

O MUNDO NATURAL DE JAN PATOČKA E A FENOMENALIDADE DO APARECER: REFLEXÕES SOBRE AS CONSEQUÊNCIAS DO SOLIPSISMO MODERNO

THE NATURAL WORLD OF JAN PATOČKA AND THE PHENOMENALITY OF APPEARING: REFLECTIONS ON THE CONSEQUENCES OF MODERN SOLIPSISM

VITOR SARTORI CORDOVA¹
(UNICAMP/Brasil)

RESUMO

O mundo natural de Jan Patočka circunscreve-se em três movimentos existenciais. Estes abarcam a auto-defesa (circunda-se à afecção basilar estabelecida pela agregação comunitária), a auto-sustentação (luta pela existência através de um esforço envolvendo o trabalho que procura por reconhecimento de outro humano através dos entes), e a transcendência (abertura de sentido mais abrangente que integra uma atitude radical da existência envolvendo não só a subjetividade, mas a transformação crítica sobre os limites da liberdade individual enquanto abarcadora de uma única possibilidade de verdade). Desta forma, o artigo discute os problemas identificados pelo filósofo tcheco da acelerada ultrapassagem destes movimentos a uma orientação de consolidar o projeto metafísico moderno, ou seja, o asseguramento universal do princípio da calculabilidade técnica através de um modelo de sujeito autossuficiente. Assim sendo, a discussão deste mundo natural perpassa-se por alguns pensadores que o influenciaram como Edmund Husserl e Martin Heidegger, no intuito de compreender quais foram as consequências deste projeto ao instituir uma consciência absolutizante que não se prontifica a uma tarefa importante: o julgamento dos seus limites para com a alteridade. As consequências disso, além da designação de uma linha horizontalizada de "História Humana", projeta-se para futuros tenebrosos como guerras, problemas ecológicos e necropolíticas.

Palavras-chave: Mundo natural; Fenomenologia do aparecer; Jan Patočka.

ABSTRACT

Jan Patočka's natural world is circumscribed in three existential movements. These encompass self-defense (surrounds the basic condition established by community aggregation), self-sustainability (struggle for existence through an effort involving work that seeks recognition of another human being through entities), and transcendence (broader opening of meaning that integrates a radical attitude of existence involving not only subjectivity, but the critical transformation of the limits of individual freedom as encompassing a single possibility of truth). In this way, the article discusses the problems identified by the Czech philosopher of the accelerated overcoming of these movements to an orientation of consolidating the modern metaphysical project, that is, the universal assurance of the principle of technical calculability through a model of self-sufficient subject. Therefore, the

discussion of this natural world is permeated by some thinkers who influenced him, such as Edmund Husserl and Martin Heidegger, in order to understand what were the consequences of this project when establishing an absolutizing conscience that does not prepare itself for an important task: the judgment of its limits to otherness. The consequences, in addition to the designation of a horizontal line of "Human History", are projected for dark futures such as wars, ecological problems and necropolitics.

Keywords: Natural world; Phenomenology of appearing; Jan Patočka.

Introdução – Descartes e os problemas do sujeito moderno

Não há como coisificar algo sem despersonalizar este algo. Se você usa algo como meio para um fim, neste momento, você o torna uma coisa e você o despersonaliza. O fato é que o negro foi escravo nesse país por 244 anos. Ato que [foi] cometido de forma deliberada. O negro foi trazido acorrentado de forma muito desumana. Isso levou a coisificação do negro. Então, ele não era visto como pessoa, não era visto como ser humano, com o mesmo *status* e valor que outros seres humanos. E uma outra coisa é que os seres humanos não são capazes de continuar no erro sem racionalizar este erro alguma hora. Então, a escravidão foi justificada moralmente, biologicamente, teoricamente, cientificamente e tudo mais (Martin Luther King)².

A pergunta pelo corpo, que pauta uma questão importante do aparecimento em Jan Patočka, guarda raízes na crítica ao subjetivismo cartesiano, ao positivismo e à redução eidética husserliana. Muito diferente da concepção usual de crítica como negação ou da própria irrelevância à reflexão, estes avanços do pensamento ocidental são ponderados pelo filósofo tcheco na explanação da importância da reconsideração do grau subjetivista que estas impuseram na explicação do homem e seu mundo.

Se verificado atentamente é com René Descartes que, segundo Patočka (1998; 2004a), a ascensão de um "eu" longe das mazelas religiosas e do mito - onde a fundação da experiência orientava um acontecimento à margem do campo da experiência humana concreta - acaba se tornando a pauta de uma nova filosofia. De fato, o filósofo francês descobre o problema da corporeidade subjetiva, da problematidade da experiência, porém, com uma questão a resolver: a sua superação.

Descartes (1637; 1989) tinha em mente que a base da corporeidade se relacionava à uma estrutura objetiva de captação de entidades mais

elevadas, como a base matemática. Isto interliga-se, obviamente, com as características da época moderna em que este filósofo viveu. Assumindo uma posição onde, logo de início, o homem seria mais preponderante em relação ao campo empírico, exibia aquele uma atitude que ficou conhecida como “humanismo”: uma convocação ao pensamento identificado imediatamente com a experiência da ação (HEIDEGGER, 1929; 2008). Mais do que ideias e conceitos, havia neste homem moderno a tentativa da reinauguração do pensamento. Não significava esta atitude uma mera investida de renovação do conhecimento: desejava-se a unidade da razão, uma nova visão para todas as dimensões da existência convergindo-se, ao mesmo tempo, na integração dos aspectos da existência humana: a consciência e a técnica.

Destarte, seria pela descrição física e matemática da realidade (até às consequências técnicas deste conhecimento e aos frutos que dali esperasse colher) que se obteria este aprimoramento da vida material e também moral (BARBUY, 1984). Procurar-se-ia a unidade da razão a partir da hierarquia de alguns fundamentos (metafísica, matemática, artes mecânicas) até as suas mais variadas repercussões (SILVA, 2012). A continuidade e a integração destas repercussões seriam discerníveis em sua unidade pelo intelecto humano. Para que as finalidades práticas fossem atingidas com segurança, seria preciso que a teoria e os fundamentos se configurassem como conhecimentos absolutamente verdadeiros. Pragmaticamente, o saber, para o homem moderno, teria como tradução a integração perfeita entre a teoria e a prática sob a direção da razão. Esta ganharia contornos de universalidade, já que se articularia como o vetor universal da sabedoria.

É por isso que o encadeamento racional é denominado de humanismo, pois a capacidade humana de conhecer com autonomia - sem dogmas e autoridades externas à razão (de saber e agir em liberdade) - teria, como guia, o método (DESCARTES, 1637; 1989). Aqui, a matemática é o paradigma cartesiano: tida como a ciência mais certa, este paradigma converter-se-ia em um método onde a fundação da verdade se daria de forma clara e perfeita. O proceder aritmético possuía um alto grau de evidência porque partia destes princípios metódicos ou, o que o próprio denominava, de arcanos da razão. Estes seriam a recusa de um saber já constituído e não verificado para que o mesmo viesse a ser desconstruído e produzido a partir do método (SILVA, 2012).

A expressão metódica seria a dúvida em grau de radicalidade compatível nesta intenção de reconstruir o saber em toda a sua totalidade. Assim, o mantra difundido secularmente “Penso, logo existo” foi emanado no intuito de, a partir da dúvida, fazer com que a verdade inaugural do

pensamento moderno pudesse ser considerada por uma entidade até então latente: a consciência ou, se preferível, a subjetividade (BARBUY, 1984).

O "eu", o sujeito, seria a primeira descoberta do pensamento moderno cartesiano. Seu método já previa essa primazia da interioridade, isto é, o "espírito" como lugar originário, pois o sujeito, duvidando, reconverteria a questão do método a partir de seus esforços (DESCARTES, 1637; 1989). Como o homem agora constituiria a si mesmo (psicologicamente, eticamente e politicamente) sobre a sua atuação no mundo, essa subjetividade representativa não seria apenas um critério de conhecimento: nesta subjetividade estaria implicado tudo o que poderia permitir ao ser humano se tornar senhor de si e da sua história (SILVA, 2012). Nela, estaria o fundamento metafísico: a identificação entre conhecimento e poder.

