de um mundo), na medida em que dele tem consciência” (HUSSERL, 2012, p. 240). A consideração do corpo somático como o lugar do espírito no mundo permite ultrapassar a tematização psicofísica do espírito como mente ou como anexado, indutivamente, ao corpo, e abordar, por meio de uma atitude científico-espiritual ou personalista, a própria pessoa em sua realidade especificamente espiritual e científica que ultrapassa o homem psicofísico cindido em corpo e alma. O que está em jogo são as condições de uma autêntica e universal ciência do espírito que não pode começar por abstrair a pessoa do seu corpo somático pelo qual ela age, padece, comporta-se e se relaciona, e está no mundo em comunidade (HUSSERL, 2012, p. 234-48).

Ora, em sua tentativa de compreender o ego da sua epoché, foi justamente esse corpo somático que Descartes excluiu, errando, a partir disto, acerca do sentido do ego. Descartes “exclui o corpo somático – juntamente com o mundo sensível em geral, também este é entregue à epoché – e assim se determina, para Descartes, o ego como mens sive animus sive intellectus” (HUSSERL, 2012, p. 63). E, a partir dessa exclusão, o ego se confunde com a alma – “o residuum de uma abstração prévia do puro corpo” (HUSSERL, 2012, p. 64). E, com isso, substituindo o

ego pelo próprio eu mental psicológico que não alcançou a autoapercção egológica, Descartes também perde o mundo cujo sentido e validade ontológica têm por fonte as cogitationes do ego apodictico (HUSSERL, 2012, p. 66). Nesses termos, o retorno ao solo apodictico universal significará, igualmente, uma superação da cisão científico-moderna do mundo e do dualismo cartesiano das substâncias.

Essa superação (enquanto recuperação ontológica de uma espacialidade prévia habitável) se dá, também, através da retomada da somaticidade corpórea vinculada de modo embrionário e intuitivo ao mundo primordial como proto-Lebenswelt (MONTERO, 1994) que já é lido, por Merleau-Ponty, como o campo transcendental, à medida que ele realiza o ultrapassamento decidido do mens sive anima e do psicológico, da subjetividade no sentido de contra-transcendência e imanência, ou seja, ele ultrapassa o processo de abstração pelo qual se revela a subjetividade cartesiana oposta à extensão, e esse ultrapassamento rumo à “imanência” transcendental, devido à epoché, “conduz ao espírito absoluto entendido como Weltlichkeit, ao Geist como Ineinander das espontaneidades, fundado ele próprio sobre o Ineinander estesiológico e sobre a esfera da vida como esfera da Einfühlung e intercorporeidade” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 226).

Isto significa que o retorno e a revalorização husserlianos da Terra revelam a Weltlichkeit do Geist enraizado como um ultrapassamento do dualismo cartesiano e se mostram, portanto, como um remédio “à história confusa e à mitologia laboriosa e bastarda da psyché”, permitindo a Merleau-Ponty não apenas chegar à subjetividade encarnada do corpo humano ainda referida

ao Lebenswelt, mas também, contrapondo-se à mitologia bastarda da psyché cartesiana, o procedimento husserliano lhe permite “encontrar algo que não é 'psíquico' no sentido psicológico (isto é, uma Gegenabstraktion da Natureza em si, da Natureza das blasse Sachen)” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 220) e, enfim, “chegar a uma subjetividade e a uma intersubjetividade, a um universo do Geist que, embora não seja uma segunda natureza, não deixa de possuir sua solidez e sua completude, possuindo-a ainda no modo do Lebenswelt” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 221), que é a pré-espacialidade na qual o homem, lançando as suas raízes, se levanta espiritualmente ou se compreende como pessoa. O homem enquanto pessoa que se encontra no solo apodíctico universal, não se compreendendo cindido e dualizado, é inteiramente um ser cuja espiritualidade ultrapassa a dicotomia corpo-alma que se traduz em um paralelismo psicofísico que, inserindo a causalidade no espírito, com isto, não consegue explicar, satisfatoriamente, a unidade dos sujeitos, a unidade do corpo e do espírito.

3 A conquista do solo metafísico: a restituição ontológica da espiritualidade humana

Inicialmente, a condição para se alcançar a Terra é a realização de uma redução do espaço copernicano – da mesma família científica do mundo objetivo galilaico – como uma infinidade intelectualmente posta que a substitui e oculta a Terra. A partir desse espaço existente na idealidade da infinidade é possível para “nós copernicanos, nós homens dos tempos modernos”, dizermos:

A Terra não é a natureza inteira, ela é uma das estrelas do espaço infinito do mundo. A Terra é um corpo de forma esférica que, certamente, não é inteiramente perceptível de uma única vez, mas, em uma síntese primordial enquanto unidade de experiências individuais, atadas umas às outras (HUSSERL, 1989, p. 12).

