

## REFLEXÃO SOBRE OS MOVIMENTOS EXISTENCIAIS DE JAN PATOČKA ENQUANTO CONDIÇÃO POLÍTICA: A IMPORTÂNCIA DA LUGARIZAÇÃO DA EXISTÊNCIA CORPÓREA

*Thinking on Jan Patočka's existential movements as a political condition: the importance of the placement of corporal existence*

Vitor Sartori Cordova<sup>1</sup>

### RESUMO

O artigo engendra-se na reflexão dos movimentos existenciais do filósofo tcheco Jan Patočka na questão da corporeidade como constituidora de um envolvimento entre humano e mundo. Dos movimentos competentes como a auto-defesa, a auto-projeção e a transcendência, transbordam-se questões sobre tempo e espaço em que a percepção consciente e instituidora do eu-transcendental ou do ser-aí é trazida ainda mais próxima ao patamar do sensorio marcado na carne. Desta forma, o escopo é pensar com Patočka sobre as limitações das bases constitutivas entre essas duas instâncias existenciais no fenômeno de seu aparecimento, isto é, enquanto manifestações dotadas de um movimento com o mundo por serem do mundo. Ao passo que esses movimentos são um envolvimento dado pelo corpo, abre-se mais uma frente de pensamento: o da possibilidade da reflexão política não por instâncias verticais de poder, mas na própria capacidade intersubjetiva.

**Palavras-chave:** Corporeidade. Lugar. Fenomenologia Política.

### ABSTRACT

The article seeks to think about the existential movements of the Czech philosopher Jan Patočka to consider the issue of corporeality as a truly involvement between human and world. From the specifics movements as the self-defense, self-projection and transcendence, arises several questions about time and space in which the conscious and instituting perception of the transcendental-ego or of the being-there is brought even more closely to the level of the marked sensorium in the human flesh. Thus, the scope is to think with Patočka about the limitations of the constitutive bases between these two existential instances in the phenomenon of their appearance, *id est*, as manifestations endowed with a movement with the world because they belong to the world. While these movements are an involvement given by the body, another front of thought opens up: the possibility of political reflection not by vertical instances of power, but in its own intersubjective capacity.

**Keywords:** Corporeality. Place. Political Phenomenology.

<sup>1</sup> Pesquisador de pós-doutorado na 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. vitorcordova@yahoo.com.br.

✉ Rua Pedro Zaccaria, 1300, Jardim Morro Azul, Limeira, SP. 13484-350.

## INTRODUÇÃO

A questão dos movimentos existenciais de Jan Patočka intriga os seus mais atentos leitores na singeleza do acompanhar o despojamento sobre algum sentido omniabarcador da existência humana. Se antes poderíamos definir o mundo existencial a partir das lides com as alteridades denotando-o pelo termo “vivido”, atestado pela eficácia da afirmação em que o “outro” já poderia estar imbuído na experiência e intencionalidade dos seus atos, com Jan Patočka (1998; 2004a; 2004b) a questão do movimento compete a uma reconversão não só do “outro”, mas de si mesmo nesta relação em que se é com ele (o “outro”) no mundo.

Não basta tê-lo em um mundo constatado, nem mesmo envolvido nas lides cotidianas no lançar-se aos afazeres entre coisas e obras. Patočka (1996a) arrisca um pouco mais na radicalidade da existência: sua impossibilidade de redução a um elemento dentro de um sistema de pensamento determinado pelos princípios de exatidão, reiterando a fragilidade da contemplação do mundo da vida humana na ausência de uma solidariedade nascida de um abalo instada no si mesmo (e deste seu pensado mundo).

Se a existência implica viver em distintos planos que se encontram atravessados pelo “perder-se a si mesmo” e que, em algumas ocasiões, o humano pode “encontrar-se”, significa que a verdade do mundo (o estar-em-verdade) é a tomada de um posicionamento em um envolvimento, um inclinar-se a alguma coisa que não pode ser indiferente ao que se foi, é e será (PATOČKA, 2004c).

Em outras palavras, Patočka (1998) alude a inexequibilidade de sermos imparciais em um mundo cuja fundamentação inegável é a carne, o corpo, o qual sua pura e simples presença não nos deixa escapar de um comprometimento das diversas possibilidades

concretas do mundo: a terra. A relação integral com essa instância no eixo “existência-mundo-verdade” faz com que o mundo não se resuma a uma reunião de coisas, mas sim que haja uma conexão de sentido em que a vida humana, que está realizando a si mesma, compreenda-se ativa (CLADAKIS, 2019).

Até este ponto, poder-se-ia considerar esse pensamento uma falta de originalidade sobre a existência. Outros filósofos já teriam concebido esse mesmo pensamento em seus escritos, como Hannah Arendt (2007), no debate sobre o fundamental da *vita activa* envolvendo o labor, o trabalho e a ação. Entretanto, quando falamos de fundamentação, enfatizamos a questão do enraizamento do humano no mundo. Mais precisamente, seu envolvimento com ele não pode ultrapassar a sua capacidade de ser mortal (finitude), isto é, não deve viciar-se nos movimentos de uma função corpórea consignada a uma repetição mecânica de si mesmo, assim como era o labor para Arendt (2007) em que este, por meio de um ciclo de consumação, caracteriza, segundo a própria, os tempos modernos.

Nem mesmo podemos permitir que o humano se resolva em um constructo racional em que os atos deliberativos sublinhem somente a importância de um espaço regido através da objetificação, como o espaço geométrico que, no método cartesiano, é o único que sobrevive dado a sua constatação métrica pelo cálculo racional (PATOČKA, 2004d). Válido também para o aceleração da situacionalidade que almeja caracterizar uma vida vivida, correndo-se o risco de impô-la a um sujeito recém-chegado a este mundo, como nos faz refletir as críticas sobre a *epoché* husserliana (que, de certo modo, esquece as forças da terra) (PATOČKA, 1996b; 2016). Isto, pois mesmo no simples posicionar-se na luta pela sobrevivência (labor), como na peleja do sanar a fome, é possível constatar aquela *vita activa* em que o envolver-se e o comprometer-se com a resistência da terra potencializam-na nas

muitas formas de sustentação do mundo humano. Transportam esta *vita activa* ao querer e ao julgar e a instituem no espírito, ou melhor, traçam-na em uma troca de sentidos em que as agruras da escassez são compreendidas no poder da singularidade compartilhada (a fome do outro, percebida em seu corpo, também pode ser sentida, em algum momento e lugar, pelo ou através do meu corpo) (CHVATÍK, 2007).

É aqui que Patočka arrisca dizer que o mundo-da-vida não pode designar-se meramente a uma reflexão experienciada, já que ela também é intuída, pois irremediavelmente situacionalizada. Essa vida intuída, chamada por ele de “mundo natural”, seria relacionada a algo essencialmente distinto de uma qualidade meramente ôntica, que a classificaria enquanto existência balizada exclusivamente por meio da circunspecção do ente (PATOČKA, 2004a). Pelo contrário, o mundo natural enfatiza as conexões abertas através das coisas que se mostram em virtude de seu poder estar à mão (desencoberto) ou não (encobertos). Sendo assim, essa relação não é compreendida por ser convertida em objeto para mim, mas pelo fato de que me converto nessa possibilidade (CLADAKIS, 2019). Melhor dizendo: me movimento junto ao mundo e me torno esta situação em que há o desencobrimento do mundo: sou, assim, um ser-do-mundo.

Neste âmago, minha singularidade também muda (abalo) conforme aparecem (sentir) as situações deste mundo, fazendo com que nem a minha própria intencionalidade se transforme em algo engessado. Se o mundo natural é o palco onde a existência discorre e onde os entes se abrem, ele é o horizonte da possibilidade de aparição do “outro”, do encontro com as alteridades, lugar em que o “eu”, o “tu” e o “ele” são acolhidos. Assim, meu “eu” é com-o-mundo. Aliás, em um movimento-com ele. Isso significa que sou um movimento-com e não meramente uma intencionalidade-para, ou seja, não consigo minimamente abarcá-lo em qualquer redução eidética (PATOČKA,

2004e). Abre-se então uma questão fundamental: o que significa a existência do “outro” e qual o sentido originário de minha relação com ele em um mundo compartilhado?