Entretanto, há um impasse em sua filosofia: a separação entre matéria e espírito (ou finitude humana vs. onisciência). A incapacidade de relevância daquilo que está além dos parâmetros do saber humano, a compreensão de que há algo em que o "eu" não consegue explicar racionalmente, está revestida por sua condição mortal, isto é, existe um caráter obscuro na própria capacidade de pensar o qual a reflexão teórica não consegue abarcar inteiramente, revelando um limite entre a racionalidade e a liberdade da razão.

Talvez, isso se deva porque, na capacidade de pensar, há um percalço que seria o encapsulamento da mesma em uma "armadura de carne". Esta, que poderia ser reconvertida em uma gama profícua de análise da subjetividade humana (no conhecimento do ser humano pelo próprio independentemente de uma entidade alhures, ou seja, por sua condição existencial), se tornaria descartável na descoberta do que lhe seria essencial. A "máquina" que sustenta o intelecto não revelaria nada além do empecilho que guarda na perenidade, nem mesmo servindo para expor a "verdadeira natureza" das coisas ao redor.

Para o fenômeno do corpo, este nada mais seria do que um arquétipo de "pensamento confuso" (DESCARTES, 1637; 1989). Seria ele a fonte da razão distorcida, necessitando ser radicalmente olvidado na constituição de um método tido como científico. Na construção do pensamento objetivo, a única menção ao corpo ou de qualquer tipo de subjetividade é ser um "cárcere da consciência". O corpo seria somente um objeto necessário para o surgimento da experiência humana, não guardando um interesse específico em sua construção e nem se transformando em ponto de partida essencial: tornar-se-ia secundário, semelhante aos corpos estudados pela ciência física.

Assim sendo, temos desta separação realizada pelo pensamento cartesiano todo um campo de conseqüências perigosas, identificadas na filosofia fenomenológica como a redução da fenomenalidade do aparecer do ser ao ponto de este desaparecer como, por exemplo, na certitude da sistematização do mundo humano pelas ações da inteligência artificial. Mais precisamente, alerta-se ora para uma incapacidade em que o ser tem de se constituir enquanto sujeito - por estar atrelado a uma objetificação de sua consciência enquanto coisa e não como intencionalidade pelos encontros com a alteridade (HUSSERL, 2012); ora para um eminente perigo imposto através da racionalidade técnica, a qual coloca em risco as possibilidades de manifestação da diversidade do ser (ontologia) (HEIDEGGER, 1991).

Entretanto, discute-se neste trabalho, a partir dos escritos de Jan Patočka, como a questão pela preocupação com a manifestação do ser na filosofia fenomenológica ainda não havia sido desenvolvida por completo pelos seus principais pensadores. Isto por, justamente,, pautarem as suas inquietações à margem do campo original da ontologia do ser: o mundo cotidiano ou, se preferível, o mundo enquanto campo aberto aos encontros e perigos (*periculum*). Mais precisamente, um mundo que guarda os germens do devir a cada situação experimentada, evitando cair na tentação de ser encarado enquanto mundo conhecido ao ponto de ser manifestado única e exclusivamente por um empoderamento ou protagonismo do sujeito - ideia defendida, atualmente, pelo arcabouço teórico neoliberal.

***Epoché* em Husserl: a tentativa de sair do enclausuramento da consciência moderna**

Para Edmund Husserl, primeiramente, o que é posto em questão é o horizonte aberto pela *epoché* (HUSSERL, 2012). Esta *epoché* alude, pragmaticamente falando, à uma atitude que denotaria uma ideia de desprendimento espiritual em relação às coisas mundanas. Mais precisamente, significaria a "suspensão do mundo", permitindo a quem meditasse sobre o mesmo a conhecer a si próprio na medida em que esta autoconsciência (já experimentada com o mundo) pudesse realizar a primazia intelectual do reconhecimento da intuição da essência deste mundo.

Esta intuição essencial remeteria o "eu" a uma observação desinteressada do mundo, ou seja, não seria este "eu" algo que meramente o olharia de forma desatenta, mas sim se afastaria de uma leitura verticalizada sobre os seus fenômenos. Neste ato, tornar-se-ia o sujeito um "eu puro", isto é, um "eu transcendental" que, na medida em que suspende o mundo no tempo e espaço, também, de certa forma, faria o mesmo com

a sua própria consciência, onde seria possível refletir sobre o refletido (criação da capacidade de julgar). Fazendo isso, significaria que o “eu” permitir-se-ia a meditar sobre algum acontecimento inerente a ele, conhecendo-se a si próprio e tomando consciência da sua essência (HUSSERL, 2002).

Todavia, Husserl (2013) caracterizaria como absoluta a região da consciência outorgando-lhe graus de apoditicidade (proposições que não poderiam ser refutadas, questionadas e nem negadas por resultarem de um raciocínio lógico e capaz de ser convincente por apresentar fatos evidentes), uma vez que esta se constitui no ato da existência, convertendo-se quase que automaticamente enquanto substância. A consciência se transformaria em uma fonte absoluta de conhecimento, tornando-se ela a base de todos os princípios apodíticos referentes aos acontecimentos do mundo. Em outros termos, quando se fala de uma redução à pura imanência, esquece-se de tratar do campo da manifestação do aparecer como tal (SERPA, 2019).

É nisto que reside a crítica de Patočka (1996a) quanto à redução eidética husserliana: o sujeito se enquadraria como fonte originária de todo horizonte transcendental da fenomenologia como fundamento preciso da objetividade? Teria mesmo este sujeito o potencial de se transformar em princípio fenomênico *do* e *no* Mundo? Isto resultaria ser o sujeito dotado de uma alta capacidade crítica de julgamento o qual, visivelmente, não tem a exequibilidade de realizar, já que o grau de criticidade exigido para tanto ultrapassa os limites deste sujeito ao ponto de, ele próprio,, se ver impelido a criar mecanismos sistêmicos em que a responsabilidade de suas ações são terceirizadas. É o que justifica, segundo Giddens (1991), a criação dos sistemas peritos que, basicamente, referem-se a sistemas de excelência técnica ou de competência profissional que organizam o mundo social no qual vivemos. Uma vez que este mundo social é rearticulado através de códigos construídos por especialistas (planejadores urbanos, economistas, etc.), em contrapartida, há por seus usuários o estabelecimento de uma espécie de fé (cega) em seus pressupostos.

Exemplos disto podemos retirar do cenário da pandemia de COVID-19 em que os mesmos sistemas peritos foram utilizados para justificar e amenizar a delegação de responsabilidades pelas setecentas mil vidas perdidas no Brasil. Foram dispostos: a) explicações de seleção genética advinda de um nefasto darwinismo social conjugado com um tecnicismo econômico (aceitas para corroborar o “equilíbrio do mercado”); b) a criação (ou canonização) de *personas* políticas como sumidades na gerência do cenário pandêmico, seja por sua capacidade técnica em habilmente distorcer dados estatísticos de contaminados e óbitos ou por uma suposta

aptidão de controle da situação através da demonstração de uma postura autoritária; e, conseqüentemente, c) a engenhosa competência em se criar narrativas de que acontecimentos de tamanha monta na história da humanidade são (banalmente) comprovados pela ciência, e isto através de um caráter extremamente passivo de normalidade, levando-se a aceitação de que estes mesmos eventos guardam em si a virtude de se auto-regularem (sem qualquer necessidade de posicionamento por parte de ninguém).

Dado a isso, Patočka (1998; 2004e) alerta em seus textos que é impossível absolutizar a realidade emparelhando-a com a totalidade do ser, como se uma realidade tida como absoluta pudesse oferecer quadros gerais de conduta. Haveria assim um movimento mais fundamental: a capacidade do encontro das alteridades no movimento orientado pelo simples aparecer (PATOČKA, 2004f). O fenômeno do aparecer nunca foi encarado por Patočka como uma adjacência, pois como poderia ser dimensionado o encontro sem antes considerar que as coisas se dão em um Mundo? Ou, melhor dizendo: como tangenciar o horizonte possível entre a espacialidade e a temporalidade entre instâncias que se desencobrem na dimensão da Terra sem antes ocorrer a possibilidade da abertura ao conhecimento de ambas em um Mundo? Assim, circunscrever o campo do aparecer a uma imanência pura, como defendia Husserl (2012) com o "eu transcendente", encarcera o mundo humano como captável normativamente, deixando de lado a sua aptidão circunstancial (SERPA, 2019).