A idealização infinita do espaço copernicano separa a Terra dela mesma, retirando-lhe a inteireza pré-objetiva e inserindo-a, como se ela fosse um corpo ou um objeto vistos de fora, em um espaço cuja infinidade nega, portanto, a espacialidade primordial da Terra enquanto solo originário universal. Mas, na verdade, a Terra não é somente um corpo de forma esférica – como se, por exemplo, a geometria dela nos desse a sua definição última –, mas também, ela é primordialmente uma síntese de múltiplas experiências individuais. “Ainda que ela seja para nós o solo de experiência de todos os corpos na gênese empírica da nossa representação do mundo (...), este ‘solo’ não é, primeiramente, experimentado como corpo” (HUSSERL, 1989, p. 12). Para Husserl, antes de tudo, é de fundamental importância reconhecer que a Terra não é um corpo, pois, caso contrário, anularíamos a sua forma originária de solo, que é a sua primeira forma – a da sua inteireza – anterior à forma esférica. E é só a partir da sua forma primeira – pré-geométrica – e sobre ela, que podemos falar de corpos e, portanto, só então, de movimento e de repouso. Dito de outro modo, para Husserl,

é sobre a Terra, e diretamente na Terra, a

partir dela e dela se afastando, que o movimento tem lugar. A própria Terra, na forma originária da representação, não se move nem está em repouso, e é, primeiramente, em relação a ela que movimento e repouso ganham sentido (1989, p. 12; grifo nosso).

Considerando a espacialidade telúrica, inclusive o movimento, é o que tem lugar, e como vimos, ter lugar é uma propriedade objetiva. O movimento traz em si algo que não se move e em relação ao qual ele tem sentido, e igualmente o repouso tem sentido por trazer em si algo que não está em repouso. O movimento não é inteiramente movimento, e da mesma forma, o repouso não é inteiramente repouso. Deste modo, devido à doação de sentido ao movimento e ao repouso dos corpos, falamos dela como Terra-solo, o estrato primeiro. Agora, se relativizarmos a Terra, transformando-a em um corpo mundano ou corpo-solo, o movimento e o repouso perdem o sentido e se relativizam.

No entanto, “naturalmente o corpo-solo relativo está relativamente em repouso e em movimento em relação a uma Terra-solo que não é experimentada como corpo – efetivamente e originariamente experimentada” (HUSSERL, 1989, p. 15). A experiência da Terra como corpo é uma experiência idealmente construída e posterior. Nessas condições, para eu pensar a Terra como corpo necessito de um outro-solo sobre o qual eu possa me colocar para ter a sua experiência e para ela, só então, se me referir como corpo. Para Husserl, pensar a Terra como corpo – ou anular sua forma primeira de solo – é destituir-lhe da sua unicidade, para ele, a Terra é única. Devido a sua unicidade não experimentamos o seu repouso, assim,

não podemos qualificá-la como um corpo extenso, o qual se determina, essencialmente, por seu lugar no espaço, por sua colocação ou localidade (positiva). Defender e restaurar a unicidade da Terra como solo implica ultrapassar a ideia de extensão revelando-a como uma construção posterior. Enquanto solo, a Terra não tem lugar e não está colocada, porque o solo é o que não muda. Não me represento a mudança de solos (HUSSERL, 1989, p. 16). Portanto, definitivamente, “a Terra não se move” (HUSSERL, 1989, p. 16).

Em outras palavras, quanto à possibilidade de pensá-la como corpo objetivo, eu preciso sair da Terra, colocar-me idealmente exterior a ela, e isto significa admitir, em última instância, o espaço infinito astrofísico como solo. E, desta forma, nego à Terra o estatuto de centro metafísico enquanto espacialidade de nascimento, de permanência e de moradia para a vida e para o ser humano, isto é, determino-a como um planeta – isto que apenas vagueia no infinito copernicano.

Mas, apenas para as ciências naturais, a Terra é um planeta cuja realidade é alcançada por meio do esquecimento da espacialidade pré-objetiva do solo. A ciência homogeneíza a Terra inserindo-a na totalidade dos entes espaciais sem se preocupar com a constituição do próprio espaço. No entanto, para o fenomenólogo, a Terra é revelada pela epoché e, nesses termos, ela aparece como origem e fundamento e, portanto, “a Terra é a primeira dimensão do espaço que o sustenta inteiramente e, por isso, funda-o enquanto sua arca” (DUCROS, 2007, p. 4). Enquanto fundo que sustenta o espaço, ela se localiza sob ou se constitui como um abaixo do espaço que é, essencialmente, não-espacial. A Terra não está submetida, fenomenologicamente, às leis que regem o espaço

objetivo, como as que determinam o movimento e o repouso, assim como as relações homogêneas entre os corpos.