Segundo Heidegger (2012), o ser-com-os-outros (*Mitsein*) já seria uma forma de estipulação do ser-no-mundo. Contudo, neste mundo dos seres-com-os-outros, não se necessitaria de nenhum tipo de verificação da existência desse “outro”, já que na estrutura ontológica do mundo heideggeriano e na reflexão abrangente do sentido do ser daquilo que torna possível as múltiplas existências, ele se encontraria peremptoriamente envolvido. Todavia, envolvido desde quando? Como ele pode aparecer assim de forma tão compatível e harmoniosa? Não estaria aqui o movimento existencial, aquele mesmo da vida, pré-formatado com outros seres?

Desta maneira, este texto oferta pensar os movimentos existenciais através da capacidade de abertura reflexiva, pois judicativa, explícita na situacionalidade humana, no caso, a corporeidade, em obras de Patočka (2016; 1998; 1996a) como “The natural world as a philosophical problem”, “Body, community, language, world” e “Heretical essays in the philosophy of history”. Nasceram estas obras em um contexto de estudos sobre Edmund Husserl e Martin Heidegger, onde o autor critica a filosofia da consciência de um e certo distanciamento da pluralidade de mundo de outro, ou melhor, na grande ênfase em um *Da-sein* em relação a sua manifestabilidade de ser-no-mundo.

Para tal intento, percorrer-se-á o caminho traçado pelo filósofo tcheco em seus movimentos existenciais da auto-defesa, auto-sustentação e transcendência. O intento: discutir a problemática do mundo (*polemos*) como um horizonte. Aliás, um horizonte não subjetivo da manifestação da condição humana no mundo, assim como as cidades contemporâneas, as quais estão se transformando em palco de disputas de uma urbanidade sempre a ser debatida, pensada

e compreendida, isto é, longe da objetificação de leis assertivas e da sujeição perniciosa (como demanda um espaço democrático, pois público).

#### FENOMENOLOGIA A-SUBJETIVA: O PRINCÍPIO DE SUTURA DE UM CORPO ESFACELADO

Patočka (2004e; 2004f) cunharia o termo “fenomenologia a-subjetiva” na tarefa árdua de repensar a problemática da história humana longe da aceção de um “povo” que estaria engajado na busca ou reintegração de sentido da mesma – e com o cuidado que essa busca teria se resvalasse no olhar metafísico ou supra espiritual em que um e outro poderiam negar a questão do corpo enquanto campo de liberdade humana (e o fazem). Condição humana esta que, engajada nesse corpo, teria por escopo fazer do seu simples singular, a intersubjetividade (o relacionamento entre indivíduos localizado no campo da ação, na liberdade de ação que implica a negociação com o “outro”), a ganhar marcas de trans-subjetividade (capacidade humana de estabelecer uma troca de sentidos, e não simples significados, através de marcos históricos e geográficos, onde haveria infundáveis variáveis para a sua constituição enquanto lugar de nascimento, seja ela de ordem política, econômica, social) (CHVATÍK, 2007).

A capacidade trans-subjetiva não seria simplesmente a instauração de relações humanas numa rede de ações, mas sim a demonstração das inúmeras possibilidades daqueles vínculos intersubjetivos de instaurarem as marcas de uma cultura instada na comunicabilidade do sentido compartilhado através do corpo, onde seria possível averiguar o balé-do-lugar aberto na manifestabilidade da força e do poder que o mesmo guarda e sofre enquanto ato fenomênico (CHAVEIRO, 2012). Em outras palavras, intenta-se dizer que a constituição de qualquer

ser se dá através de um ato de sociabilidade – que é a condição fundamental do humano –, na qual não seria a sua última ação após um período de aprendizagem (sozinho) consigo mesmo, mas um movimento basilar, tornando-se a verdadeira instituição do nascimento do mundo humano e do próprio mundo. Assim, o corpo problematizado no ato do aparecer ao outro perderia sua simples condição biológica, ganhando contornos de uma pré-ocupação com o mundo (RODRÍGUEZ, 2011a).

Isso ocorre na medida que o simples fato de aparecer neste mundo faz com que o humano carregue consigo a responsabilidade do estabelecimento das trocas simbólicas da corporeidade prática, ou melhor, da *práxis*. Nesta *práxis*, a mediação corpórea faz com que as atividades humanas sejam albergadas em paisagens, símbolos, lugares, onde a orientação entitativa não se perfaz em um encadeamento lógico no sentido de causa-efeito, mas acata, justamente, os desafios no vigor das tensões e conflitos na tentativa de não deixar reduzir os acontecimentos históricos da vida humana a qualquer absorção banal (PATOČKA, 1996a). A singularidade corpórea ganha aqui uma dinâmica mais holística que, por aparecer, engendra um constructo de sentidos através de uma contemplação que não estaria separada do ato da sociabilidade, pois sua reflexão não estaria apartada da preocupação com os demais, isto é, das maneiras de se comunicar com outros mundos.

Assim, onde estaria esta condição humana para Jan Patočka? Para tanto, ele adentra esta questão a partir da estrutura existencial do cuidado (*Sorge*) heideggeriano do *Da-sein*. Esse cuidado, segundo Heidegger (2012), seria um projeto em uma dada situação que nos leva em contato com as coisas, uma relação em que lidamos e nos reconhecemos no mundo na abertura com os entes. Para tanto, estipularia alguns níveis através das lides com os utensílios e da relação coisal, visando-se a abertura ao sentido ofertado pela obra

(HEIDEGGER, 1977). Entretanto, sob o crivo de Patočka (1998), esta relação com o mundo, no cuidado do *Da-sein*, se apresenta um tanto arbitrária na medida que o humano não compreende essas ações, de certo modo, introspectivamente em seu cotidiano. Assim, o que ele defende? Qual seria a sua crítica?

O cuidado, nestas instâncias, na trindade heideggeriana – instrumentos, coisas e obras – é algo inseparável, que se movimenta pela experiência vivida em que a terra se interconecta na habilidade humana em perpetrar uma imagem de mundo (*imago mundi*). Assim sendo, terra, mundo, mortais e deuses já se encontram de forma discernível na circunstancialidade que é aberta pela situacionalidade da ação corpórea (PATOČKA, 1998). Mais precisamente: aqueles sapatos do camponês, este próprio, o campo, a sua colheita, as estações do ano, a sua casa, vales, montanhas e seus pares (próximos ou longínquos) já estão circunstancializados na fundamentação corpórea da existência<sup>2</sup>. Isso significa que não existiria um esforço a mais de apreensão: o corpo em si já traria consigo outros movimentos temporais na relação entre mortos e vivos que não estariam necessariamente abertos naquela presente ação e lugar efetivado (RODRÍGUEZ, 2005). Pragmaticamente falando, o corpo efetua um movimento em que a individualidade mordaz de tempo e espaço é negada.

E o que isso tudo significa? A propósito, onde fica a importância do “outro” na constituição dos movimentos patočkianos? Aqui entra uma outra crítica a Martin Heidegger. Se para Heidegger (2012), na ocupação com o “outro”, a preocupação consigo se esvai – levando o homem a cair em uma inautenticidade que se caracteriza pela sociedade de massas (o homogêneo) –, o *Da-sein*, quando se ocupa de sua própria finitude, ou melhor, quando vê que sua finitude é um elemento chave para que a manutenção do cuidado com o mundo continue a vigorar, é impelido a encarar este cuidado de certa forma

<sup>2</sup> Alusão ao texto de Heidegger (1977): “A origem da obra de arte”.

egoísta, remetendo a ver o lugar público (uma praça, um bairro, uma universidade, uma cidade), as formas de comunicação de grande alcance (redes sociais, jornais, revistas e *sites*) e até os meios de transporte (no deslocamento do homem a várias localidades) com contornos de ameaça à manutenção da autenticidade de seu mundo. E isso, politicamente, é um posicionamento perigoso, pois é aqui que se guardam as afinidades com poderes obscuros.

Desta forma, aquele *Da-sein*, um ser-para-a-morte, em que a morte é a única capaz de arrancá-lo integralmente do contexto do mundo – pois é a partir da reflexão de sua possibilidade que o vigoramento do ser homem teria mais força em sua tarefa de autenticidade –, pode cair nas armadilhas da nulidade da reflexão em que a vida, a *bíos*, constitui-se de inúmeras maneiras de um novo começo e esperança (digna esta das ações políticas), ali mesmo, onde o ser se vê como “autêntico”: em seu insulamento.

Assim, como se tornar humano em meio a tudo isso? Como criar uma reflexão instintiva-afetiva no cuidado com o mundo através de nossa capacidade corpórea, aquela que nos compartilha com o mundo e nos remete em terceira pessoa? Aquela que nos aterra (sensibiliza) na possibilidade de pensar a nós mesmos e de cogitar nossos feitos enquanto humanos?

