

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v14i32.4182>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



## SITUCIONALIDADE E CIRCUNSTANCIALIDADE SOB A PERSPECTIVA DO MUNDO NATURAL DE JAN PATOČKA: CRÍTICAS E ABERTURAS AOS HORIZONTES HUMANOS

*Situationality and circumstantiality under the perspective of Jan Patočka's  
natural world: criticisms and openings to human horizons*

Vitor Sartori Cordova  
FCA-Unicamp

**Resumo:** Este artigo debate o mundo natural do filósofo Jan Patočka. Sua abrangência reflexiva cabe a orientar-nos numa leitura das possibilidades concretas na constituição ontológica do humano. Para tanto, vale-se esta constituição na caracterização da fenomenalidade do mundo, ou seja, num exercício solidário do humano revelar-se nas várias circunstancialidades situadas nele. Assim sendo, a naturalidade do mundo é encarada como um ato solidário sobre com quem este mundo é compartilhado. Desta forma, em nossa argumentação, há a necessidade de lermos este ato através do conceito de mundo natural de Patočka já que, por ele, a compreensão desta experiência abrange-se sob o âmbito da proto-horizontalidade, atividade que implica uma atuação em nunca fechar o horizonte mundano para uma questão importante: os seres não estão somente presentes diante de nós, mas antecipados pela fenomenalidade do mundo e sugeridos pela experiência dos sentidos desta solidariedade, isto é, da corporeidade.

**Palavras-chave:** Jan Patočka; movimentos existenciais; corporeidade; posicionamento.

**Abstract:** This article discusses the natural world of philosopher Jan Patočka. Its reflexive scope is meant to guide us in a reading of the concrete possibilities in the ontological constitution of the human. In order to do so, this constitution is used in the characterization of the phenomenality of the world, that is, in a solidary exercise of the human revealing itself in the various circumstances situated in it. Therefore, the naturalness of the world is seen as an act of solidarity with whom this world is shared. In this way, in our argument, there is a need to read this act through Patočka's concept of the natural world since, through him, the understanding of this experience covers itself under the scope of proto-horizontality, an activity that implies an action that never closes the mundane horizon to an important question: beings are not only present before us, but they are anticipated by the phenomenality of the world and suggested by the experience of the senses of this solidarity, that is, of the corporeality..

**Keywords:** Jan Patočka; existential movements; corporeality; positioning.

### 1. Introdução – Crise e mundo natural

Este artigo parte da discussão sobre o conceito de mundo natural do filósofo tcheco Jan Patočka. Sua abrangência reflexiva cabe a orientar-nos enquanto uma leitura de lugar dentro deste conceito. O exercício visa engendrar como, a partir de certos *a priori* instituídos no lugar - mais precisamente, os hábitos de vida, cultura e de demais influências como a da política e da economia -, permanecem enquanto uma possibilidade de constituição ontológica mais potente ao ser-no-mundo.

O quisto a se frisar neste texto é que, na caracterização da fenomenalidade do horizonte humano, guarda-se um estado embrionário de proto-horizontalidade, a qual faria o mundo ser revelado sob as circunstâncias das escolhas frente às situacionalidades envolvidas com ele. Assim sendo, o grau de “naturalidade” do lugar se enriquece em um exercício maiêutico sobre com quem é compartilhado este mundo, ou seja, num reconhecimento contínuo e inacabado no qual o ser se constrói incessantemente como um ser-aí. Fato que, de certo modo, enriquece ainda mais a questão ontológica da naturalidade do mundo.