Desta forma, tanto Descartes como Husserl, segundo Patočka (1996a; 2004c), incorrem no mesmo erro: o de pensar o "*cogito ergo sum*" enquanto determinação de um sujeito como uma coisa que pensa, uma vez que o pensamento, sendo estipulado, faz com que a existência seja compreendida como substância (*sum*), ou seja, como se o Mundo (assim como os entes e também o próprio corpo humano) fosse um apêndice da "substância consciência". Assim, a existência se abre a si mesma somente como atributo essencial do pensamento. É por isso que o filósofo busca pensar a estrutura da subjetividade mais ao largo do campo da reflexividade, mas não refutando estas descobertas filosóficas, e sim adentrando o campo onde estas foram postadas em prática indevidamente, isto é, no aparecer banal no Mundo ou, se preferível, na subjetividade maçante (*innerlichkeit*, em alemão). Desta maneira, reside uma preocupação que se resguarda, principalmente, no horizonte humano, porque este abarca inevitavelmente o campo transcendental que é dado exatamente no âmbito da *τεχνική*.

Tida como "ação que compreende a experiência", um "deixar-ver e aparecer da experiência", o "produzir a partir do deixar-aparecer", "o ter

em vista do que está em jogo a partir do trabalho da obra”, “a percepção do que se presentifica enquanto tal” (que pode ser dada através da linguagem, já que esta manifesta hermeneuticamente todo o vigor de verdade contida nela mesma), sofre ataques preocupantes quando fundada em um campo limitado como o da subjetividade moderna. Segundo a explicação de Martin Heidegger sobre o sentido original de técnica, temos o seguinte:

O que significa *τεχνική* quando dizemos que está intimamente aparentada com a *epistémē*? *τεχνική* conecta-se com a raiz *teko*, *tikto* - traduzida comumente por “procriar”. O que se procria é *tò téknon*, a criança: *tikto* significa procriar e criar na acepção de parir, dar à luz, onde predomina o segundo significado. Nossa língua materna tem uma locução bonita e ainda impensada para exprimir o parir da procriação, que é “colocar no mundo”. O sentido grego mais próprio e mais velado de *teko* não é o fazer e aprontar [produto], mas o conduzir alguma coisa para o desencobrimento, produzir. É trazer algo para o desencobrimento, a fim de vigorar no desencobrimento como o que foi trazido, como o que aparece a partir de..., como o que “é”, em sentido grego. O *tékton* é o pro-dutor, aquele que pro-cede a partir de... e para... a partir do descoberto para o aberto. O homem realiza esse procedimento pro-dutor na construção, no entalhe, na formação. A palavra “arquiteto” traz *ho tekton*. Do ponto de vista do projeto, a produção de um templo orienta-se, a partir do arquiteto e pelo arquiteto, enquanto *arché* de um *tekein* (HEIDEGGER, 2003, 213).

Sendo assim, conforme relatariam os gregos, o nascimento de algo no mundo humano parte do artifício do ocultamento da coisa e de seu desencobrimento mediante a conflagração entre Terra e Mundo. O problema é que, no mundo moderno, o seu suposto “pensar” se torna técnica assertiva desde o “berço”. Esta técnica se rende ao tecnicismo onde a reflexão é postulada como dada e certa sendo não mais construída, mas ordinariamente aceita.

O desafio do aparecer no mundo humano para Martin Heidegger

Mesmo com as tentativas das escolas idealista e empirista na explicação do papel da relação entre sujeito e objeto no mundo humano, seria possível deduzir que as duas resvalaram em um tipo de conhecimento o qual o homem poderia estar presente na busca de sua condição

existencial. O que foi esquecido é que a especificidade corpórea é constituinte importante enquanto espacialidade (um nascer-para enquanto cuidado-com) deste pensar e julgar esta condição. Também é louvável lembrar que estas escolas se esqueceram de distinguir o corpo humano (o vernáculo de nervos e ossos da prezada consciência) como algo distinto de qualquer corpo alheio.

Se o corpo humano é um dos pontos cardinais das perspectivas da mundanidade do mundo é porque este, de certa forma, se ancora (coloca-se ao cuidado “de” e “com”) em meios aos entes, se tornando o ponto norteador do humano no mundo (PATOČKA, 1998). Assim poderia ser encarado o “eu” que pensa em Descartes (1637; 1989) e que transcende em Husserl (2013), pois o que manifesta o pensamento sobre alguma coisa ou sobre si (seja na descoberta do sujeito que pensa ou na capacidade de discernir o mundo como captável no “eu transcendental”) é que, aquele que pensa, manifesta algo que também aparece a alguém, ou seja, lança, ao mesmo tempo, um campo de aparição a um sujeito que lhe aparece.

Inegavelmente, René Descartes e Edmund Husserl manifestaram em seus trabalhos o descobrimento do aparecer. Contudo, o que estava em jogo era que o sujeito, por sua determinação enquanto ser pensante, lançava a explicação do mundo em um enquadramento de que algo só se manifestava porque se fazia primeira e exclusivamente a ele. Já para Patočka (2004b), a estrutura do aparecer seria: não se pode manifestar qualquer ente no mundo senão que este também manifeste, ao mesmo tempo, mais alguma coisa (fenômeno conhecido, em grego, como *parergon*³).

Aliás, vale lembrar que, pelas experiências advindas do passado, o corpo, de tão conectado com a fenomenalidade do aparecer do mundo, nunca conseguiu ser tematizado pela ciência moderna. Isto, pois a forma como ele se enraíza no mundo faz com que a questão aberta pela espacialidade corpórea seja repensada além das suas funções outrora encaradas como funcionais (PATOČKA, 2004a). O corpo não age, não se movimenta banalmente. O corpo, quando se institui, se torna um momento de uma situação, onde o ser humano configura-se para além de si, ou seja, alguém que não é só em si, mas “para” e “com” os outros, transformando este momento em reflexão que coloca o “eu” sob julgo de uma terceira pessoa instituída neste mesmo “eu”, onde há a reflexão do sentido que torna possível a associação entre corpo, comunidade, linguagem e mundo (PATOČKA, 1998).

É ele (corpo) que lança o ser humano em certas situações que se encontram presentes (por outras corporeidades) as quais, ao mesmo tempo, o distancia de as reduzir em algum canto da memória

(psicologicamente falando), pois só são discerníveis no acontecimento apropriado como um todo. Deve ser por esta razão que um encadeamento fenomênico de uma caneta, um papel, uma mesa, um escritório em um bairro de uma cidade faça tanto sentido, pois descrever ações é situar o corpo na abertura das possibilidades factuais. Prescindir-se da *práxis* neste ponto é ausentar não só esta relação, mas a reflexão possível que institui o nascimento da existência humana. Nem mesmo o julgar pode ser considerado aqui quando se olvida o corpo experienciado.

É claro que sempre existe a individualidade nas tramas do aparecer, pois todo sentido adquire este adjetivo a um aparecer a alguma pessoa. Toda lógica contida na manifestação implica a co-aparição de um sujeito que aparece em cada uma delas e, em toda situação manifestante, há alguém a qual se destina a mensagem do sentido. Mas, e este sujeito? Aparece sem que haja mais nada ao seu redor? Onde aparece este sujeito? Não seria em uma situacionalidade ontológica que envolve o constructo da paisagem, do lugar, de uma possibilidade temporal de revolver o passado, o presente e o futuro na abertura da mundanidade do mundo?

É este arranjo correlativo que fica ausente quando a estrutura corpórea é vista como apêndice. Não existe somente pensamentos que determinam aquilo que aparece, mas um riquíssimo âmago donativo chamado Mundo. Decerto que, para Heidegger (1927; 2012), é no cuidado com as coisas que há uma relação originária com ele, de sorte que o ser se encontra aberto em sua deriva. Porém, isso só é possível se o humano for submetido à fenomenalidade do aparecer. Esta é uma categoria que sempre o precede. Lembrando que Patočka (2004f) não nega que as coisas aparecem a alguém, não obstante, pondera que esta subjetividade se revela na mesma medida que o Mundo, ou seja, ela só é fenomenicamente, e não determinante enquanto algo que se postula ante tempo e lugar.