Essas leis não alcançam – e ocultam – a imobilidade da Terra-fundo que é um solo abaixo do qual não há mais nada, isto é, não há nada que seja mais abaixo do que a Terra e, sendo assim, porque ela não será jamais um acima, “ela está irredutivelmente sob as coisas e nada está sob a Terra (...). Tal é a definição do solo” (DUCROS, 2007, p. 18). Apesar da sua localização e espacialidade, o solo rompe com o espaço e com o relativismo das relações espaciais. Esse Abaixo (dessous) irredutível é uma anomalia que escapa à espacialidade. O solo é a dimensão não-espacial da Terra (DUCROS, 2007, p. 18). É em relação à sua condição de solo que a Terra é fundadora e fundamento. Mas, devido à imobilidade absoluta do solo, Ducros passa a destacar a sua imperceptibilidade, pois, segundo a sua interpretação, a percepção se detém no movimento das coisas corpóreas e espaciais (DUCROS, 2007, p. 21). Nesta linha de raciocínio, Ducros ressalta que “a imobilidade da Terra é o sentido mesmo da sua heterogeneidade em relação às coisas espaciais que lhe pertencem” (2007, p. 21). Em suma, conforme interpreta Ducros:

A Terra não é um corpo em repouso entre outros corpos que estariam em movimento. A Terra é a imobilidade mesma de uma não-corporeidade espacial. A Terra é absolutamente fundadora enquanto não é absolutamente corpo, isto é, enquanto ela é pura imobilidade. A Terra é eideticamente solo imóvel (2007, p. 22).

Devido à sua imobilidade eidética, pela qual ela se apresenta absolutamente heterogênea ao corpo e ao espaço, a Terra é marcada por uma invisibilidade que é o próprio Abaixo cuja irreducibilidade determina que ele não se desocultará jamais e não terá, portanto, uma visibilidade desencoberta. Experimentado apenas como fundo, é preciso chamar este invisível – que é um Todo radicalmente diferente dos visíveis – de solo (DUCROS, 2007, p. 25). É precisamente por causa da sua absoluta imobilidade que a Terra é o absolutamente encoberto, e neste sentido preciso, ela é o fundo originário (Urgrund) cujo “sentido é o de ser irreducivelmente encoberto, que não se afasta jamais de si mesmo, mas do qual tudo se afasta” (DUCROS, 2007, p. 25).

Nessas condições, considerada em sua originalidade, a Terra é um solo-fundo-invisível necessariamente imóvel que, sendo apreendido como Abaixo absoluto, escapa mesmo às experiências pelas quais nos é dado o mundo. Isto significa que “a experiência da Terra é realmente e totalmente outra”, pois, esta se dá através de uma regressão, todavia, é oportuno lembrar que essa regressão de abaixo para abaixo encontra um termo: “a Terra justamente, aquém da qual não podemos regressar pois ela é o abaixo de todos os abaixos. Neste sentido, ela é o solo sobre o qual tudo repousa” (DUCROS, 2007, p. 25). Entretanto, como um Abaixo irreducivelmente encoberto, “este solo é radicalmente inapreensível: ele é o fundo sob o qual eu não posso pôr mais fundo, pois ele é absolutamente invisível” (DUCROS, 2007, p. 25).

A Terra é o fundo que dissolve todo fundamento e, deste modo, sendo-me apoio, ela é o aquém de uma dimensão que não se dá, que se recolhe e se retira em si

mesma, e que, em sua constância de solo imóvel, “ela é então a arca de todas as minhas sensações, a arca originária de minha vida” (DUCROS, 2007, p. 33). A minha vida encontra apoio no solo, nesta invisibilidade e ausência de fundamento, porque ele oferece resistência. Ser um apoio é resistir ao encontro dos meus passos e resistir é não se dar e permanecer como o aquém de uma condição absoluta. A minha vida encontra apoio na doação de um não-dado radicalmente inaparente cuja resistência repousa em seu ser encoberto, em sua obscuridade arcaica, e precisamente por resistir dessa forma, como um apoio invisível, em meu viver mais autêntico eu jamais posso me separar da Terra, que abriga as raízes da minha vida e na qual repousam, como elementos de um autoconhecimento verdadeiro, a minha descendência, a minha filiação e o meu parentesco, precisamente o que me faz único, e esta unicidade, é bom deixar claro, eu só recebo da unicidade da Terra como centro metafísico. Assim compreendida somente, a Terra tem o poder de nos fazer únicos.