Primeiramente é relevante buscar as raízes deste termo para a averiguação da maneira em que se conecta com a questão da corporeidade, base central da formação deste mundo enquanto campo compreensivo dos seres. Um dos pensadores a se preocupar com esta questão foi Edmund Husserl. Centrando sua crítica na crise das ciências europeias, Husserl (1970) propõe uma abordagem filosófica ao problema dos sentidos através de uma análise que pudesse re-orientar o desencobrimento dos princípios básicos da filosofia quanto ao assunto. A tentativa havia sido a de resgatar o campo racional sob a perspectiva de uma nova crítica do sujeito, longe das amarras do pensamento Iluminista do século XVIII (FINDLAY, 2002). O argumento de Husserl, endereçado também à crítica ao positivismo e ao cientificismo que havia se instaurado no século XIX, clamava uma atenção redobrada na forma como esta racionalidade havia sido engessada nos métodos das ciências humanas (HUSSERL, 1970). Este engessamento concernia-se à reflexividade subjetiva como ato incondicional de uma suposta lei universalista de natureza, em que somente podia ser acessada pelo desenvolvimento de uma estrutura coerente advinda da ciência exata.

Este método da ciência exata subjugaria a reflexividade humana ao acesso único a alguma dita verdade ( $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ ), a qual se tornaria base de toda conformação da realidade através de uma idealização incondicionalmente prepotente (FINDLAY, 2002). Deste modo, a experiência vivida seria uma mera reflexão subjetiva desta realidade pré-formatada. Em síntese, Husserl (1970; 1977) se preocupava com a validade ontológica oferecida por esta ciência exata que, ao seu ver, não tardaria a fornecer certo embasamento enquanto instrumento valorativo das ações humanas. Melhor dizendo, o problema para ele é que, esta experiência cientificizada, poderia construir um enredo discernível facilmente utilizável para incubar a vida humana destroçando assim o seu senso crítico (reflexão, racionalidade).

Entretanto, observa-se que Husserl (1977) seguia, mesmo que não diretamente, um padrão de análise em que o sentido de compressão não advinha de um entendimento das questões práticas do compreender. Isso significava que o caminho fenomenológico praticado por Husserl guiava-se de uma prescrição à uma solução da crise dos sentidos, e isto através de uma racionalidade em que o retorno à uma suposta essência não estaria de todo revogada. As questões relativas ao ego transcendental - mesmo o seu mundo sendo um “mundo experienciado” -, em suma, coincidia no abandono de uma responsabilidade que se identificava nos mesmos problemas do método científico, o qual sistematizava universalmente o mundo humano (FINDLAY, 2002).

Por conseguinte, Patočka (1996a) identificava em Husserl que a crise da razão não advinha necessariamente de um problema de identificação dos caminhos que percorria as teorias filosóficas, mas sim, precisamente, de uma falta de análise das condições em que este mundo fornecia para que esta razão surgisse como enredo prático aos humanos que dela faziam parte. Sumariamente, a base da crítica de Patočka à Husserl convergia-se no grau de naturalidade que este dava ao mundo, em que sua constituição se desconectava da concretude da *práxis* humana, ou melhor, das ações humanas que, grosso modo, moldavam-no enquanto um mundo (DI PIERRO, 2007). Husserl, desta forma, descrevia em suas obras um mundo guiado pela ação da intersubjetividade transcendental, transformando-o numa coleção enriquecida de percepções individuais pela consciência desta subjetividade (BARBARAS, 2019).

Mesmo que Patočka concordasse com Husserl sobre os objetivos da fenomenologia, ou seja, com o ato da descrição dos fenômenos sem distorções ou, em outras palavras, encará-lo como ele é, não significava que as coisas do mundo estariam conformadas idealmente por si só, mas que elas apareceriam integralmente no movimento da experiência humana com as mesmas (RODRIGUEZ, 2015). Assim, a única forma de interpretar as coisas como elas são é o de averiguar o momento em que elas, variavelmente, vão aparecendo à percepção humana.

O problema, no entanto, seria o seguinte: este momento é dado pela ação ou pela *práxis*? Pois, a dificuldade aqui é frequentemente pensar que vemos ou sabemos o que é a realidade na medida em que não sabemos se, aquilo que vemos, é uma relação praticada ou um impulso individual (PATOČKA, 2004c). Há, neste ponto, um problema de identificação entre o “eu” e o “nós”, ou seja, uma contra-ação que, apesar da coisa existir em si, necessitaria a todo momento do crivo do “eu” para realmente passar a ser concreta, já que o descrever é uma sistematização da consciência ao falar sobre alguma coisa (FINDLAY, 2002).