E é neste ponto que reside uma crítica por parte de Patočka (2004d) à Heidegger (1927; 2012) já que, para a estrutura ontológica heideggeriana, a reflexão a respeito do sentido abrangente do ser como aquilo que torna possível as múltiplas existências (*Dasein*) ainda carece de uma atenção maior pelo ser-em-aparição.

Existe um plano fenomênico, chamado por Heidegger de "compreensão do ser", do qual tanto as coisas que aparecem quanto nós mesmos recebemos as determinações que nos são peculiares enquanto existentes. Este plano fenomênico não é de forma alguma nosso projeto, nem obra de nossa subjetividade, mas sim um campo que temos que pressupor como fundamento de toda claridade, não fazendo sentido

recolocá-lo “dentro” de nós para ser projetado fora de nós mais tarde em forma de liberdade. A compreensão do ser não é obra nossa, mas nós mesmos, que efetivamente somos uma existência no aparecer, dependemos da compreensão do ser, e é um tanto equivocado que Heidegger disse em certa fase de seu filosofar que só a liberdade pode fazer com que prevaleça (haja) o mundo. (PATOČKA, 2004c, 135).

Aqui, Patočka alerta que o cuidado-com e a preocupação-com constituída no mundo heideggeriano corre perigo em resguardar ressonâncias de um antropologismo descritivo, o qual oblitera uma situação importante no campo fenomenológico: as próprias leis da fenomenalidade (BARBARAS, 2006; CHVATÍK, 2007).

A sistematização positivista e a exigência em pensar um Mundo Natural para Patočka

Já há aqui uma outra urgência para Patočka (2016): o problema que institui o Mundo Natural para a fenomenologia. Ao filósofo tcheco, o problema deste mundo se explicita em um ambiente muito específico do pensamento moderno: o positivismo, que guardava, segundo ele, um projeto arraigado no desenvolvimento último da metafísica tradicional. Tal crítica assumia bases nos próprios procedimentos do pensamento empirista aos conceitos de causalidade e finalidade, ou seja, nas consequências que tornaram possível o surgimento do positivismo nesta concepção mecanicista (como o da escola inglesa de ciência moderna⁴).

A condição artificial da metafísica determinar-se-ia no âmbito de um golpe no qual o mundo das coisas em si, em relação ao nosso mundo imediato, se comportaria como um mero reflexo subjetivo. Isto significa que estaríamos em dois mundos: um por nosso pensamento e o outro que seria o da vida (PATOČKA, 2004e). Ter-se-ia que, semelhante artificialidade, excluiria toda a participação direta do sujeito no momento de compreender o mundo, assim como toda participação direta na ação para com o mundo. Isto, pois quem toma parte desta ação não é o sujeito vivente e vivido, mas um substrato material.

Desta forma, o positivismo representaria um intento de vincular um mundo unitário entre a subjetividade em que se vive com os métodos da ciência matemática da natureza (PATOČKA, 2004a). Aliás, esta seria a moderna metafísica dos séculos XIX e XX. O vínculo a este mundo unitário seria alcançado quando abandonado os conceitos de substância e causalidade, que deveriam ser substituídos por outros como os de relação e função.

Aliás, Heidegger (1929; 2008) seria um dos pensadores que se inclinaria a pensar nestas consequências do método positivista na era moderna (melhor dizendo, do constructo metafísico levado às últimas consequências). Caracterizava esta época como uma compreensão invertida do ser, onde toda a metafísica moderna sujeitava-se a ser um estágio último do desenvolvimento técnico que era latente à tradicional (RÜDIGER, 2006). Mais precisamente, a expressão “metafísica” se enquadraria em um encobrimento do ser, isto é, em uma compreensão que colocava banalmente as coisas do mundo humano (e a ele próprio) sob o prisma da técnica moderna.

A expressão filosófica central desta metafísica levaria à prática banal de que o princípio da razão incubada por milênios, quando submetido ao crivo técnico, já produziria sentido o suficiente a tudo o que existisse. Heidegger (1991) interpretaria este interstício milenar (e seu encadeamento) como o princípio da calculabilidade e previsibilidade ilimitada: nada existe senão sob a mensuração e seu correspondente próximo, visando o asseguramento universal calculável.

O princípio da razão se identifica, pois, com uma objetivação estrita e exata ao ente. Tal objetificação transforma o universo (o todo do ser) prontificando-o no sujeito, aliás, um sujeito que se quer seguro diante do mundo, almejando assim dominá-lo. O mundo se volta como princípio de representação e este se converte em imagem, aliás, em compleição do próprio sujeito no ente (e vice-versa) (RÜDIGER, 2006). A sujeificação pernicioso do mundo, a qual poderia ser qualificada enquanto representante do indivíduo auto-suficiente e pouco convidativo à convivência com o público, leva também a cabal coisificação deste mundo onde o princípio de identidade (sempre a do “eu”) começa a se pautar entre o reconhecível (mesmidade) e o bárbaro descartável (qualquer alteridade).

Por conseguinte, mesmo que o positivismo tentasse aspirar a suprimir a dicotomia que divide o mundo em uma causa física e um efeito subjetivo, tal finalidade reduziu a realidade física e psíquica ao plano dos dados neutros. Tentava não cair em falso na banalização tecnicizante da metafísica, porém, não percebeu que ele próprio se tornava uma ramificação até mais grotesca da mesma (PATOČKA, 2004a). As conexões físicas se tornariam conexões de dados neutros na medida de sua aparição, onde só é reproduzível por intermédio de outros dados neutros e sendo este o seu “mundo existencial”.

Em suma, o positivismo assumiu totalmente - e de maneira acrítica - várias das premissas e fundamentos do mecanicismo. Isto, pois que as relações matemáticas representariam a verdadeira realidade sem necessidade de investigar em que consistiriam estas relações ou como

viriam a ser na experiência do ser humano. Com esta, advém a atitude “natural” que fazia do mundo um substrato alienado de seu sentido mais originário na medida em que a vivência humana era invalidada pela estrutura objetificante do método aritmético ou, como afirmaria Heidegger (1991), quando designada na própria vivência humana através de simples fórmulas como a de “ $A=A$ ”.

Todavia, qual a importância de repensar o mundo humano de forma natural, como aborda Patočka (1998; 2016)? Seria a de criar uma atitude de extrema inquietação contra uma silenciosa passividade secular construída com o que há de mais terrificante neste mundo: a pensada coerência da substituição da metafísica da antiguidade pela lógica do pensamento aritmético moderno e, para isto, utilizando-se de extremas ações coercitivas e violentas (FRANCO, 2013). Pasmem, ações estas que se justificariam para a existência de uma vida humana mais satisfatória, pois futuramente seria ausente de erros, mesmo que os meios conduzissem a humanidade aos seus maiores cataclismos históricos e sociais (PATOČKA, 1996b).

Como exemplo, temos as disputas neocoloniais, as grandes guerras que foram verdadeiras máquinas de triturar seres humanos, regimes totalitários e racistas e a capacidade tecnológica de extermínio da raça humana (e da biosfera) em segundos. Além de, atualmente, termos o capital financeiro sendo encarado como forma de conduta social, onde a existência humana é conduzida sob cálculos frios que põem em prática uma forma mecanicista de relações sociais, como: no “investimento” no próprio corpo objetivando relacionamentos afetivos que compensem, na mesma medida, o tempo, o esforço e a atenção dispendidos a si; e na venda da própria imagem em redes sociais no intuito de angariação de seguidores com vias ao estabelecimento de *networkings*.

Neste âmago temporal, fora em Edmund Husserl que o problema do mundo natural se tornou fonte de pensamentos renováveis (PATOČKA, 2004d). Desde o começo, a filosofia husserliana era uma reflexão acerca da ciência moderna, sobretudo, deste substrato matemático, no qual se orientava criticamente contra o puro pragmatismo e tecnicismo (HUSSERL, 2002). Na investigação destas instâncias, descobriria ele uma base mais subjacente aos esforços do empirismo moderno e do positivismo. Esta meditação aprofundada atestaria, por efeito, a contradição essencial do cartesianismo que envolve a ciência moderna em seu conjunto: no afã de um fundamento absoluto, ou melhor, de dar base absoluta a tudo o que para o homem tinha sentido e significado, se enquadrava à uma fundamentação onde métodos, conceitos e construções matemáticas arrastavam estes significados a uma falta de clareza (PATOČKA, 1996a).