Frente a esse alerta, é oportuno dizer que a negação da unicidade da Terra como centro metafísico é, para Merleau-Ponty, o sintoma de uma crise da racionalidade em nossas relações com a Natureza proveniente da lógica da evolução técnica que, relativizando todas as nossas tarefas em um mundo que, então, poderia não ser, crê que um outro absoluto está fora e que sua exterioridade – técnica e ultra-artificialista – implica a nossa nadificação. O espírito artificialista, que já estava em Galileu, se mostra um novo prometeísmo que oculta a Natureza (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 42-43) em sua pretensão de ruptura com o centro metafísico da Terra. “Construímos pela técnica um meio de ir habitar

outros planetas”, e as consequências são ambíguas: “céticas, irracionalistas, ultra-humanistas, ultrarracionalistas” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 44). Em todo caso, a Terra destituída de seu privilégio de centro metafísico ocasiona a relativização cética das coisas humanas. Contra esse perigo do terror diante do outro absoluto exterior, não se trata, para Merleau-Ponty, de defender o antropocentrismo, e sim, de “demonstrar que o acesso aos outros planetas não relativiza a Terra, não faz dela um Körper como outros, mas, ao contrário, estende aos outros a função de Boden pré-objetivo” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 45). Para Merleau-Ponty, se a Terra é o irrelativo é porque ela é a matriz originária. Quanto à nocividade dessa relativização cética das coisas humanas ocasionada pelo ultra-artificialismo técnico e pelo ultrarracionalismo prometeico, Merleau-Ponty (2003, p. 47-54) critica um certo modo de olhar o homem de fora, que é, precisamente, sob o “ponto de vista de Sirius, de Micromégas” (1996, p. 44) que faz de outros corpos celestes uma terra melhor potencialmente habitada por outros pensadores diferentemente constituídos quanto ao seu corpo e espírito.

Buscando um olhar estranho, Merleau-Ponty se propõe compreender “o homem visto de fora”, afirmando que esse estranhamento do olhar é saudável e congênito a “um humor e uma espécie de humanismo malicioso” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 46) que evitam um autojulgamento amargo e mal que reduz a vida humana a um absurdo, a uma condição miserável que beira o aniquilamento (VOLTAIRE, 2012, p. 46), nesse planeta que não passa de um pequeno formigueiro e de uma bolinha de barro (VOLTAIRE, 2012, p. 11; p. 14) no qual não pode habitar gente de bom-senso (VOLTAIRE, 2012, p. 34). Este é

o julgamento de “uma inteligência maior do que a nossa”, como a de Micromégas, que nos julga a partir de cima com um olhar superior, desumano, filosófico, e que nos vê apenas através de um microscópio (VOLTAIRE, 2012, p. 34-5), sem que isto o certifique de que temos uma alma.

Como Merleau-Ponty nos lembra:

Voltaire outrora, em Micromégas, imaginou um gigante de outro planeta confrontado com os nossos costumes, que só podiam parecer sem nexos a uma inteligência maior do que a nossa (2003, p. 53).

E apenas para destacar como esse outro absoluto exterior nos proporciona a experiência cética do terror da nossa insignificância e nadificação, esse outro que é um filósofo com um olhar científico (VOLTAIRE, 2012, p. 13; p. 21; p. 25) e que é, portanto, uma abstração e uma projeção da razão que se idealiza sem raízes fora da terra, vejamos como Voltaire o descreve:

Em um desses planetas que giram em volta da estrela chamada Sirius, havia um rapaz muito inteligente, que teve a honra de conhecer por ocasião da última viagem que ele fez a este nosso pequeno formigueiro. Chamava-se Micromégas, um nome muito adequado para quem é muito grande. Tinha oito léguas de altura – oito léguas quer dizer 24 mil passos geométricos de cinco pés cada um (2012, p. 11).

E considerando o tamanho físico do gigante e a proporcionalidade entre a Terra e cada indivíduo humano, Voltaire conclui que Sirius deve ter uma circunferência de “21,6 milhões de vezes maior do que a volta toda de nossa

pequena Terra” (VOLTAIRE, 2012, p. 12). Além das sobreditas qualidades, Voltaire menciona que Micromégas, quando tinha apenas 250 anos, adivinhou sozinho, só pelo uso da sua inteligência, 50 das proposições de Euclides, enquanto o mais famoso matemático e filósofo francês, Blaise Pascal, descobriu apenas 32 dessas proposições. Aos 450 anos, Micromégas mal saíra da infância. A duração da sua vida é de aproximadamente 700 vezes 15 mil anos (VOLTAIRE, 2012, p. 21), e enquanto temos cinco sentidos, ele possui mais de mil (VOLTAIRE, 2012, p. 19) que o tornam capaz de perceber e de pensar mais de 300 substâncias essencialmente diferentes (VOLTAIRE, 2012, p. 24): “Deus, o espaço, a matéria, os seres dotados de extensão que sentem, os seres dotados de extensão que sentem e pensam, e os seres pensantes mas sem extensão, os que se interpenetram, os que não se interpenetram e outros” (VOLTAIRE, 2012, p. 24).