Esse aterramento se faz com o mundo-da-vida, que é o do cotidiano, nas trocas de experiências, o qual é um balizador valorativo (judicativo) dos modos de sermos lugarizados no mundo (BARBARAS, 2016). Este seria um conjunto de costumes e hábitos fundamentais no âmbito dos afazeres diários (comportamento) e da cultura (valores, ideais, crenças), característicos de uma determinada coletividade, época ou região que contornam, com seus hábitos, o *ethos* de um lugar (RIBEIRO, 2014). Ou, como frisa o teólogo e filósofo expoente da teologia da libertação no Brasil, Leonardo Boff (2017, p. 97), em seu livro “A águia e a galinha: uma metáfora da condição humana”:

O ser humano separa uma parte do mundo para, moldando-a a seu jeito, construir um abrigo protetor e permanente. A ética, como morada humana, não é algo pronto e construído de uma vez. O ser humano está sempre tornando habitável a casa que construiu para si. Ética significa, portanto, aquilo que ajuda a tornar melhor o ambiente para que seja uma moradia saudável: materialmente sustentável, psicologicamente integrada e espiritualmente fecunda.

E por que tratar de ética neste momento? Porque é crível que uma leitura crítica do movimento patočkiano visando uma fenomenologia a-subjetiva, ou seja, uma intenção de tornar a fenomenologia livre da sujeição perniciosa de uma orientação vertical da identificação da historicidade humana enquanto feitos históricos de poucos (ou de um mundo somente merecedor para alguns), só assim é possível quando a presentificação perniciosa (aquela onde o passado já morreu, o futuro é tido por acepções fatalistas, somado a um presente como único meio de sobrevivência possível) é impedida de remeter a questão do corpo a um reduto secundário à socialização com o próximo. Se preferível, uma ética entre lugar e corpo só é factível enquanto sua contemplação não se separa do campo do encoberto ou, como frisado por alguns filósofos, do *sensus communis* (ARENDDT, 2007).

Esta, talvez, seja a maior lição do aparecer fenomênico: o encobrimento não é uma negação de fato, mas uma nova forma de se relacionar com o não-desvelado (RODRÍGUEZ, 2011b). Porque, se não o fosse, como teríamos condições de nos constituirmos e nos encontrarmos no mundo? Como conseguiríamos cuidar desse mundo que é público (e, por isso, político) já que aparecemos (e devemos aparecer) ao diferente, pois só somos atestados pela pluralidade dos pontos de vista? Além disso, como haver a trans-subjetividade, este campo de mediação entre o “eu” e o “outro”, sem a intercessão da intersubjetividade entremeada pela palavra compartilhada entre

desencoberto e encoberto? Caso contrário, a comunicabilidade aqui, através do discurso e da ação, seriam dispensáveis, pois somente o “eu” já seria “o” mundo. E mais: como seria o impacto disso no espaço de uma cidade?

Pelo menos, no âmbito das ciências humanas (vide a sociologia urbana), tratar-se-ia de ler essa rede de problemas no esgarçamento do tecido urbano que acarreta o rechaço dos tecidos sociais através da leitura das experiências do medo, do risco e da violência. Ter-se-ia uma análise que privilegiaria o âmbito do campo da transformação econômica e da política, nas quais a tratadística se traduziria pelas experiências advindas da globalização, sem permitir um acesso seguro àquele tecido social, denotando-se assim uma análise estruturalista em que o modo de produção condiz com as relações sociais de produção.

Todavia, essa valorização do tecido social prescinde de uma guinada analítica ao cotidiano e ao lugar, o que é bem diferente de analisar a escala local da vida interpretada como um ponto no espaço e restrito a uma área e a um contingente específico. Isso enfraqueceria até uma reflexão mais abrangente, como a da escala metropolitana dos problemas envolvendo o urbano, pois aqui faz-se uma análise pendular entre cidades adensadas e economicamente mais importantes em relação às menos adensadas, tidas como apêndices municipais e extremamente dependentes.

A leitura de lugar nem existiria aqui, tratando-o como um espaço que emerge do perímetro, malha ou mancha urbana, onde sofreria impedências ao ponto de se emperrar, mais uma vez, na leitura estrutural tida em questões como: que tipo de classes sociais compõe os espaços de uma cidade hoje em dia? Elas podem fornecer dados fidedignos sobre os impactos socioeconômicos e políticos que atestam o seu lugar no espaço urbano? É aqui que reside a crise da urbanidade nas disciplinas da área de ciências humanas e sociais aplicadas. Elas

não advêm somente do senso comum, mas da própria interpretação acadêmica do que é uma cidade.

Essa crise se revela numa reflexão nociva, onde há a conjugação da ação social (que nasce como um dado nas pesquisas acadêmicas) e da ação política de forma ordenada e burocrática, tal como uma empresa. Vide também a política de planejamento (urbano) que há muito tempo se tornou um agenciamento acionário dos lugares da cidade. E, nessa crise, esquece-se de algumas questões importantes: como se constroem as identidades urbanas? Quais são suas novas motivações? Como se apropriam, enquanto lugares, destes espaços ditos “fluidos”? Essa crise de urbanidade é também um dos maiores desafios do campo democrático contemporâneo, pois como desenvolver assertividades técnicas (não tecnicizantes) sem obliterar a espontaneidade do público? Como fazer isso sem cair na discussão banal da romantização dos lugares?

O problema é que essa questão democrática submete-se não só à gerência acionária do capital por intermédio do âmbito técnico-científico-informacional embasado pelas lógicas mercantis – em que a solução é uma socialização via “códigos de barra”, visto na insistência na privatização de áreas públicas para se tornarem condomínios de luxo e até na mercantilização das experiências ao ponto de se naturalizar a mercantilização do acesso à saúde –, mas de uma banalidade ética, a qual poderia ser posta da seguinte forma: na busca de um critério universal para alguns temas, como o urbano, a democracia e o espaço público, teria o juízo reflexivo algum poder de determinação?

Em outras palavras se, de algum modo, alguma “consciência onisciente” for onipotente ao ponto de instituir códigos de socialização que, porventura, possam engessar a complexidade de vivências plurais (ou a capacidade de envolvimento com o mundo e de estipular o nível de importância com o outro para se criar um local desejado,

pois controlado), faria com que todo critério judicativo se coincidisse com uma eficácia assertiva: a deste próprio “eu”. Assim, reger uma repartição pública, “administrar” milhões de vidas humanas e, nestes tempos pandêmicos, construir novos cemitérios, não passariam de uma nota de rodapé no surgimento de ordens e normas *a priori* se, de alguma forma, estas fossem determinadas pelas tiranias da intimidade de um “eu” ensimesmado.

### OS MOVIMENTOS EXISTENCIAIS PATOČKIANOS: APRENDENDO A VER COM OS “OLHOS DA PELE”<sup>3</sup>

Mas como isso se relaciona, por exemplo, com os movimentos existenciais de Patočka? Estes conseguiriam iluminar a questão corpórea do envolvimento humano de forma política em seu mundo?

O primeiro movimento existencial de Patočka, que é a auto-defesa (ou enraizamento), se caracteriza por certa concordância afetiva com o mundo. Essa concordância se daria através do envolvimento humano com a terra (RODRÍGUEZ, 2005; 2011b). Solo, segundo Patočka (1998), da *práxis* corpórea, que não forma um mundo somático da realidade objetiva, mas serve de ponto de apoio para a revelação de nossa constituição com o mundo, com os outros e de uma atenção à exigência instintiva para o desenvolvimento das potências humanas – potência pactuada com a terra –, pois aqui é onde se nutre a corporeidade humana. Isso faz com que o campo do emergir de um ente crave em seu em-si uma qualificação que se dá ao reconhecimento dos demais, pois a terra expressa, no rasgo efetuado contra a sua resistência, a situacionalidade dos seres-no-mundo em suas relações intersubjetivas, ou melhor, expressa em seus corpos as condições do existir que os

<sup>3</sup> Expressão contida no livro: “Os olhos da pele: a arquitetura e os sentidos”, do arquiteto finlandês Juhani Pallasmaa (2013).

qualifica enquanto seres-no-mundo, mas, ao mesmo tempo, seres-do-mundo (PATOČKA, 2004a).