Na verdade, Husserl, segundo Patočka (1996a), cria que o eu-transcendental poderia ser o fim último da explicação do mundo natural. Este eu-transcendental se traduziria na *epoché*, donde se partiria, antes de tudo, da experiência constatada no mundo humano. No entanto, esta ficaria ainda sem ser julgada ao ponto de saber quais seriam as suas consequências ao mundo humano, ou melhor, qual seria a sua intenção, uma vez que o voltar às coisas mesmas através do eu-transcendental seria, inevitavelmente, levar o mundo manifestante à uma redução eidética. Em resumo, qual seria o seu verdadeiro papel: apresentar de fato o mundo-da-vida como ponto principal de todo estudo sobre a constituição da existência humana ou uma caracterização *per se* que guardaria semelhanças a um “museu” no que tange a ela (SERPA, 2019)?

Parece envolver-se aqui um problema de fundamento histórico a esta estrutura do mundo vivido (PATOČKA, 1996b). Melhor dizendo, na estruturação do mundo-da-vida, pela redução eidética, ter-se-ia em vista a história humana neste mundo enquanto: a) circunstancial: na possibilidade da elaboração do sentido humano no que pauta à construção do mundo na possibilidade dos acontecimentos apropriados – fundada na experiência, na capacidade da ação constituir uma vida possível em busca ou em vista do outro; b) epocal: visando uma investigação crítica e transcendental sobre o desenvolvimento da razão, porém, em um período histórico específico; ou c) normativa: na investigação dos encadeamentos que levam a reflexão da cristalização dos significados presentes na comunidade humana?

3. A corporeidade enquanto movimento do aparecer no Mundo Natural

Nas análises da correlação entre o realmente vivido e a significação dita ideal, a fenomenologia opera no domínio do Mundo Natural (PATOČKA, 2004b; 2016). Ela estuda a sua articulação e a lógica de seus componentes, já que este mundo é uma rica estrutura que não é só vivida originalmente, mas evocada em um modo de re-presentação, em um determinado cuidado na própria utilidade da coisa (HEIDEGGER, 1927; 2012). Assim, a tematização do Mundo Natural pressupõe encarar o mundo e não somente os objetos deste mundo. Isto significa encarregar-se expressamente de tomar consciência do mundo e de seus objetos, por assim dizer, em uma re-união (HEIDEGGER, 1984).

Entretanto, esta re-união guarda todos os projetos deficientes da estrutura do aparecimento como a negação e o obscurecimento. A visualização de todo ente em um mundo compreende assim que nem todas as facetas se colocam a descoberto no ato da presença humana. Isto

significa que a escuridão (*Khaos*) é parte constituinte do mundo humano a qual, se não existisse, nunca faria este humano se espantar (*Eros*) perante à luz do dia no momento em que cuidasse de seu Mundo. O jogo entre a lonjura e a proximidade, da ausência e da doação também se comungam neste *Khaos* do Mundo, na medida em que rechaçam, com sua radicalidade, toda redução a uma manifestação marmórea.

O que garante a continuidade e dá coerência ao mundo da percepção é justamente o dito horizonte que se anuncia na própria experiência. Essa estrutura do horizonte que garante a continuidade da experiência é a estrutura a qual chamamos de Mundo. Consequentemente, revela-se que não se trata aqui do pensamento e de sua reflexividade, nem da presença na carne que se dá por uma intuição originária que implica o modo de presença, ou seja, não se trata aqui da reflexividade ou intuicionismo. Deste modo, a percepção se abre e se forma a partir de percepções presentes e ausentes, por exemplo, a face posterior de uma casa não me é dada na percepção que tenho dela agora, porém, não duvido que esteja ali atrás, caso contrário ela teria problemas para adquirir a referida propriedade. Assim, de uma forma mais geral, podemos falar do espaço que não percebemos na sua totalidade em nenhuma percepção, mas percebemos que existem diferentes pontos espaciais e de pontos de vista que se reagrupam em um espaço comum e omniabarcador, aquele do mundo como suporte essencial da manifestação (MORENO, 2015, 4).

Desta forma, falar de Mundo Natural é discernir sobre quais maneiras este vem ao aparecer. Na reunião do Mundo Natural coincide o fato de que o homem não depende estritamente das contingências históricas, de sua evolução para ser alguma coisa, isto é, não é por uma relação encadeada que a história humana se faz crível como se houvesse um substrato inalterável que pautasse uma horizontalidade que explicasse os acontecimentos humanos (PATOČKA, 1996b; 1998).

Convém lembrar que a historicidade é uma coisa distinta da História. A História pode guardar sentidos epocais e normativos na construção do pensamento, mas sempre é tangenciada pelas circunstâncias que relativizam esta construção no momento em que os seres humanos encontram-se em relação com o seu ser (PATOČKA, 1996b). Melhor dizendo, a historicidade significaria a ausência de uma determinação concreta subitamente captável como algo que consiste e subsiste “para sempre”.

As possibilidades fundamentais da existência humana, a saber a historicidade, guarda sentidos mais ontológicos do que a estigmatização de feitos pautados por uma ordinária linha cronológica. O sentido da historicidade é muito mais fático, e só pode portar ou até suportar o que é essencial ao homem somente quando se abandona a ideia de que a História é pura continuação de uma tradição biológica, de poderes tradicionais ou ligados ao pensamento mecanicista (causa e efeito) (PATOČKA, 1996b; 2016). Isto, pois o mundo não está dado como uma parca aglutinação de objetos. Existe antes uma relação mais originária, um cultivo do/de mundo, onde há a conformidade do responsabilizar-se na reunião entre seres e entes neste mundo, ou seja, há a captação do sentido desta reunião e não a sua sucessão puramente racionalizada.

Assim também como existe a percepção e o dar-se originário do conteúdo do Mundo Natural pela vida do corpo. A vida no Mundo Natural é uma vida corporal (corporeidade fenomênica) (PATOČKA, 1998). Os distintos conteúdos do Mundo Natural são, em essência, um mundo orientado em perspectiva, em situação, onde aqui pode-se referi-lo com o termo "mundanidade do mundo" (HEIDEGGER, 1927; 2012).

Esta mundanidade se constrói em certa cercania, na proximidade entre seres e entes, ao alcance da mão e/ou da vista (HEIDEGGER, 1954; 1984). Porém, por proximidade, não se designa somente uma perspectiva atual das coisas, mas todo um antro de familiaridade com as mesmas. Isso é importante salientar, pois a função de qualquer utensílio está na sua aplicabilidade e não na propriedade em si. Encontra-se no mundo sob certa orientação, designando a dependência humana no momento do pensar ou na designação pela linguagem a que compete no mundo humano. Esta familiaridade designa-se sob o âmbito individual e, aos poucos, vai tomando parte com um entorno familiar, encontrando outras coisas e relações humanas. Além do mais, esta familiaridade é responsável pela constituição de uma paisagem em que o todo se move na ação e em sua contemplação (MALPAS, 2006).

Neste bojo, esta contemplação abarca regiões cada vez mais brandas, bem mais distantes (no sentido ontológico) do que a capacidade da proximidade pode alcançar. Isto significa que há sempre uma vinculação construída entre aquilo a que eu pertenco (e está atualmente próximo) e aquilo que me é disposto na lonjura, de sorte que o mundo se incide no que é meu propriamente, mas também ao que me é estranho. Na atualidade do mundo, sua facticidade histórica consiste nisso: o atual e o desconhecido conjugam-se em um lugar que, a cada vez que me preocupo com alguma coisa do mundo, guarda ele uma atualização diferente (que não vejo, mas está nos arredores) na medida em que me atendo a ele.

A incompletude da fenomenologia é o avesso positivo que afirma sua rebeldia contra qualquer forma de sistema fechado em si mesma, e assim se constitui de tal modo como uma filosofia aberta que recomeça a cada passo. Este pensamento é assim construído a partir de um elemento em movimento que leva ainda mais longe toda a problematidade de todos os problemas. Em particular, trata-se de acolher o aparente como tal sem ultrapassar os limites de sua factualidade. Se determinamos que a tarefa de toda fenomenologia é atingir as coisas como elas ocorrem, para isso é necessário saber compreender os fenômenos a partir da própria experiência, onde seu significado deve "ser intuído olhando o que é, e não imposto de fora" porque "o fenômeno, aquilo que ocorre em si mesmo, é uma realização clarificada de nossa experiência". Em princípio, trata-se de entender essa realização dos fenômenos no campo da experiência, sem nenhuma determinação prévia e externa (MORENO, 2015, 6).