Em suma, aos olhos de Merleau-Ponty, o Micromégas, de Voltaire, louvável por criticar o orgulho e a vaidade humanos, a nossa racionalidade autodestrutiva e o nosso desrespeito pela nossa própria moradia que nos leva a perder a consciência do nosso lugar no mundo, também chama a atenção para o perigo de um ceticismo ultrarracionalista que alimenta uma ridicularização inconsequente que impõe à Terra uma ontificação que nega o seu estatuto ontológico de matriz irrelativa que abriga as raízes telúricas da espiritualidade humana.

Contrário à determinação ôntica da Terra que lhe nega a espacialidade de um centro metafísico, de acordo com Husserl, não nasci, não permaneço e não habito em um planeta, se pretendo resgatar e compreender tanto o sentido autêntico e genuíno da minha vida quanto o meu

ser verdadeiro. A Terra é e vale para mim muito mais do que um planeta. Ela abriga o significado da minha humanidade tanto quanto minhas raízes espirituais. E, de acordo com Merleau-Ponty, “a Weltlichkeit dos espíritos é assegurada pelas raízes que estes lançam, não certamente no espaço cartesiano, mas no mundo estético” (1964, p. 269). O homem que se encontra na Terra, o solo apodíctico universal, saiu do espaço cartesiano no qual ele era uma abstração oposta a uma outra abstração, e isto lhe permite, agora, se enraizar e ser, por intropatia, um membro de uma intersubjetividade terrestre que só pode viver uma vida terrestre, em relação à qual não há outra vida e, assim, acenando já para a importância ontológica da biologia que ele vê em Husserl, Merleau-Ponty reconhece a universalidade e a unicidade da vida terrestre, pois é o nosso Lebenswelt um ponto de partida universal e único para reconhecermos a vida em outros planetas que, nos sendo sempre acidentais, buscaremos compreendê-las sob o ponto de vista da nossa biologia, que assim adquire status ontológico (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 89-0).

Conforme Husserl, na humanidade ocorre a autocompreensão do biológico, quando a própria vida é dada, originariamente e de maneira mais própria, de modo que a biologia, ao anunciar leis de essência, abriga uma ontologia que, diferentemente da ontologia da matemática da natureza, não está pronta e é teleologicamente desconhecida, o que faz da biologia uma “teoria concreta própria do mundo da vida” e um caminho para a filosofia transcendental. Segundo o seu a priori, a biologia evidencia o estatuto ontológico do mundo da vida.

A espacialidade da Terra é também biológica à

medida que a biologia, considerando a sua tarefa e a sua abertura universais e o seu horizonte infinito, pelo que ela “transforma-se na filosofia integralmente universal” (HUSSERL, 2012, p. 403), também abriga o estatuto antropológico do meu ser referido à Terra, em relação à qual, em última instância, eu me compreendo .

A Terra significa as minhas verdadeiras possibilidades de uma autocompreensão radical e rigorosa, assim como, de uma renovação autorresponsável da minha vida e do meu ser, indissociáveis, portanto, de um enraizamento – de um nascimento, de uma duração, de uma casa – que irá, de modo simultâneo e indissociável, revelar e recuperar, com um cuidado e respeito devidos, a centralidade metafísica da espacialidade telúrica que está além do mundo objetivo, dos locais empíricos, dos lares e das próprias nações com os seus respectivos povos e nacionalismos nocivamente autorreferidos.

A Terra é o nosso espaço ambiente como sistema de lugares e sistema de fins possíveis dos movimentos dos corpos. “Neste sistema, todos os corpos terrestres têm, justamente, um ‘lugar’ particular, salvo a própria Terra” (HUSSERL, 1989, p. 17). Não tendo lugar, ela representa uma ausência de posição que antecede e condiciona todo ser-posto dos corpos e também do próprio pensamento. Quanto aos corpos, o que os caracteriza, é o ter um lugar que os particulariza. Enquanto corpo, justamente este e não outro, tenho um lugar. Localizar-se, particularmente, neste lugar e não alhures, neste planeta e não em outro ou fora dele, não é ser mais do que um corpo extenso científico. A ciência objetiva, posicionante, sempre se caracterizou por encontrar um lugar – construído e purificado idealmente – para o ser, então um ser-posto

sem o como da sua posição, mas, para ela, se não é possível ser sem lugar, o ser-que-tem-lugar é o objeto científico prometido, desde um ponto de partida também idealizado, à determinação plena ou à exatidão. Quanto a própria Terra, ela não tem lugar e posição, ou seja, o solo é um não-lugar pré-ideal originariamente indeterminado.