Esse primeiro movimento oferta a capacidade da possibilidade humana de projetar-se temporariamente através da imobilidade da terra em contraste com a mobilidade do céu ou, se preferível, já é possível ao humano, nesse primeiro movimento, constatar o “onde” da terra na presença do “quando” do céu (PATOČKA, 2004a). Esse contraste é deveras importante, pois todo movimento existencial implica um comprometimento entre ser e ente. Comprometimento este que não inclui nenhum sujeito transcendental, mas um ser encarnado no mundo e entre as coisas.

Desta maneira, se a existência é corporal e o corpo vivido implica a experiência de uma força, de um movimento que não se caracteriza como subjetivista na medida em que não se identifica com o deslocamento banal – e nem se reduz ao movimento voluntário ou feito sem qualquer intenção, como o ato laborativo de Arendt (2007) –, o corpo que se movimenta neste instante já começa a denotar que não reconhece uma relação binária como “interior e exterior”. Este corpo (e seu movimento) responde a uma potência ativa que projeta sob si mesmo não a partir de um fim, mas que, quando cumpre seu salto no ser – neste salto e neste instante –, o rosto do próximo se transforma, irremediavelmente, no rosto do mundo. Realiza o corpo uma abertura que não é efetuada sozinha, mas na medida e na maneira em que entes e seres, que se manifestam, também nos enxergam. Neste âmago, ao invés de sermos somente seres-com-o-mundo, há aqui uma estrutura primordial que enquadra o mundo do existente, do humano, como um movimento-com (PATOČKA, 2004a).

Para entendermos como esse primeiro movimento se dará com o segundo, o da auto-sustentação, é imprescindível tocarmos rapidamente na questão do eu-transcendental e do *Da-sein*. Se a

marca da existência elaborada por Heidegger (2012) era denominada por Cuidado (*Sorge*), esta seria pautada através do contato com o mundo – lugar que estabiliza e objetiva a vida humana, ou seja, uma situacionalidade que desvelaria as coisas com as quais o ser humano lida no mesmo. O contexto desse mundo teria seu delineamento nas situações abertas pelo ser-aí, o qual instituiria uma clareira compreendida por uma conjuntura apreendida nas lides com os intra-mundos.

Estes seriam as ferramentas do trabalho, as coisas (HEIDEGGER, 1977). Entes que, mesmo fechados em si, caracterizam-se como possíveis de serem abertos por meio da intensidade (fenomênica) que guarda o mundo humano. Isso significa que os intra-mundos, uma vez encobertos pela Terra (nesta habilidade humana em delinear esteticamente o mundo), possibilitam ali mesmo, no campo do fechado, um paradoxo que faz com que este mundo seja acessível na abertura a partir da assiduidade (o chamado hábito). Significa dizer que, se o mundo é alguma coisa, somente se designa a evocar-se enquanto ontologicamente manifestável (HEIDEGGER, 2012).

É certo que, na habitual relação entre *Da-sein* e intra-mundos, estabelece-se um mundo compartilhado, remetendo o humano como um ser-com. Este que, ao descrever o seu mundo, mostra e fixa-o conceitualmente, pois delinear um ser-do-ente não é meramente descrevê-lo em suas funções utilitárias (HEIDEGGER, 2012). Vai além disso: denota-o pela utilidade, pela certificação de seu lugar, do lugar com o qual é possível abrir-se dentro do mundo, pela capacidade de criação de uma artificialidade que remete a uma edificação de um instante nesse mundo e por sua faculdade de ir além da própria proximidade limítrofe (HEIDEGGER, 2018).

Em outras palavras, na reflexão do *Da-sein* sobre si, surgiria um grau de epifania em que mundo e terra, deuses e mortais, vêm à presença

humana como elementos co-pertinentes. Desta forma, aquilo que é do mundo humano é efetivado pela capacidade de albergar uma relação que não somente abre o ente, mas o lugariza em suas possibilidades (HEIDEGGER, 1984).

Lugarizar o ser em Martin Heidegger é uma tarefa de extrema destreza, já que há uma constante necessidade de ocupar-se com os outros para que o sentido das ações na terra se dê em um enredo discernível. Assim, nessa relação com os outros, os mundos humanos correm o risco de declinarem ao falatório banal, de serem cooptados sem a experiência da linguagem que institui aquela epifania do mundo do *Da-sein*, pois compartilhar o mundo é estabelecer um contato com os demais sob o fardo da preocupação que se tem com o outro (na medida em que pese a frequência desse contato). Todavia, sem os outros, toda reflexão, de certo modo, olvida o corpo, já que as capacidades sensórias pouco são exercitadas no aterramento com outros humanos (PATOČKA, 2016).

Como dito anteriormente, esse aterramento interliga-se ao mundo-da-vida, como preconizava Husserl (2002), o qual seria o âmbito das mais variadas ideias a partir do constructo sensitivo. Aliás, pela experiência perceptiva. Sendo assim, só é possível designar o mundo-da-vida como constituído de infinitos horizontes de sentidos que são instituídos a partir das imediatas percepções humanas ou, singelamente, daquilo que está à mão (*poien*). É desta forma que Edmund Husserl proclama um retorno às coisas mesmas, pois aquilo que é significativo a um humano não se esconde em algum local de difícil acesso, mas sintetiza-se na pura presença de um intra-mundo (PATOČKA, 1996b). Isto faz com que o humano reaprenda a olhar o mundo.

Conquanto, Husserl (2013) também cairia em um relativo solipsismo, dado que o ato intencional de um humano se constituiria em um

sentido de abrangência inquestionável do mundo a partir de sua própria intencionalidade. Assim, na suspensão do mundo, seria permitido a quem meditasse sobre o mesmo a conhecer-se a si próprio na medida em que a autoconsciência – esta já experimentada com o mundo – realizasse a primazia intelectual do reconhecimento da intuição da essência desse mundo? Mesmo que isso pudesse afastar uma leitura previamente imposta sobre os fenômenos do mundo, o sujeito aqui se tornaria um “eu puro” pois, na medida em que suspendesse tempo e espaço, faria o mesmo consigo (PATOČKA, 2004d). Fazendo isso, poderíamos conceber que o “eu” permitir-se-ia a meditar sobre algum conhecimento inerente a ele, conhecendo-se a si próprio e tomando ciência de sua essência? Não com o mundo, nesse exercício, ficando claramente à parte.

Husserl (2013), assim, caracterizaria como absoluta a região da consciência, outorgando-lhe graus de apoditicidade, isto é, atos em que quaisquer proposições 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 apoditicidade 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 referentes ao conhecimento 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: o mundo (RODRÍGUEZ, 2015).

É aqui que se guarda a crítica do segundo movimento de Patočka que se dirige, de certo modo, a esta redução eidética husserliana: o sujeito se enquadraria como fonte originária de todo horizonte transcendental enquanto fundamento preciso da objetividade? Para Patočka (2004e; 2004f), o problema seria que o aparecer em

Edmund Husserl se transfiguraria em um problema de constituição, dado que a esfera do aparecer, ao mesmo tempo, se define enquanto subjetiva. Assim, Patočka (2004b) defende que a esfera fenomênica não é subjetiva por estar simplesmente composta de vivência, mas por estar problematizada em algumas circunstâncias em que não se coincide banalmente com o ente em si. Aliás, onde há a possibilidade de projetar-se em possíveis encontros com ele.

Pragmaticamente, Patočka (1996b; 2004d) defende que a *epoché* husserliana se detém em uma posição ensimesmada, na qual o mundo ainda se vincularia a uma deliberação do “eu penso” e não em um mundo de fato experienciado, com um envolvimento mais profundo que uma simples relação homem-meio que dinamiza o tempo, a paisagem e o enredo impositivo da história ocidentalizada (eurocêntrica). Mundo este que denota identidade às pessoas e a si, reunindo acontecimentos como algo norteador daquilo que aparece e que oferece um abalo à região do manifestado, onde alude o florescer entre ele e os humanos, ofertando um entendimento ontológico da existência do cotidiano capaz de criar sempre mais lugares a partir de encontros fortuitos.