Em virtude desta adversidade, Patočka (2004b) alude que, de fato, o que a fenomenologia examina é o movimento da experiência humana. O mesmo reitera: o ponto básico da fenomenologia não é somente descrever as coisas como são, mas de refletir como nós também, de forma circunstancial, nos deixamos envolver com os movimentos desta experiência (e vice-versa) (PATOČKA, 1998). É, por tal situação, perceber a impossibilidade eidética como fundamento humano, isto é, a impossibilidade da percepção total daquilo que se vê, pois, aquilo que é do mundo enraíza-se em situações em que existe um pré-saber muito antes da certidão (GARRIDO-MATURANO, 1998). Porém, o que significa este pré-saber?

Para Patočka (2020b), a fenomenologia deve buscar marcar certa distância entre a autorreflexão humana e a bagagem<sup>1</sup> acumulada de experiências disposta aos sujeitos. Este posicionamento se relaciona com o afastamento de uma insistente subjetividade no pensamento tanto de René Descartes quanto da de Edmund Husserl, e de reconhecimento do contratempo da manifestação deste enraizamento no mesmo momento de “definir” quem, de fato, manifesta a concretude da experiência humana (PATOČKA, 1998; 2004c). Em outras palavras, o *cogito ergo sum*, assim como o ego-transcendental, passam por cima da concretude do mundo humano, ou seja, a base corpórea, na medida em que definem um sujeito onisciente que institui o que é o mundo através daquela bagagem (CHVATÍK, 2010).

Outro problema que a filosofia fenomenológica deveria empreender é determinar de onde vem tal bagagem e como ela se arraiga de forma inteligível aos humanos (RODRIGUEZ, 2015). Podemos citar, como exemplo, as teorias colonialistas e as que administram ou fazem a gestão dos impulsos e desejos humanos em benefício da promoção de um estilo de vida que, além disso, conseguem ser pormenorizadamente lidas pelo senso comum (desde às inundações de informações dos algoritmos de aplicativos de celulares até a própria teoria econômica neoliberal como um todo) (SAFATLE, 2020). Sendo assim, para Patočka (1998; 2016), já que o problema do mundo, filosoficamente falando, é o mundo como um todo, a agrura não é definir localmente este problema ou encará-lo como algo somente competente à uma ou outra nação, mas sim reconhecê-lo de forma holística, ou seja, tentar decifrar os momentos em que aquela citada bagagem consegue transformar a experiência humana numa narrativa extensivamente cooptável, discernível e reproduzível (ŞAN, 2019).

A questão pela compreensão desta narrativa não seria uma tarefa megalomaníaca, mas a de pormenorizar o que chega a determinar a descrição fenomenal num quadro seletivo entre o útil e o descartável (ou o pré-histórico e o histórico, como argumenta o filósofo tcheco) (PATOČKA, 1996b). Assim, a questão pelo movimento filosófico do mundo é, de certa forma, convencer-mos de que qualquer ato individual sempre pressupõe um

<sup>1</sup> Bagagem esta que, segundo Mignolo (2005), denomina-se “modernidade”.

contexto que o precede. Contexto que pode ser econômico, político, cultural, religioso, etc. E é nesta conjuntura que vai se enredando o campo do sentido das particularidades que o compõe, onde estas só terão algum grau de discernimento dentro deste contexto (RODRIGUEZ, 2014).

Válido atentar-se para a utilização do termo “sentido” ao invés de “significado”, já que o contexto que precede a ação individual não é, deveras, incorporado integralmente em cada ação subjetiva, mas é condicionado imperceptivelmente na maior parte das vezes. Para Patočka (1998) e, justamente, também para Husserl (1995), a percepção humana é mais que o mero notar o mundo pelas particularidades que estão em contato diário com ele. Assim, quando é percebido um objeto qualquer, não há somente a constatação de que o mesmo é visto por estas particularidades, mas que se têm categoricamente (mesmo que não atentado) um contato com um todo e com uma estrutura invariavelmente maior que a limitada perspectiva individual pode alcançar (FUMAGALLI, 2019). Limitação esta que, para Patočka (1998), é reconhecer que já há, subjacentemente, um almejo subliminar à certa universalidade.