Isso designa a pensar que a cada ação humana no mundo há sempre a abertura de uma possibilidade intrínseca, mas que não se caracteriza pela percepção individualista. A percepção do indivíduo, enquanto preocupado em sua ação, não se trata de trazer um passado prestes a se renovar no presente, mas sim que, a cada ação humana, abre-se uma nova situação em que uma infinidade de possibilidades será instaurada como um novo começo na vida humana. É nisto que consiste a fenomenalidade do aparecer para Patočka (2004d). Pode-se dizer que, a cada ação humana, se há um eterno retorno do mesmo, é por ser sempre este retorno uma possibilidade de abertura de um novo sentido pela ação. O que se atém no cuidado não é só uma mera resignificação da tradição ou uma manutenção de vivências atuais, e sim uma espécie de sinergia que institui o horizonte de possibilidades do existir humano no próprio acontecer, ou melhor, no próprio movimento do acontecer (PATOČKA, 2016).

Esta é uma das causas em que se pode falar de uma estrutura fenomênica da existência humana: longe de eleger um encadeamento lógico e *a priori* de regras, esta estrutura designa que, dentro de todas as capacidades existenciais, guardam-se as temporalidades que (*res*⁵)qualificam as suas historicidades (PATOČKA, 1996b; 2004b). Se, uma vez constatadas pela História como macro, é porque está se sobrepondo à percepção temporal da historicidade quando representa toda a estrutura do aparecer a uma delineação premeditada. Exemplo disso pode ser caracterizado na tematização de feitos históricos em personagens distintas, onde converge toda a caracterização temporal àquela sujeificação

perniciosa, como foram os fenômenos da colonização, da religião cristã, da política totalitária e, atualmente, da economia acionária (com seus *coachs* e *CEO's*).

Desta maneira, qual seria o maior trunfo do horizonte humano quando baliza estas determinações abarcadoras com sua historicidade? Seria que ele não se intitula por uma intencionalidade que aspira certo fechamento ou cumprimento de uma simples tarefa (como o ato laborativo para Arendt (2007)): ele teria uma integridade que seria ser sempre cambiável, guardando potencialidades de (res)nascer além do atual ou do já reconhecido. O conhecido pode sofrer um revés, um abalo, transformando todo o pano de fundo de seu surgimento em um problema significativo que leva o ser humano a pensar novamente a sua condição de origem de sentido (PATOČKA, 1996b; RODRIGUES, 2008). Isto quer dizer que não é somente o ser humano que muda, mas também o Mundo, a situação, o sentido construído para com os entes mundanos, fazendo daquela "coisalidade da coisa" (designada por Martin Heidegger) não um agregado de aspectos, mas de uma profundidade obscura de sentidos que pode, a qualquer momento, submergir.

Aliás, coisalidade esta que pode levar à ressignificação do próprio "eu", uma vez que, se não sou o sentido originário da doação - e me vejo de certo modo passível a estas mudanças -, é porque não estou por completo na coisa. Porém, sou capacitado a ver uma relação em que pode o Outro ser o (co)responsável.

No entanto, a esfera fenomênica não pode, de forma alguma, ser considerada criação do sujeito, um movimento arbitrário seu e, por isso, não é subjetiva nesse sentido radical. Pois ela está concebida em vista do aparecer do ente e deve, portanto, ser co-determinada por ele, por sua articulação com o ente. Mas, acima de tudo, mostrar-se nela não é uma obra humana: o homem não produz essa exibição mais do que produz seu próprio ser ou a "luz" dele, a transparência própria dele, ou o interesse por ele e a compreensão deste ser próprio. No próprio ser, o ser está em ação. No "sum", no "eu sou" e nas correspondentes estruturas correlatas, o ser vem a aparecer, e o projeto da esfera fenomênica oferece a todo ente a claridade de seu espaço (PATOČKA, 2004d, 110).

É desta forma que a questão da temporalidade se circunscreve fora da noção linear de causa e efeito, onde a compreensão do horizonte do aparecer deslegitima o sujeito como a capacidade primeira de julgar um outro a partir de uma evolução posta pela individualidade (PATOČKA, 2004b). É aqui que a capacidade de pensar e julgar pode condicionar o "eu"

em si mesmo em uma pluralidade ao reconhecer-se enquanto um ser não dotado de predicados totalizantes, pois aquela é feita no âmbito do convívio. O Mundo, mesmo resguardado entre memórias e representação, só o é enquanto experienciado com os demais, isto é, compartilhado (PATOČKA, 1998). É por isso que o horizonte humano não é somente algo que existe unicamente como visto, mas também pelo que não é. A perspectiva de uma coisa não é infinita só porque sabemos que ela seja desta forma, aliás, não pensamos assim enquanto encaramos os entes no mundo (CHVATÍK, 2007). A concepção de mundo não é de responsabilidade subjetiva, mas da capacidade que guarda o fenômeno do aparecer no mundo em convívio mútuo (BARBARAS, 2006). A coisa tem seu aspecto fechado, encoberto e que se revela não só por intermédio da presença, mas pode ser desencoberta através de outras perspectivas díspares (vivas ou mortas).

Talvez, isso se dê através da diferença de algumas atividades realizadas pelos humanos, como é o caso do labor e do trabalho. Se o primeiro se consome em necessidades mais pressurosas de satisfação, o último se transforma em um combate de forças para deslindar a presença humana fora do mero campo do arrebatamento banal (ARENDDT, 2007). Se transforma este em campo de luta pela equiparação de poder perante a Terra no intuito de dominá-la e de uma certa necessidade humana de se colocar enquanto humano, de tentar se explicar, de construir algum sentido ou de se orientar no vazio existencial que é a vida humana.

Neste âmbito, a orientação e a situação humana remetem-se a uma corporeidade prática, livre, pois, somente com a mediação corpórea, os seres humanos podem ser atividade no mundo e tomar parte efetiva nas transformações das coisas que nele albergam. A orientação, por sua vez, se produz através do corpo em sentido subjetivo, do corpo ativo, porém, isso não significa que seja uma orientação exclusiva da capacidade mecânica deste. O centro de referência da orientação corporal também se encontra fora do corpo. Toda orientação é indicação de nossa ação, de nossa intervenção corporal ativa, e isto sempre prescinde de algo referente. E este referente é a Terra (PATOČKA, 2004b).

A imobilidade da Terra forma parte da orientação original do Mundo. A Terra é aquilo em que se sustém a ação (auto)orientada (HEIDEGGER, 1977). É impossível ao humano atuar sem a sustentação da vida compartilhada sobre ela. Contudo, a Terra não é somente o solo da situação exclusivamente arraigada de nossa ação: ela é o firme suporte de tudo que designa o mundo humano. Tudo o que chamamos de coisa descansa sobre ela, até mesmo as coisas que flutuam no ar como as nuvens, as quais são percebidas através da firmeza do chão contrastando com a languidez do céu (HEIDEGGER, 1984).

A Terra é o protótipo do que seria o massivo, o corpóreo e o material. Ela é o corpo universal de todas as formas integrantes de sentido. Na verdade, a Terra é a condição horizontal em relação a qual tomamos ou temos alguma posição sobre algo. Ela é quem nos dá a noção de fadiga ou alívio (HEIDEGGER, 1977). A Terra aparece enquanto aquelas relações laborais e trabalhistas, ou seja, aquilo que concede as noções de força e poder. A força seria algo que ocorre ocasionalmente, que entra em conflito com outras coisas que se mostram superior, inferior ou igual a intenção quista (como no manejo da argila na confecção de um vaso). O poder é algo permanente, que possui seu domínio próprio, o qual não encontra competidor como, por exemplo, as enchentes pela força da água e a devastação incendiária do fogo.

Contudo, pode-se exemplificar esta relação (força e poder) no ato de construir uma casa. Materiais vinculados à construção da morada exercem uma certa inflexão ao intento laborativo humano. Quando compelidos à técnica, podem ser empenhados em conjunto, dando sustentabilidade às estruturas desta casa. Mas é através do trabalho que o âmbito da força perde a vez, pois no manejo das técnicas construtivas e nas intenções estabelecidas em sua localização, no formato e contato com o redor, na conformação da habitabilidade desta casa, na luta humana em designar a busca do *habitat*, do albergar e do recolhimento das vivências, esta casa começa a ganhar contornos de poder⁶ (HEIDEGGER, 1984).