A *epoché* husserliana, pensando-se com Patočka (1996b), faz o mundo da experiência correr o risco de se tornar uma premeditação da relação “local vs. global”, a qual reduz a experiência na medida em que incapacita a convicção ética dos lugares, isto é, o julgamento onde surgem os problemas, decisões e condições humanas. Problema este crítico, pois essa incapacitação olvida a qualificação de suas circunstancialidades. Como exemplo, tem-se, nestes tempos pandêmicos, a indiferenciação entre um leito hospitalar e uma cova, a qual fica patente com o solapamento da empatia da corporeidade, ou melhor, destes sujeitos corporificados – plenos de direitos, pois, pasmem, são seres de carne e osso (e cultura) – que ficam cada vez mais vulneráveis em situações de urgência e caos. Sujeitos que, com seus

corpos, nada mais são que a síntese entre matéria (valores vividos) e espírito (orientação ética), ou seja, uma sustentação não só da ciência, mas da solidariedade e da empatia com a dor alheia (RIBEIRO, 2014).

Talvez o segundo movimento de Patočka instaure o seguinte desafio: a não separação da *doxa* com a *episteme*. Esse movimento, grosso modo, é um movimento da reprodução do trabalho. A existência aqui incide no mundo como uma atitude que prepondera uma objetivação e orientação com as instrumentalidades para satisfazer o instante presente (PATOČKA, 1998). Trata-se do constructo da vida pelas coisas. Há, nesse instante, um desprendimento do si mesmo mediante o fenômeno de distanciamento advindo do trabalho, entre um enfrentamento com as coisas e com os homens. Aqui, o mundo é compartilhado, pois feito pelo inorgânico, fruto do trabalho. A apresentação do outro vem com as suas obras que vão sendo definidas, principalmente, por suas referencialidades instrumentais.

O enlaçamento humano com outros humanos vai se dando a partir das necessidades e utilidades dadas no campo do trabalho. Isto pode ser relatável no ato da construção, por exemplo, de uma casa (PATOČKA, 1998). Materiais vinculados à sua construção exercem certa inflexão ou força ao intento laborativo. Quando compelidos à técnica, podem ser empenhados em conjunto, dando sustentabilidade às suas estruturas. Sem embargo, é através do trabalho que o âmbito dessa força vai perdendo a sua vez, pois no manejo das técnicas construtivas, nas intenções estabelecidas em sua localização, no formato e contato com os arredores, na conformação da habitabilidade desta casa, na luta humana em designar o seu habitat e no ato de albergar e recolher das vivências, essa casa vai aglutinando relações de poder: uma estância resguardada nas lides da relação técnica com o artífice; um entre estabelecido no saber-fazer com o deixar-ver. Vale-se dizer que aqui já há duas casas em uma, ou seja, aquilo que se institui em

causa inicial e final no ato de construir: a força; e uma já antecipada ou visada naquela sinergia do movimento dos horizontes abertos pela existência humana: o poder, que não se concretiza somente pela ação, mas pela reflexão do sentido da ação. Afinal, é nisso que consiste a transcendência humana.

Se bem atentado, é possível constatar que a casa vai além da habitabilidade banal, sendo guardiã do contato humano com o mundo. Mais uma vez percebe-se, no embate entre força e poder no constructo da casa, que esta aparece ao mundo como movimento do aparecimento da condição corpórea humana como tal. E esse corpo (tido na subjetividade) é emergente no campo da aparição enquanto absorção dos contatos com o mundo deixados explícitos na casa, seja através da luta pela alimentação, pelo trabalho, pela educação, pelos ensinamentos dos perigos da rua, pela saúde, pelo direito de viver com dignidade, na criação do afeto e, claro, no desenvolvimento da sociabilidade (RIBEIRO, 2014). Assim, o corpo converge, cria um cuidado com certo *eidos* (poderíamos chamar de ideia, imagem ou, como frisaria Patočka, de alma) a partir da *práxis* do cotidiano, aliás, no justo contato com os outros onde há o nascimento da corporeidade: esta que transforma o sujeito em um “grande arquivo infinito de sua própria história ligada à história social”, em um “dispositivo de ação e testemunho de vivências”, fazendo do corpo um mundo no mundo, exercido por meio da relação que vai estabelecendo nos lugares em que age (CHAVEIRO, p. 253, 2012).

E quando assim não o é? Há algum reflexo disso no espaço público? Patočka (1996a) alerta que o mundo da corporeidade não é um campo de análise diferente de um mundo histórico político. Isto, pois só existe a percepção e o dar-se originário do conteúdo do mundo pela vida do corpo. Aliás, já que os distintos conteúdos do mundo são orientados em perspectiva, é somente por intermédio das situações sentidas que

podemos presenciar a mundanidade do mundo. Isso é possível, pois o mundo cravejado no corpo é o mais natural possível, logo é o da vida, o do cotidiano, um mundo de movimento do e no mundo, uma sinergia em que nos constatamos seres-do-mundo no qual há a luta da condição existencial humana que percebe que há mais possibilidades a serem descobertas que aquelas em que a atividade se efetiva em uma causa final do ente (PATOČKA, 2016).

Em suma, quando a condição existencial do corpo no mundo não é considerada (se encontrando assim vulnerável), o corpo pode servir facilmente aos propósitos mal-intencionados de terceiros que o subordina, por exemplo, na tradução mercantil da subjetividade estimulada pela financeirização das relações sociais, atingindo até os fundamentos da democracia quando interfere nas trocas intersubjetivas que sustentam a existência, a compreensão e a singularidade do outro (RIBEIRO, 2014). Começamos, neste ponto, a ter uma sobrecarga tão grande de “estímulos” (através de discursos racistas, de ódio, de méritos), que a única saída tida como aceitável é abortar qualquer atitude que não seja a imposta pelas tiranias da intimidade (SENNETT, 1998).

Tiranias estas que se traduzem pelas incessantes exigências cada vez maiores em termos de compensações objetivas (recompensas), onde o apaziguamento de tensões sociais se dá através de gastos financeiros, seja nos ambientes familiares (carro, celulares, escolas particulares), nas relações de vizinhança (condomínios fechados) e de amizade (relações utilitárias estabelecidas por intermédio de *networks*). Neste âmbito, o espaço público se torna, paulatinamente, palco de trocas destas experiências entre pessoas cuidadosamente selecionadas, com relações cada vez mais padronizadas.

As consequências disso se caracterizam na mercantilização do tempo, na instituição de códigos de sociabilidade, na substituição

do planejamento urbano pelo design ou acupuntura urbana, na anteposição do cotidiano do homem lento pelo mundo *fashion* com a ostentação dos meios de consumo (estilo de vida), no esvaziamento de áreas públicas e, não raro, na especulação imobiliária e vazios urbanos (RIBEIRO, 2014). Aqui também há a perda da capacidade do sujeito criar insurgências criativas, mingando a sua aptidão imaginativa, a sagacidade de encontrar soluções para si e para o grupo e degradando também a faculdade de pensar e julgar, ou seja, do sujeito enfrentar a si mesmo no mundo, de agir, de emancipar-se com o outro (CHAVEIRO, 2012).

E quanto a sua constituição corpórea? Vira projeto dos grandes parques humanos (*zoopolitik*), em uma eugenia dada por uma engenharia genética que seria um projeto virtual para uma nova corporeidade fabricada pela ciência mercantil (HERF, 1993). E tudo isso repercute nos lugares, pois estes corpos são “fabricados” milimetricamente para que eles assumam os lugares dos mais fracos: desde uma simples academia de ginástica em que haja pessoas que difundam que seu estilo de vida é o conceito máximo de saúde até a defesa de um mundo livre de indesejados, como os de diferentes etnias, credos, alcançando os deficientes físicos e mentais.

O corpo agora não é mais a morada da vida, mas a forma simétrica de uma supercivilização comandada pela técnica perniciosa que isola o cotidiano da ciência, a *doxa* da *episteme* e a contemplação filosófica do pensamento político. Aqui imperam as forças da “lógica do dia” – do “é ou não é” –, uma vez que, nesse campo, a lógica se aparenta a um infinito *continuum* que conjuga os seres, a vida e o planeta em um discurso fatalista de que nada pode ser feito a não ser aceitar o destino reservado na grande guerra do “todos contra todos” (PATOČKA, 1996a). Aliás, a morte vira algo banal neste *continuum*, pois a guerra “mói a carne”, procurando sempre conquistar um objetivo “sublime”:

do “findar” a corrupção da coisa pública, de um eterno progresso ou de uma quista, porém inalcançável, “paz mundial”.