Desta forma, atinamos que percebemos mais do que se apresenta diante de nós, mesmo que esta coisa se relacione diretamente conosco naquilo que é dado de maneira atual. Para Patočka (2007), a percepção daquilo que está mais além da compreensão do sentido não é um mundo metafísico ou determinante: esta capacidade de percepção abrangente também é uma habilidade humana que, não necessariamente, se interliga com a consciência, mas pode ser resguardada por meio da sensibilidade, guardando-se também uma potência de criar narrativas sem ser pactuada com a inteligibilidade, como as relacionadas à afetividade - exemplo maior é a memória humana (MARGALIT, 2002).

Se voltarmos à Husserl (1995), sua abordagem em relação à experiência humana com os objetos foca num ato de experiência transportada à consciência, isto é, no modo como os objetos ganham uma carga de compreensão para nós de forma orientada (lembrando que, neste momento, não está sendo tratado a questão afetiva propriamente). Husserl assim conclui que nenhum objeto do mundo se torna como tal sem uma carga adjetiva dada pela experiência que o humano tem com o mesmo. Tacitamente, isso significa que o mundo, para Husserl, aliás, sua naturalidade, se solidifica através da objetividade transcrita pela subjetividade. A propósito, há uma sujeição da coisa, enquanto objeto, no momento que o sujeito a predica (FINDLAY, 2002).

Patočka (1996a) centra sua crítica à Husserl exatamente aí. Em Husserl, não somente os objetos individualmente percebidos surgem desta relação subjetivada, mas todo um mundo condicionado pela mesma ação, isto é, há aqui um mundo determinado pela percepção do objeto através da experiência. Porém, o não cogitado é uma crítica quanto ao posicionamento em que esta subjetividade percebe este objeto, ou melhor, não se leva em consideração o lugar em que fora empreendido esta crítica pelo sujeito no ato mesmo de perceber. É este problema, segundo o filósofo tcheco, não compete somente à Husserl, mas desde Descartes (PATOČKA, 2004d).

Assim sendo, para Patočka (2020b), a consciência humana, quando percebe um todo fora da área de sua cogitação - no momento em que se depara com algum objeto -, também se entrevê com outro fenômeno: a fenomenalidade do mundo enquanto campo aberto que precede toda particularidade. Aliás, é na relação com esta fenomenalidade que o rechaço do “eu” começa a ganhar (literalmente) corpo, já que a consciência recebe uma parceira: a citada memória, pois o movimento da fenomenalidade mundana passa a ser transladada a partir da senciência destes encontros, e não numa determinação pré-guiada (MARGALIT, 2002). Isto significa que o mundo nunca é precedido por instâncias individuais (e nem é reconhecido de forma parcelada), mas sim o que realmente existe é uma subjetividade que vai sendo posicionada nesta situação incessantemente abrangente, isto é, o mundo (PATOČKA, 2020c).

Vale dizer que Patočka (2004a) não descrê da manifestação ontológica do ser ou, como diria Heidegger (2001a), na reflexão a respeito do sentido abrangente do ser naquilo que torna possível as múltiplas existências. Contudo, problematiza-a quando rejeita sua

redução à estas experiências pontuais. Na percepção universal de Patočka (1998), a situacionalidade humana é muito mais relacionada ao seu contexto concreto, à sua cultura, à sua comunidade (ou grupo), porque o mundo humano só se torna mundo quando experienciado de forma engajada. Este engajamento, naquela mesma percepção universal, é transformar os seres deste mundo enquanto seres históricos, pois os acontecimentos deste seu mundo necessitam de um engajamento maior por parte dos mesmos tornando-os, ao mesmo tempo, seres políticos (PATOČKA, 1996b)