Vale-se dizer que aqui há duas casas em uma: aquela que se institui em causa inicial e final no ato do construir (pela força); e uma já antecipada ou visada naquela sinergia do movimento dos horizontes abertos pela existência humana (poder), onde esta última não se concretiza somente pela ação, mas pela reflexão do sentido da ação, a qual intitula-se pela terminologia "transcendência". Isto corresponde que a Terra é a relação de força com todos os viventes, com todos os seres que se relacionam com ela. A assunção da vida se-dá com ela a partir das diversas instâncias que dependem a existência humana, tanto da mais elementar (como a alimentação) até a busca de sentido da existência, como na construção da morada (na força em moldar o barro no contato com a água ou cozê-lo para firmeza do material na técnica, respectivamente, da taipa e do adobe).

Contudo, convém lembrar que a Terra, ou melhor, a sua força, não é algo que limita o pensar do ser humano exclusivamente a ela (PATOČKA, 2004b). Claro que se subtrai ao intento de dominar o humano, cuja órbita se move juntamente com os entes. A Terra capacita a demarcar a dependência corporal a ela, a solicitar um ritmo corporal junto a si. Mais precisamente, a proximidade sentida no corpo se-dá por esta relação que nutre o ser humano com a Terra. Uma proximidade manhosa, incapaz de

se escapar facilmente, atando consigo as finalidades mais básicas de satisfação, de sentido e de atuação.

Porém, esta Terra não é a única referência ao ser humano. Há algo também mais impalpável, guardado na lonjura, que não pode dar-se com o tato por mais que se apresente recorrente à presença. Este referencial vem do poder do Céu, das luzes, dos corpos celestes, isto é, tudo o que encerra o horizonte não enclausurado, tudo o que forma o “lado de fora” que permanentemente encerra o ser humano em “um dentro”. Aqui, o Céu, com esta marca da lonjura, presta-se a ofertar o sentido do “quando” pela luz do dia e da escuridão da noite em contraponto ao “onde” da Terra. Este Céu que, trazido pela Terra, já apresenta sempre um *logos* (lugar ou situacionalidade) pela corporeidade, na força que guarda com o trabalho. A força desta Terra sempre aventa uma mudança qualitativa deste trabalho, variante esta que só pode ser visível ou atestado no contraste entre luz e sombras.

Assim, Terra e Céu estão em contínua comunicação e entrelaçamento, em uma remissão mútua com que se vincula o entorno natural de ser, que tem a sua vez proximidade e lonjura, que domina, mas se expõe ao perigo, isto é, à experiência da ausência e da presença. Instituem o que se denomina de contemplação: uma totalidade do jogo da reunião das coisas do mundo. Sob esta totalidade é que se abre a compreensão e a comunicação humana. Mais precisamente, operam Terra e Céu neste âmbito prático, sendo a primeira a esfera “do qual” e “sobre o qual” e, o último, como luz e tempo de trabalho ou descanso. É aqui que o uso prático das coisas do mundo, pela corporeidade humana, pode revelar o seu contexto. Terra e Céu elaboram juntos um comportamento distintivamente diferente do prático imediato em que os sentidos desaparecem absorvidos no ato da atividade. Terra, com seus lugares privilegiados, e o Céu em sua imensidão e retiro essencial, suscitam uma singularidade em que o mundo só aparece como tal em sua prodigiosa estranheza, naquele perigo⁷ que é a condição existencial humana.

Mesmo que a orientação prática faça dos objetos um marco operativo, o qual a situação de continuidade se move à toda esfera do cuidado (e que essa seja a nossa vida, pois dotada de orientação e sentido), a doação das coisas no jogo entre Céu e Terra também oferece uma dimensão da construção do seu significado: o hábito da linguagem (HEIDEGGER, 2003). Esta instância não é somente percebida, mas compreendida, discernível e possível de ser repassada aos demais. Vemos que a construção da linguagem aqui não é perpassada pelas regras gramaticais, mas explora a condição sensorial corpórea como constructo importante para que a dimensão compreensiva seja assertiva na base da vivência, isto é, na *práxis*

do cotidiano (PATOČKA, 1998). Esta *práxis* é o contato com os outros. O contato com os demais é o componente primordial, o mais importante deste centro do Mundo Natural cujo solo é a Terra e, a abóboda, o Céu.

O contato com os outros é o centro de nosso mundo, é o que o dota de conteúdo mais próprio e de seu sentido principal, isso se não for o seu sentido total. Só em contato com o outros é que o ser humano constitui um meio próprio em que ele pode viver. Nosso contato sensível com a realidade presente, nossa percepção, adquire significação no ato de conferir a realidade com os outros, assim como a presença conosco mesmo no mundo. A intenção humana com os entes não é somente designar a sua funcionalidade, mas alcançar a possibilidade de repassar este sentido que o mesmo tem, instituindo uma abertura com o outro em uma dimensão lógica (*λέγειν*⁸) de seu significado.

Falar de um objeto próximo não é explicitar acerca do que estamos presenciando na proximidade banal, mas abrir um campo de mensagens herméticas através da linguagem, onde a alteridade é alcançada no teor da correspondência. Uma troca que compreende uma estrutura fenomênica do aparecer, por exemplo, de identidade, onde o "eu" se faz com o outro remetendo-se a si enquanto singularidade. Esta, todavia, é indivisível (*individuus*) ao campo referencial que concede o seu aparecer. Exemplo disso pode ser constatado no distinto papel dos poetas cantores da antiguidade (*aedos*). Enquanto se faziam mensageiros das musas (*Mnemosine* - memória), tornavam-se responsáveis com os outros ao repassar o que lhe haviam dito (TORRANO, 2003).

Neste contato do "eu" com o "tu", cooptamos a nós mesmos pela primeira vez, vendo-nos e nos experimentando nas reações e no comportamento emanado do outro. Esta estrutura do outro é o fundamento no qual descansa o drama da vida. Este laço recíproco é onde os seres humanos se encontram uns com os outros ou compreendem a complexidade da situação alheia - mesmo que, na proximidade (labor e trabalho), ela seja diferente da minha.

Isso quer dizer que o ser humano, primeiramente, aprende a viver antes de instruir-se sobre as coisas (PATOČKA, 2016). Quando isto deixa de valer enquanto humanidade do humano, surgem aqueles que não são compreendidos, que não guardam qualquer mundanidade, pois não são dignos nem mesmo da Terra (aliás, literalmente, como eram os escravizados, pois conhecidos somente como utensílios que articulavam palavras: *instrumentum vocale*). Isto, pois na total ausência de todo contato humano, a vida seria extremamente impossível: porque é da percepção sensível que se orienta teleologicamente toda a nossa

capacidade de reflexão que, óbvio, é expressar a presença do outro (até quando distante) (PATOČKA, 1998).

O mundo, desta forma, só se envolve enquanto real pela imbricação de minha experiência com a da alteridade. Só compreendemos a nós como partes ativas de uma situação que depende da presença do outro. Compreendemos a nós mesmos em situações diversas apresentadas à sensibilidade posicional, e não somente a uma situacionalidade. Assim, a compreensão é constante. Por isso, pensar o "eu" é, ao mesmo tempo, pensar o significado do "nós". Talvez, o único campo verdadeiramente inteligível, pois abarca esta inteligência algo mais do que a aplicabilidade técnica das descobertas feitas pelo homem. A ação só é, peremptoriamente, percebida, pois compreensível. Não carece de uma intelectualização para ser assim efetuada. Isto faz com que a emergência do outro se albergue de forma imediata e complementar no mundo (natural) em que estamos vigorando (PATOČKA, 1998).

Conclusão

O mundo natural, mundo em que o ser humano vive a sua vida cotidiana, é um todo que aparece diante dele. É uma relação em que nos vemos inseridos como partícipes e onde nunca conseguimos nos sobrepor ao todo. Toda nossa consciência do todo é assim uma condição antecedente, que não admite convertê-la em intuição objetiva contra ou sobre a qual pudéssemos nos apoderar do mundo. Se trata do todo o qual levamos a cabo o movimento do nosso viver que, enquanto moção, é uma modificação incessante do nosso ponto de vista: movimento que vê o todo desde si, mas que não se desvincula de se ver imerso nele (PATOČKA, 2016).