Dito de passagem, essa foi a lógica das grandes guerras mundiais do século XX, segundo o próprio Patočka (1996a), e da meritocracia capitalista: seja enquanto tentava acelerar, ao seu bel prazer, a vida humana nas incubadoras de seu gerenciamento (vide a mercantilização ou o esvaziamento do senso crítico no ramo educacional no Brasil) ou através do desenvolvimento último da metafísica tradicional por intermédio de uma concepção mecanicista, no intuito de vincular um mundo “unitário” entre a subjetividade e os métodos da ciência matemática da natureza. E, claro, de certa psicologia do consumo, no qual todo objeto manufaturado tornar-se-ia um hieróglifo social, como diria Marx (2011). Neste âmago, as relações do produtor com o produto, na medida em que se alienam, desviam a atenção sobre as condições sociais sob as quais os mesmos são feitos, restando uma vazia associação entre coisas criadas na medida em que estas possam ter valores de troca semelhantes umas às outras. Neste ponto, não importa a sua utilidade e muito menos quem as confeccionou.

Mas e agora? Pode o cotidiano e os lugares resistirem a este cenário da financeirização e banalização das relações sociais que acarretam a insegurança, o medo e a descrença às condições materiais e imateriais da vida urbana? Pode o mundo ganhar contornos de um amadurecimento de relações socioculturais que orienta e facilita o contato diário com o desconhecido, o diferente e o inesperado caracterizado pela vida social que se denomina urbanidade?

Como realça Patočka (2002), todo campo de deflagração é uma radicalização da essência de qualquer ideologia. Esta, por mais que se comprometa conosco, compreende o homem a partir de seu exterior como se ele fosse uma peça (uma força) no complexo poderio de um objetivo maior. A compreensão das insuficiências dessas ideologias

(tidas como “lógicas do dia” pelo autor) é o auge de um grande curto circuito da razão que acaba desumanizando toda a existência, fazendo o homem se imolar por uma suposta humanidade. Mas, como sair desta encruzilhada? Para Patočka (2002), a saída se evidencia em dois momentos cruciais que aparecem no terceiro movimento existencial: o sacrifício e o platonismo negativo.

Lembremos que o corpo, enquanto singularidade, compartilha seus sentidos de ser (angústias, alegrias) nas diversas aberturas do mundo humano (RODRÍGUEZ, 2011b). Essa abertura é feita por meio do ato da trans-subjetividade. Todavia, o que seria isso afinal? Poder-se-ia pensá-la momentaneamente com o conceito de clareira de Heidegger (2012). Há aqui o desvelamento da verdade do ser na medida do aparecer que se faz presente. Toda a permanência do mundo nesse instante se faz pelo exercício do pensar o desvelamento de uma coisa. É aonde as coisas vêm como são, em um livre aberto, possibilitando o seu desvelar e ocultar na assiduidade das lides humanas (HEIDEGGER, 1984). Há, nessa clareira, um jogo de luz e sombras onde a questão do verdadeiro não se esgota em seu fim último, mas é um lugar correspondente entre acontecimento e horizonte: entre o visível e o não-visível (MERLEAU-PONTY, 2019).

Este mundo de possibilidades, que podemos designar como lugar apropriado, aparece enquanto iluminação dessa clareira. Talvez ali haja uma relação ambientalizada onde sujeito e objeto localizam-se no campo da ação, melhor dizendo, na liberdade da ação, o que implica certa negociação com o outro. Contudo, essa clareira poderia ser instituída em uma instituição pública como, por exemplo, uma escola, uma universidade ou em uma região metropolitana? Porventura, há uma demarcação de alcance na clareira heideggeriana, pois o vigorar desta clareira, a dimensão da construção de seu significado – a linguagem – começa a apresentar limites, pois, para isso ocorrer, a

condição sensória deveria ser uma base fundamental. Sendo assim, em um mundo tido como racionalizado, esta clareira ainda faria sentido?

Reforça-se que a intenção humana com os entes não é meramente designar o seu aí, mas quista a alcançar a possibilidade de repassar às alteridades a estrutura fenomênica do aparecer do sentido que guarda a sua singela e rápida abertura enquanto singularidade. Pragmaticamente falando, não é do aspecto de uma coisa que se fala, de sua componente, mas de uma dimensão que compreende razão, emoção, dores, espantos, medos, depressões, dentre outros sentimentos em que a singularidade almeja ser compreendida (BARBARAS, 2006). É o drama da vida que vem à vocalização. É na responsabilidade de repassar os vínculos intersubjetivos que se valida a linguagem.

Sendo assim, a trans-subjetividade consistiria em um estabelecimento de vínculos em que as dúvidas, angústias e dificuldades pudessem ser acolhidas para que, dessas trocas, haja um amadurecimento dos laços sociais (RIBEIRO, 2014). Nesse acolhimento, os marcos da existência (as clareiras) têm a possibilidade de estabelecer diversas formas de nascer, e suas referências históricas e geográficas influenciar demais variáveis de ordem política, econômica e social, delimitando uma marca (ou rasgo) na qual essas ordens fujam da falácia de uma “liquidez” e da perda de relevância (CHAVEIRO, 2012).

Trata-se de referências reforçadas pelo lugar não enquanto um limite de uma propriedade, mas de um abalo que se expande exatamente até às necessidades da re-subjetivação das relações sociais – “no colocar-se no lugar do outro”, no “sentir na pele”, em que se cresce uma solidariedade instituída na convenção, ou melhor, na reflexão da complexidade da corporeidade através do acato do outro. Aliás, na noção de que nosso lugar, em algum momento, se interconectará com o do outro no abalo que sofremos ao lutar contra a eficácia perversa das

diretrizes acionárias e das políticas de extermínio. Possivelmente seria isso o que Milton Santos (2000, p. 17) queria dizer quando proferiu a seguinte frase: “A força da alienação vem da fragilidade dos indivíduos quando apenas conseguem identificar o que nos separa, e não o que nos une”.

Na solidariedade, construída por meio desses abalos, é que podemos encontrar a possibilidade de humanização do humano, através de uma democracia pensada para corpos em situação tal qual como se estes fossem (ou já são) seres-migrantes que, na verdade, somos nós (DAL GALLO, 2010). Principalmente quando passamos a albergar cada vez mais regiões estabelecidas num *ethos* vivido entre um “dentro” e um “fora” de nosso (pensado) mundo estabelecido, pois convém lembrar que todos os seus valores só são definidos, redefinidos e albergados quando são vividos. E esses valores só são possíveis de ser assim compreendidos na noção que tem Patočka (2002) sobre o tema da liberdade sob o prisma do platonismo negativo.

O termo “platonismo negativo” significa que, para o ser humano, este ato é uma recusa da separação da ideia com as condições do imediatamente dado, isto é, como se a ideia fosse algo imaterial, eterno e imutável que fundamenta o mundo humano enquanto dado, ao invés de ser uma complexificação de uma imagem de mundo que não é possível de ser pasteurizado ou entorpecido. Desta forma, a experiência da liberdade é identificar o mundo enquanto campo problemático a partir do qual abalamos o impossível. Sendo assim, a transcendência humana não seria o atingir de um objetivo maior do que sua capacidade existencial comporta, nem seria um exercício exotérico de se colocar como único no mundo, mas o de negar um enredo pré-dado, de se ter um comportamento herético com as canonizações dos feitos alheios e impostos. É um constante negar os enquadramentos absolutos de um eu ensimesmado, um notar que a

auto-defesa e a auto-sustentação liga-nos ao mundo como totalidade em uma simples singularidade.

Singularidade esta que também aparece nos escritos de Jan Patočka no âmago do sacrifício. Este termo não significa um suicídio ou uma retirada da ordem terrena para uma vida mais digna no céu, mas seria uma resposta ao ser-para-a-morte heideggeriano. Com a ciência por parte do ser humano sobre sua finitude, ocorre, na verdade, uma desestabilização dos sentidos da Terra e do Céu em sua clareira. Aqui poderia ser remetida uma interpretação de um esvaziamento de sentidos, um niilismo onde a minha identidade, uma vez que minha existência não guarda qualquer utilidade, poderia sofrer um revés e me desinteressar do mundo e de mim próprio. Porém para Patočka (2004a), a conquista da finitude é uma resignificação do movimento da vida, quando se liberta da clausura metafísica ou religiosa. Ela é uma possibilidade de uma abertura do ser a uma atitude radical de levar a construção de uma imagem de mundo até as suas últimas consequências, ou melhor, da vontade de fazê-la nascer de fato. Melhor dizendo, de fazê-la valer através da constatação de que um ato dissidente não é um pecado, uma dissimulação ou uma aberração: mas uma legítima manifestação de mais um mundo.