A Terra surge quando não estamos mais em nenhum lugar, em um Aqui que não é mais mundo ou espaço de colocação positiva ou de ocupação particular de um lugar, seja por parte de um indivíduo, seja por parte de um povo. É possível ser sem mundo, sem o mundo ontificado, e o ser que é deste modo é o ser terrestre mais fundamental do que o ser científico e que não se move e não está em repouso e, desta forma, se nos apresenta uma possibilidade mais originária de ser, que me retira dos lugares e das posições corpóreas com seus movimentos e repousos, isto é, se não sou a minha posição o meu ser é possível sem nenhum lugar, eu ainda sou, e sou de modo originariamente privilegiado, quando estou em lugar nenhum, que não é mais do que o solo terrestre pré-espacial e ultramundano, fora do qual não sou mais essencialmente, e sou apenas de acordo com uma idealidade construída. E nesse solo metafísico da liberdade de ser independentemente dos lugares, das cidades, das nações, eu sou humano, sou a humanidade inteira na inteireza telúrica, pois, da mesma forma que a Terra é una e única, não há outra humanidade (HUSSERL, 1989, p. 27) sem esta referência ou que não tenha as suas raízes espirituais sobre o solo telúrico, o qual, se retirado ou negado, enfim, debilita e anoitece a essência humana sujeitando a humanidade ao cansaço e ao desespero que potencializam as realizações antiéticas.

Em suma, se é possível ser sem mundo, no entanto,

não é possível ser sem solo. Eis a verdade do meu ser possível. Eu sou em relação àquilo que é digno da mais inabalável confiança, que me exige o viver apodíctico segundo a decisão por uma vocação íntima que se orienta por um princípio supremo como um ideal que não nega a essência inata, enfim, eu sou em relação ao solo inamovível.

Não sendo mesmo a Terra meramente um corpo entre os outros corpos celestes tecnicamente vistos de fora através de um aperfeiçoamento crescente dos instrumentos científicos, isto é, se ela não pode ser vista de fora por um olhar instrumental sem ser negada, então, definitivamente, eu não posso trocá-la ou abandoná-la por um outro corpo-solo, isto é, definitivamente, a Terra é, para mim homem sobre ela, o meu solo-cepa, o meu archi-lugar (HUSSERL, 1989, p. 21). Portanto, esse lugar originário, lugar ontológico que por sua vez não é lugar nenhum, é um lugar de possibilidade de ser, porque ele é o solo da minha descendência, porque nele estão abrigadas as minhas raízes e, por isso, sem ele, sequer tenho filiação e parentesco, e tampouco e simultaneamente, sequer tenho um Lar enquanto archi-lugar.

Sem minha descendência ou minhas raízes não sou habitante, e sem habitar não me é possível ser e viver uma vida autêntica e genuína fundamentada na incondicionalidade ética pelo cuidado e respeito pela minha descendência que me vincula e me exige a responsabilidade pela humanidade inteira. E isto significa ser responsável pelo domicílio de toda a humanidade enquanto pátria originária anterior aos lugares. O dever de ser é indissociável do dever de cuidar da moradia humana, pois não me compreendo, essencialmente,

desvinculado da minha habitação. A minha essência não vigora desunificada e além da minha descendência. Com efeito, para Husserl,

todo ego tem um *arqui-lar* – e um *arqui-lar* pertence a todo *arqui-povo* com seu *arqui-território*. Mas cada povo e sua historicidade, cada *sobre-povo* (*sur-peuple*; *supra-nation*) está finalmente ele próprio domiciliado naturalmente sobre a 'Terra' e todos os desenvolvimentos, todas as histórias relativas têm, nesta medida, uma única *arqui-história*, da qual são os episódios (1989, p. 22).

Sendo verdadeiramente um ego, e para sê-lo, eu não o sou em um lugar ou no mundo ôntico, mas, antes, eu o sou em um *arqui-lar* junto com um povo ainda por vir, originário e radicado em um território anterior às nações com suas fronteiras geográficas. Esse povo anterior e além da facticidade empírica e histórica particular é a *supranação* futura que é capaz de viver na Terra como o seu domicílio, o seu *arqui-lar*, ou o seu *solo-cepa*. Essa vida universal segundo o seu domicílio é a que possui uma *arqui-história* para além de toda relatividade histórica marcada por uma suposta exterioridade entre os povos que dilui o *sobrepovo* radicado e originário em nações mundanas construídas e idealmente separadas e distintas.