Movimento este que é um conjunto de perspectivas, cujo discorrer conduz somente a outras compreensões. Em outras palavras quer dizer que, na nossa própria orientação de movimento - que sempre tem lugar a partir da corporeidade -, desenvolve-se um rasgo característico que guarda a possibilidade de se enraizar (auto-defesa), de prolongar o si mesmo (auto projetar-se) e de se perder e de se auto-conquistar na exposição ao perigo (transcendência) - isto é, não se encontra este movimento enquanto substância dada a um destino já traçado (PATOČKA, 2004e). Por isso, estas modalidades têm, todas elas, uma vertente temporal e uma tendência de relação com o outro.

É por isso que, quando há a ocasião do encontro, acontece, fundamentalmente, o desencobrimento do outro em mim e de mim mesmo no outro, pois o mundo o qual nos movimentamos só existe enquanto tal porque existimos ativamente nele (PATOČKA, 1998). E, sendo assim, o

mundo passa a ser naturalmente político, dado que comunitário. Aqui, nos posicionamos e nos sensibilizamos numa relação toponímica e topofílica com a Terra, pois ela ilumina quem são os nossos pares. Estes mesmos que temos a responsabilidade do cuidado para que nós mesmos não desapareçamos. Do contrário, a evasão desta nossa sensibilidade posicional que envolve, principalmente, a relação com a Terra, faz-nos perder justamente o nosso Mundo fundante.

E esta perda já começa a dar sinais de que será cataclísmica no instante em que, quando há a ocorrência das mais tenebrosas situações como mortes por enchentes, deslizamentos de casas em áreas de situação de risco, expulsão de pessoas sem casa em áreas vacantes, utilização de agrotóxicos para a maximização da produção agrícola, queimadas criminosas, garimpos ilegais, cenários pandêmicos e, obviamente, o extermínio de seres humanos tidos como obstáculos para um suposto progresso - é encarada como mera trivialidade.

Notas

¹ Sociólogo, Mestre e Doutor em Urbanismo pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas) e pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, Portugal (Doutorado-sanduíche financiado pelo Programa de Doutorado-sanduíche no Exterior da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - PDSE/CAPE). Pós-doutor na área de Urbanismo pela Faculdade de Ciências Aplicadas da Universidade Estadual de Campinas (FCA/Unicamp) com recursos da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) - Processo FAPESP 2019/15057-4. E-mail: vitorcordova@yahoo.com.br | ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8775-6438>

² Trecho de entrevista concedida pelo pastor batista e ativista político estadunidense Martin Luther King à *NBC News* em maio de 1967.

³ *Para* (ao lado); *Ergon* (trabalho, obra).

⁴ Vide a obra *Leviatã*, de Thomas Hobbes e o caráter de utilitarismo dado aos "súditos" do monarca em um espaço controlado via repressões. Esta repressão estaria destinada ao comedimento dos impulsos das pluralidades que poderiam colocar em cheque a autoridade do poder máximo, forçando-as a se incorporar (em uma região) às próprias vontades do rei.

⁵ *Res*: falar acerca de; comunicação; linguagem; troca de experiências de vida; abalo do ostracismo do passado e da mesmice do presente.

⁶ Este é o poder resguardado nas lides da relação técnica com o artífice que compreende o saber-fazer e o saber deixar-ver.

⁷ Em latim, "*periculum*". Que denota a palavra, também em latim, *expert*, que provém a palavra experiência daquele que é e está-aí (*ek-sístere*).

⁸ O verbo grego "*legein*", enquanto constructo lógico, ganha contornos mais amplos quando profere uma dinâmica mais holística aos acontecimentos históricos da vida humana. Sua vigência desafia as tentativas sucessivas de redução dos sentidos dos fenômenos do mundo na medida em que, quando proferido, tenta alcançar todas as tensões e conflitos através da dinâmica poética (*ποίησις, poiesis*) da linguagem.

Referências Bibliográficas

ARENDT, H. *A condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

BARBARAS, R. A fenomenologia de Jan Patočka. *Revista Phainomenon*, s/v, n.11, 77-99, 03 abr. de 2006. Disponível em: <<http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/93>>. Acessado em: 10 set. de 2020.

BARBUY, H. *O problema do ser e outros ensaios*. São Paulo: EDUSP, 1984.

CHVATÍK, I. Prolegómenos a uma fenomenologia do sentido da vida humana nos ensaios tardios de Jan Patočka. *Revista Phainomenon*, s/v, n.8, 55-72, 2 abr. 2007. Disponível em: <<http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/113>>. Acessado em: 15 de set. de 2020.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. 1 ed. 1637. São Paulo, SP: Ática, 1989.

FRANCO, J. *Cruel modernity*. North Caroline (USA): Duke University Press, 2013.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo, SP: Editora Unesp, 1991.

HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

HEIDEGGER, M. A coisa. In: SOUZA, E. *Mitologia*. Lisboa, Portugal: Guimarães Editores, 1984, 237-271.

HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1977.

HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. *Conferência pronunciada por ocasião da "Segunda Reunião de Darmstadt", publicada em Vortäge und Aufsätze, G. Neske, Pfullingen, 1954. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Disponível em: <https://www.fau.usp.br/wp-content/uploads/2016/12/heidegger_construir_habitar_pensar.pdf>. Acessado em: 10 out. 2020.*

HEIDEGGER, M. O princípio da identidade. In: *Coleção grandes pensadores*. São Paulo: Nova Cultural. 1991, 139-147.

HEIDEGGER, M. O que é a metafísica? In: *Marcas do caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes. 1929; 2008, 113-133.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 1927; 2012.

HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica: de acordo com o texto de Husserliana VI*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2002.

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas e conferências de Paris: de acordo com o texto de Husserliana I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

MALPAS, J. *Heidegger's topology*. Cambridge, United Kingdom: MIT Press, 2006.

MORENO, M. Sobre la fenomenologia de Jan Patočka. *Revista Zétesis*, V.1, N.1, 78-85, jan. 2015. Disponível em:

<https://www.academia.edu/10671213/Sobre_la_fenomenolog%C3%ADa_de_Jan_Pato%C4%8Dka>. Acessado em: 15 dez. 2020.

PATOČKA, J. *An introduction to Husserl's phenomenology*. Chicago, IL: Open Court, 1996a.

PATOČKA, J. *Body, Community, Language, World*. Chicago, IL: Open Court, 1998.

PATOČKA, J. Cartesiano y fenomenología. In: PATOČKA, J. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid, España: Ediciones Encuentro, 2004a, 187- 240.

PATOČKA, J. El mundo natural y la fenomenología. In: PATOČKA, J. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid, España: Ediciones Encuentro, 2004b. 13-34.

PATOČKA, J. El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la exigencia de una fenomenología "a-subjetiva". In: PATOČKA, J. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid, España: Ediciones Encuentro, 2004c, 113-135.

PATOČKA, J. El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología "a-subjetiva". In: PATOČKA, J. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid, España: Ediciones Encuentro, 2004d, 93-112.

PATOČKA, J. *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Chicago, IL: Open Court, 1996b.

PATOČKA, J. Qué es la existencia? In: PATOČKA, J. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid, España: Ediciones Encuentro, 2004e, 57-84.

PATOČKA, J. Qué es fenomenología? In: PATOČKA, J. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid, España: Ediciones Encuentro, 2004f, 251-280.

PATOČKA, J. *The natural world as a philosophical problem*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2016.

RODRIGUES, I. *Possibilidades de sentido Jan Patočka e o cuidado da alma*. 2008. 83f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Letras, Faculdades de Letras Da Universidade de Lisboa, Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2008.

RÜDIGER, F. *Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do homem do futuro*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2006.

SERPA, A. *Por uma geografia dos espaços vividos: geografia e fenomenologia*. São Paulo: Contexto, 2019.

SILVA, F. L. e. *Uma reflexão sobre o pensamento moderno*. 2012. (44m33s). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=79Gj16r9-yg>>. Acessado em: 19 nov. 2020.

TORRANO, J.A.A. *Teogonia: a origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

Received/Recebido: 28/03/2021
Approved/Aprovado: 27/02/2023