Iniciar-se no caminho da liberdade é se afinar, desta forma, enquanto existente problemático, enquanto vivente de uma ideia que não se aparta de uma vontade que nasceu e se estabeleceu no “aqui”, no plano mundano, e mais em nenhum outro lugar. Emerge de um desvelamento em que o outro é sempre um co-responsável, que já estava ali à espreita, lutando para que este acontecimento surgisse independentemente de meu consentimento. Mais precisamente, esse outro não surgiu de um nada, mas de um outro mundo compartilhado que já estava sendo construído. Construído através de gestos-fio, como diria Ribeiro (2014), em alguma ação espontânea, não planejada

ou regularmente concebida, os quais portam estes gestos e valores compartilhados que criam lugares onde antes só havia espaços racionalizados – como é possível ver em bairros periféricos e favelas, em algum povoado no meio rural, em uma parcela demográfica considerável de uma região que se muda por ordens climáticas, de fome, em lutas por reconhecimento étnico e de gênero.

Lugares estes que, em seus gestos, passos, itinerários e movimentos, rechaçam a cotidianidade alienada em sua manifestação de pertencimento e fraternidade com seu novo lugar. Mas não para criar cercas e muros para se diferenciarem uns aos outros, e sim com o escopo de apreender, de forma quase instantânea, a historicidade subjacente à situação vivida nesses momentos e lugares, legitimando esses gestos-fio na solidariedade e compreensão de reconhecer a manifestação desses atores sociais como mais um esforço frente ao avanço perigoso das ações políticas (e econômicas) altamente nocivas (RODRIGUES, 2008).

O sacrifício seria que, deste ponto de vista, encarar a liberdade da existência é afirmar a transcendência sem transcendência, isto é, o ato transcendental humano implica na realização da vida por um “acúmulo” de experiências sociais, onde a associação organizada entre vivências díspares é o único retrato fiel da estrutura dos mundos humanos (PATOČKA, 1998). Estruturas estas compreendidas em suas complexidades, em um âmbito polêmico (PATOČKA, 1996a). Em outras palavras, significar dizer que essas estruturas são problematizadas e apreendidas nas dissidências e conflitos, revelando a ausência da totalidade ou de natureza humana passível de ser reduzida à um “eu purificado”. É assim uma pedagogia subversiva que não guarda limites geográficos para ser concreta, pois é livre para estabelecer uma linguagem de símbolos abrangentes extremamente coerentes, como no combate ao preconceito, à injustiça e à normalização da morte (CHAVEIRO, 2012).

Assim, a *epoché* do mundo natural é a esfera plural da política, em que a vida comunitária é o compartilhamento dos riscos da experiência do viver, na qual a esperança não se desgarra da utopia: é nisso que consiste o terceiro movimento existencial (PATOČKA, 1998; 2004a). Este faz com que o mundo não seja planejado, retificado ou deixado sem quaisquer rugosidades, e nem que a terra se torne uma classificação ordinária ou se finde em um mero punhado de pó.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

As explanações sobre os escritos de Jan Patočka neste texto tentaram implicar na reflexão da questão da corporeidade e suas conotações enquanto um posicionamento nas situacionalidades vividas pelo humano. É comum arregimentações sobre a qualificação da situacionalidade através da construção do intelecto e desconsiderar o envolvimento primeiro que se tem com a presença corpórea, que institui o humano no mundo antes da consciência. Desta forma, a questão dos movimentos existenciais se converte em uma tentativa de reconsideração dos sentidos da própria existência com a do outro (LUCERO, 2018). Isto significa que, a cada momento, acontece uma conversão do si mesmo e deste outro com quem se é neste mundo em toda mudança qualitativa que haja no envolvimento com ele. Assim sendo, a existência guarda uma impossibilidade de redução a um elemento dentro de um sistema de pensamento determinado por assertividades, isto é, viver, implica em distintos planos que se encontram atravessados por um “perder-se a si mesmo”. Esse perder-se, aliás, significa um abalo de uma situação a qual estava encarada como bem resolvida ou delimitada.

Neste âmbito, para Patočka (2004c), qualquer imagem de mundo vivido requer um posicionamento, uma lugarização, um interessar-se,

um inclinar-para, um “estar-em-verdade”. Mais precisamente, esta *imago mundi* do estar-em-verdade incita-nos a levar em consideração que não podemos ser, minimamente, indiferentes ao que somos e como somos, pois ela retrata uma relação integral com o mundo. Em outras palavras, o termo “verdade” é usado no sentido de um comprometimento com as possibilidades concretas que abrangem a existência e o mundo (CLADAKIS, 2019).

Porém, “mundo” não seria uma reunião total das coisas que existem, mas sim a forma como nos envolvemos com ele através da nossa carne. Na verdade, o que este mundo reúne é uma conexão de sentidos que nasce da vida humana que está realizando a si mesma: ela age, se movimenta, busca pelo outro para se qualificar, isto é, compreende-se enquanto ativa no mundo. Mais precisamente, Patočka (2004a) destaca o mundo não somente como “mundo-de-uma-vida”, isto é, passa-se distante de caracterizá-lo enquanto uma estância ôntica. Patočka se preocupa com as conexões abertas neste mundo graças a uma possibilidade fundamental da própria vida: naquilo que pode estar próximo (o que vemos, constatamos, sentimos), mas também naquilo que pode estar longe (as consequências de uma ausência de contato ou do contato somente com os chamados “iguais”; as intercalações de que esta negação pode ser perigosa ao deixar brechas para posicionamentos ensimesmados, como é a lógica mercantil). E essa relação não é compreendida por converter-se em objeto a nós, mas pelo fato de que nos vemos como partícipes ou passíveis de sermos esta possibilidade (BARBARAS, 2016).

Resumidamente: nos movimentamos junto ao mundo e nos convertemos nesta situação em que há o desencobrimento do mesmo. Assim, também mudamos conforme aparecem as situações do mundo, ou seja, nossa intencionalidade não é engessada (ou um *a priori*). Isso é um ponto importante para entendermos como o campo intencional,

se for desta forma petrificado, pode ser um elemento desolador, principalmente, para pessoas consideradas “inadequadas”. Atitude bem diferente quando este campo intencional é encarado no mundo como um horizonte sobre o qual a existência discorre e onde os entes se abrem, onde há a possibilidade da aparição das diversas situações em que o encontro com a alteridade nos faz sermos seres-do-mundo. Isto é, não conseguimos ser seres-no-mundo se não nos atinarmos que, quem nos lança a sermos quem somos, é a inegável condição da nossa carnalidade. É nisso que consiste os três movimentos existenciais que Patočka caracteriza como momentos da condição humana no mundo (RODRÍGUEZ, 2011a).

O primeiro, sendo o do enraizamento, é onde aprendemos a acolher o próximo enquanto um elemento indispensável para eu próprio existir, adentrando-se em questões do afeto (abertura, rasgo, fenda) em que se apreende a importância da presença das alteridades para nos inserirmos no mundo (sociabilidade). O segundo, o da auto-projeção, se qualifica na aprendizagem com o outro em situações comuns de coparticipação. Aqui, tem-se a criação dos laços de socialização, ou seja, uma identificação do outro nas lides diárias em que se é criada uma imagem que qualifica este outro e a mim no chamamento de situações específicas (colegas de trabalho, da rua, da escola). Manifesta-se, nesse movimento, a provocação de um ato de fazer que nos posiciona no mundo de forma cada vez mais presente, pois o “eu” é refeito em cada situacionalidade requerida.

Todavia, o problema é que, nesse movimento, se tem à espreita fatores muito perigosos que o cooptam enquanto movimento classificador (não raro, de forma violenta) de identidades exteriores. Deste modo, se nos constituímos a cada momento – e nos refazemos da mesma forma –, por que isso não pode ser realizado em qualquer lugar? Este é, por exemplo, o paradigma econômico e do humanismo

moderno, em que há a apropriação destes instantes constituidores (que deveriam ser vistos de uma forma engajadora no mundo) como formas seriadas e polarizadas, os quais esvaziam a potencialidade dos lugares entrecruzados da ação para os paradigmas da localização, dos espaços controlados e elitizados (gentrificação) (HERF, 1993).