Cada história relativa tem o seu sentido legítimo e a sua fundamentação racional em relação à *arqui-história* universal da *supranação* humana cuja pátria originária é a própria Terra. Como *arqui-território*, ela pode ser chamada de mundo universal (*Allwelt*) da humanidade, e precisamente por isto, a Terra se torna um assunto de

responsabilidade filosófica, porque o Allwelt “deve ser entendido como o telos filosófico da humanidade” (BERNET, 2005, p. 35). Em seu servir, cumpre à filosofia fazer de todos um “cidadão do mundo” (BERNET, 2005, p. 35).

A restituição da Terra inseparável da recuperação da possibilidade de ser do devir ético-racional e universalmente histórico da humanidade tem o propósito de combater a homogeneização idealizante da cientificidade moderna – copernicana e galileana, exemplarmente – através da qual, somos levados a compreender, assim, sem mais, que “a própria Terra seja um corpo sobre o qual, acidentalmente, nos arrastamos” (HUSSERL, 1989, p. 24; grifo nosso). Se lhe retiramos a forma originária de arca, e se estamos apenas sobre um planeta, em um mero corpo celeste, poderíamos estar sobre qualquer outro além da Terra, e é tão somente um grande acaso estarmos aqui, vivendo no planeta-terra, uma vida que é, aliás, também acidental, sem vigor, sem futuro. O viver sobre um planeta, ao invés de qualquer outro, não é um viver essencializado, mas, antes, um mero se arrastar acidental que carece de um sentido sólido e profícuo e pode se dar, nestas condições, também alhures.

O viver na Terra-arca não é um viver acidental entregue à desordem e à contingência, mas um viver responsável e ordenado que busca a compreensão dos seus fins e das suas questões supremas e últimas, relativas à genuinidade do sentido do viver conforme as suas verdadeiras possibilidades de ser, das quais deve dar conta uma ciência apodicticamente rigorosa, que é assim uma ciência autêntica do sentido telúrico da vida enraizada na teleologia. Em definitivo, o viver na Terra-arca não pode se dar em nenhum outro lugar, pois a vida

enraizada não é uma vida accidental destituída de teleologia, porque o telos é revelado por uma entelúquia que constitui uma metafísica da autocompreensão da razão como a verdadeira possibilidade da humanidade indissociável do seu vir a ser telúrico. O nosso telos essencial e inato é indissociável desse viver que é nascimento, permanência e habitação, e que nos protege do fisicalismo intrínseco às ciências modernas.

Nestas ciências da infinidade da totalidade da natureza, ordinariamente consideramos que as carnes não são senão os corpos acidentalmente singularizados, que poderiam, portanto, de maneira compreensível ser inteiramente suprimidos e que, por conseguinte, uma natureza é possível sem organismos, sem animais, sem homens (HUSSERL, 1989, p. 24).

A física da infinidade astronômica não aceita o accidental, ela tende a suprimir aquilo em que reside qualquer coeficiente de accidentalidade, mas, para isto, partindo do seu pressuposto previamente idealizado, e respeitando o seu platonismo latente ainda mantido, ela continua considerando a vida telúrica uma accidentalidade e a própria Terra como um simples corpo celeste objetivo.

Uma natureza fisicalizada é uma natureza na qual, embora os acidentes ocorram, esta ocorrência é inessencial para se determinar a fisicalidade do ser, e por essa razão, a accidentalidade deve ser suprimida em prol dessa determinação. Essa accidentalização da vida, que deste modo pode ser inteiramente suprimida, é a completa recusa científica de uma teleologia essencial e oculta na vida telúrica. No entanto, se, para Husserl, a Lua

ou Vênus não podem ser pensadas como arqui-lares, mesmo a partir da pressuposição de um desprendimento originário da Terra, isto não nos permite defender, de forma alguma, “que o ser da Terra para mim e nossa humanidade terrestre não sejam, justamente, senão um fato” (HUSSERL, 1989, p. 27).

A consideração do ser da Terra – do lugar ontológico da verdadeira possibilidade de ser – e, correlativamente, da humanidade terrestre, exige-nos que ultrapassemos a mera ordem dos fatos. E se nenhuma ciência de fatos é capaz de apreender ‘o’ telúrico ultramundano, devemos nos dispor, de forma responsável e incansável, à tarefa e ao esforço infinitos de efetivar, a partir de uma decisão pelo autoestudo autônomo e autocontrolado, uma nova metafísica que realize esta tarefa. Considerado em sua pré-cientificidade, o telúrico ultramundano, ao mesmo tempo que desacredita uma metafísica, sua investigação apela a uma nova metafísica que, se compreendendo como uma Ciência metacientífica do sentido do telúrico, deve esclarecer e apresentar as condições da irredutibilidade ao objetivismo.

Essa superação fenomenológica da metafísica tornou possível a restituição da Weltlichkeit do Geist cujas raízes se encontram antes da instauração do dualismo cartesiano sob a égide do qual irá se compreender o paralelismo psicofísico que, ocultando e perdendo a especificidade espiritual da pessoa, termina por substituí-la pela alma oposta à extensão. Contrário ao subjetivismo metafísico, rejeitado como inadequado para nos oferecer uma compreensão apodíctica e universal do homem, tratava-se de encontrar, antes da idealização cientificista do mundo, o Lebenswelt como o solo originário universal no qual o homem, antes de qualquer cisão,

espiritualmente habita, se compreende e se levanta como uma pessoa. A desocultação do Lebenswelt como pátria originária de uma intersubjetividade terrestre-espiritual se configurou como uma desmatematização do mundo que, evidenciando a sua centralidade metafísica e sua irrelatividade matricial pré-científica e pré-ideal, visava combater qualquer possibilidade cética e ultrarracionalista do não-ser do mundo, que então podendo idealmente e instrumentalmente ser visto e determinado de fora, não conseguia impedir o surgimento da possibilidade do não-ser da humanidade fomentada pela ideia de que a vida humana na terra é um grande acaso destituído de sentido.

E foi a libertação dessa ontologia da necessidade formal de um Ser pleno e determinado que surge ex nihilo que a fenomenologia transcendental nos proporcionou ao assumir a tarefa de efetivar uma renovação da metafísica ou de realizar a filosofia como uma ciência da pré-ciência capaz de retomar reflexivamente o elo pré-reflexivo entre o espírito e o telúrico e de nos mostrar que não há uma vida autêntica e genuína sem filiação e parentesco, visto que é a descendência que elucida a essência.

Referências

BÉGOUT, Bruce. L'ontologie dans les limites de la simple phénoménologie: Husserl et le primat de la théorie phénoménologique de la connaissance. *In*: **Aux origines de la phénoménologie**: Husserl et le contexte des Recherches Logiques. Québec/Paris: Les Presses de l'Université Laval/Vrin, 2003.

BERNET, Rudolf. Husserl's concept of the world. *In*: **Edmund Husserl**: critical assessments of leading philosophers. Edited by Rudolf Bernet, Donn Welton and

- Gina Zavota. Volume V. New York: Routledge, 2005.
- BOEHM, Rudolf. Husserl's concept of the "absolute". *In: Edmund Husserl: critical assessments of leading philosophers*. Edited by Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota. Volume V. New York: Routledge, 2005.
- DODD, James. **Crisis and reflection: an essay on Husserl's Crisis of the European Sciences**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.
- DUCROS, Paul. La théorie du géostatisme d'Edmund Husserl. **Bulletin d'analyse phénoménologique**, Liège, v. III, n. 5, p. 1-88, 2007.
- FARGES, Julien. Vie, science de la vie e monde de la vie: sur le statut de la biologie chez le dernier Husserl, **Bulletin d'analyse phénoménologique**, Liège, v. VI, n. 2, p. 42-72, 2010.
- GÓMES-HERAS, José M. G. **El apriori del mundo de la vida: fundamentación fenomenológica de una ética de la ciência y de la técnica**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.
- HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica**. (Husserliana VI). Editado por Walter Biemel. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- HUSSERL, Edmund. **Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy: studies in the phenomenology of constitution (second book)**. Translated by R. Rojcewics and A. Schuwer. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- HUSSERL, Edmund. **La terre ne se meut pas**. Traduit par D. Franck, D Pradelle et J.-F Lavigne. Paris: Les Éditions de Minuit, 1989.

MANTOVANI, Harley. **A revisão da ontologia como fenomenologia da vida em Merleau-Ponty**. 2017. 461 f. Tese. (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

MANTOVANI, Harley. Kant e Heidegger: diálogo sobre a edificação do homem. *In*: Griot: **Revista de Filosofia**, vol. 13, n. 1, p. 122-144, junho 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Palestras**. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Notes de cours – 1959-1961**. Paris: Gallimard, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1964.

MONTERO, Fernando. **Mundo y vida en la fenomenología de Husserl**. València: Universitat de València, 1994.

VICO, Giambattista. **A ciência nova**. Tradução, prefácio e notas, Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Record, 1999.

VOLTAIRE. **Micrômegas**: uma história filosófica. Tradução Maria Valéria Rezende; ilustrações Diogo Droschi. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

Harley Juliano Mantovani

Doutor em Filosofia. Professor do CEFET – MG (Campus Leopoldina), Departamento de Formação Geral.

E-mail: harleybrief@yahoo.com.br

Submetido: 23/01/2019

Aprovado: 20/08/2019