Uma das consequências mais graves são os insistentes ataques aos mais vulneráveis, pois, uma vez setorizados, implicam um lapso no qual o momento de sua constituição se dá por estruturas altamente instrumentalizadas. Neste âmbito, o outro corre o risco de ser esvaziado ou eliminado. Seu lugar se torna um não-lugar, no qual ele mesmo se transforma num mero mecanismo de satisfação alheia. A vida aqui resulta-se amorfa e os interesses em comum são compreendidos por lógicas mercantis perversas, fazendo com que o outro suma no consumo do processo perpetrado por um eu ensimesmado (vide a homogeneização dos gostos, dos corpos e, principalmente, dos modos de vida que se tornam estilos de vida).

Já o terceiro movimento, Patočka (1998) alude que, de certo modo, começamos a sentir (destaca-se o termo) o impacto do domínio da ação instrumentalizada, quando nos perguntamos como seria o futuro da vida se a maquinização da terra começar a engendrar um futuro perigoso. Elenca o filósofo uma ação de questionamento que também não foge da questão da corporeidade, que é o denominado “ato de sacrifício”, o qual sintetiza um tipo de *práxis* que não provê recompensas imediatas, mas se oferta como um ponto de inflexão. Há, nesse movimento, uma mudança de direção ou, se preferível, uma irreduzibilidade a qualquer princípio racionalizante e totalitário da vida. Neste ínterim, a construção da corporeidade (a capacidade de sentir o outro e, assim, se engajar empaticamente por sua causa) é ainda mais aguçada no cuidado que temos de estipular uma preocupação de uma imagem de mundo que deve ser acatada com os demais, na

esperança vívida do rosto dos demais, isto é, apela-se para a relação de solidariedade e empatia nesta capacidade que temos de sentir (a dor do outro).

Patočka (2002) chama isso de “cuidado com a alma” (*eidos*), onde as ações humanas rechaçam uma imagem ou ideia reduzida a uma sujeificação pernicioso (em alemão, *innerlichkeit*) e homogênea (denominada, por ele, de “lógica do dia”). A ideia aqui não se transforma num valor moralista, mas numa complexificação da nossa capacidade de pensar: pensar, de certo modo, é nos julgarmos com o lugar em que tomamos certos posicionamentos na vida, pois a nossa carne nos submete em terceira pessoa para nós mesmos nestes lugares, ou seja, não conseguimos pensar e eliminar a importância das coisas do mundo que elas têm quando refletimos, pois precisamos, de certo modo, aprender com elas nas angústias, dores e depressões das alteridades (no mundo). O sacrifício, enquanto pensado na possibilidade de abertura de abismos, é imprescindível para gerar debates, como no questionamento pelo significado e importância que tem uma vida humana. Melhor dizendo, mesmo sob os escombros do presente, é sempre possível imaginar (*imago, eidos, alma*) novas situações para tentar alcançar respostas a um posicionamento (corporeidade) radicalmente<sup>4</sup> diferente.

É por isso que o cuidado da alma, segundo Patočka (2002), é seguido pelo cuidado com a morte, onde esta ganha um sentido como um alerta ao não sacrifício banal de seres humanos que poderiam ter sido poupados em situações de urgência e caos. Apela-se ao sentir na pele do “outro”, através da dilaceração da carne, uma atitude mais íntegra do que cuidar simplesmente de si, de nosso mundo ou de ficarmos indiferente com ele. A corporeidade envolve, invariavelmente,

<sup>4</sup> A palavra “radical”, etimologicamente, representa-se pelo termo em latim “*radix*” que, em traduções literais, significa “raiz” (“enraizar-se”, “perpetrar-se no solo”).

uma discussão política na experiência do sacrifício ao instituir uma solidariedade de quem se abala aos horrores do extermínio da alteridade (PATOČKA, 1996a).

Isso pode ser classificado como um princípio comunitário que agrega o corpo próximo ao da *vita activa* (ARENDR, 2007), pois nos envolvemos nesta discussão pela constatação de que a congregação destas pessoas que não declinam de sua finitude, ou seja, que consideram a existência como algo não-acabado, a acata nas tantas vulnerabilidades que a mesma é passível. Significa dizer que o constructo da empatia com o “outro” implica rever a questão dos mundos ditos “vividos”, ou seja, constatar se estes correm o risco, para se manterem, de arregimentar um comportamento que sacrifica os mais vulneráveis. ☺

## REFERÊNCIAS

- ARENDR, Hannah. **A condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- BARBARAS, Renaud. A fenomenologia de Jan Patočka. **Phainomenon**, n. 11, p. 77-99, 2006.
- BARBARAS, Renaud. El movimiento del mundo y el problema del aparecer. **Investigaciones Fenomenológicas**, n. 13, p. 13-30, 2016.
- BOFF, Leonardo. **A águia e a galinha**: uma metáfora da condição humana. São Paulo: Vozes, 2017.
- CHAVEIRO, Eguimar Felício. Corporeidade e lugar: elos da produção da existência. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia de (Orgs.). **Qual o espaço do lugar?** Epistemologia e fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012. p. 249-280.
- CHVATÍK, Iván. Prolegómenos a uma fenomenologia do sentido da vida humana nos ensaios tardios de Jan Patočka. **Phainomenon**, n. 8, p. 55-72, 2007.
- CLADAKIS, Maximiliano Basílio. Existencia y encuentro con el outro: Jan Patočka y el movimiento de la vida. **Tábano**, n. 15, p. 13-28, 2019.
- DAL GALLO, Priscila Marchiori. A experiência de ser migrante: entre identidades e transitoriedades. 2010. 71 f. **Monografia** (Graduação em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. A coisa. In: SOUSA, Eudoro de. **Mitologia**. Lisboa: Guimarães Editores, 1984. p.237-271.
- HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. **Arquitechne**, 2018. Disponível em: <https://arquitechne.com/construir-habitar-pensar/>. Acesso em: ago. 2021.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.
- HERF, Jeffrey. **O modernismo reacionário**. Campinas: Ensaio, 1993.
- HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas e conferências de Paris**: de acordo com o texto de Husserliana I. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- LUCERO, Jorge Nicolas. De la interioridad al sum: la fenomenicidad inobjetiva en los manuscritos patočkianos de la segunda guerra como posibilidad de la fenomenología asubjetiva. **Escritos de Filosofía**, n. 6, p. 36-49, 2018.
- MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2011. v. 1.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

Reflexão sobre os movimentos existenciais de Jan Patočka enquanto condição política: a importância da lugarização da existência corpórea  
Vitor Sartori Cordova

PALLASMAA, Juhani. **Os olhos da pele**. Porto Alegre: Bookman, 2013.

PATOČKA, Jan. **An introduction to Husserl's phenomenology**. Chicago: Open Court, 1996b.

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

PATOČKA, Jan. El mundo natural y la fenomenología. In: PATOČKA, Jan. **El movimiento de la existencia humana**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004a. p. 13-34.

PATOČKA, Jan. Cartesianismo y fenomenología. In: PATOČKA, Jan. **El movimiento de la existencia humana**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004d. p. 187-240.

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

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

PATOČKA, Jan. **Heretical essays in the philosophy of history**. Chicago: Open Court, 1996a.

PATOČKA, Jan. **Plato and Europe**. Stanford: Stanford University Press, 2002.

PATOČKA, Jan. Qué es la existencia? In: PATOČKA, Jan. **El movimiento de la existencia humana**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004c. p.57-84.

PATOČKA, Jan. Qué es fenomenología? In: PATOČKA, Jan. **El movimiento de la existencia humana**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004b. p. 251-280.

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

RIBEIRO, Ana Clara Torres. Sujeito corporificado e bioética: caminhos da democracia. In: RIBEIRO, Ana Clara Torres. **Por uma sociologia do presente: ação, técnica e espaço**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2014. v. 2. p. 29-39.

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

RODRÍGUEZ, Iván Ortega. Cuerpo y fenomenología "asubjetiva" en Jan Patočka. **Investigaciones Fenomenológicas**, n. 8, p. 159-168, 2011a.

RODRÍGUEZ, Iván Ortega. El movimiento de la existencia humana, de Jan Patočka. **Daimon**, n. 36, p. 159-168, 2005.

RODRÍGUEZ, Iván Ortega. La crítica de Patočka a Husserl: subjetividad trascendental frente al mundo como trascendental. **Investigaciones Fenomenológicas**, n. 5, p. 255-285, 2015.

RODRÍGUEZ, Iván Ortega. Política, subjetividad libre y mundo: apuntes para una investigación fenomenológica. **Investigaciones Fenomenológicas**, n. 3, p. 321-330, 2011b.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. São Paulo: Record, 2000.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público: as tiranias da intimidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

Submetido em setembro de 2021.

Aceito em novembro de 2021.