A escolha deste termo (política) é empregada de forma proposital por Patočka (1996b) justamente para determinar a horizontalidade do mundo humano. Se a fenomenalidade do mundo - na manifestação de um contexto maior no contato com alguma situação ou objeto concreto que aparece - fornece uma dimensão que foge das amarras da conhecida pela via individual, o mundo se torna um possível através da situacionalidade constante do humano além do imediatamente dado. Isto significa dizer que, não só o lugar é problematizado nesta ação, mas também o tempo. E isto na medida em que há a recorrência do aprendido com os acontecimentos pretéritos e a exigência de ações que visem uma transformação no *status quo* quando as suas respostas se veem insuficientes e, desta forma, clamantes por alguma transformação ou ruptura (futuro) (CLADAKIS, 2019).

Todavia, há um detalhe: nenhuma destas possibilidades temporais deixa de ser encarnada, ou melhor, problematizada no que é possível no momento (presente). Aos humanos, na verdade, o imediatamente apresentável em cada ensejo de sua vida é também a constatação de que, mesmo nesta situação de ruptura, vai enfrentar ressonâncias de outros mundos que não coincidem com os mesmos adjetivos temporais que o seu. Assim sendo, o que ele se depara realmente é com o julgamento de alguma coisa enquanto compreensível (ou seu contrário) (GARRIDO-MATURANO, 1998). Em outras palavras, a ação individual mal pode ser encarada como insular já que, envolvida no mundo, carrega a responsabilidade deste e de outros mundos quando assim se depara com o predicado da alteridade (*práxis*).

Consequentemente, implica-se dizer que o futuro é uma experiência concreta em que fora efetuado uma projeção dentro das possibilidades fornecidas pelo lugar. Disto podemos dizer que, se a horizontalidade do mundo é dada pela constatação de uma relação holística, a conformidade do lugar (que não é um engessamento, mas uma compreensão da limitação do sujeito enquanto auto-determinante) prepara a compreensão humana sobre as pluralidades do mundo numa proto-horizontalidade (TAVA, 2016a).

Isto significa que esta proto-horizontalidade não se baseia (aliás, não deveria se basear) primeiramente em códigos *a priori* ou de jurisprudência, mas em seres de carne e osso. Mais precisamente, esta proto-horizontalidade implica em seres que não estão somente presentes diante de nós, mas também àqueles antecipados pela fenomenalidade do mundo e sugeridos pela experiência (PATOČKA, 2020a; BROWN; TOADVINE, 2003). Esta proto-horizontalidade é uma atividade que implica certa atuação ou desempenho em nunca fechar o horizonte mundano para uma questão importante: um mundo somente pode ser designado desta forma quando compete a reconhecer os sujeitos em sua concretude presencial que, majoritariamente, converge-se em sua corporeidade (SAFATLE, 2020).

Comumente, dá-se o nome para este tipo de atitude de “política”, ou seja, uma atividade em que as pessoas se ocupam dos assuntos de forma pública, e não somente particular (ŞAN, 2019). De certo modo, este exercício que, para Patočka (2020b), coincide com a atitude maiêutica socrática, prescinde do rechaço da situacionalidade ensimesmada do “eu”, o que compete a uma reconsideração profunda do caráter epistemológico deste eu-constituente que busca, pela *práxis*, aqueles que podem compartilhar consigo os sentimentos (a linguagem) de dor e alegria do mundo frente aos enredos verticalizados, por exemplo, do economicismo bruto (TAVA; MEACHAM, 2016). Isto posto, qual seria verdadeiramente o poder da circunstancialidade do mundo humano que nos con-voca a ver a força de um lugar e dos seus problemas reais?

## 2. Lugar e Circunstancialidade

Em nossa argumentação, vemos a necessidade de lermos esta pergunta através do conceito de mundo natural de Jan Patočka já que, por ele, a compreensão da experiência destes sentimentos em seu âmbito de *práxis* (aquilo que revela o campo solidário entre os seres humanos) é altamente exigido para entender como ocorrem aquelas verticalizações do mundo da vida humana que, geralmente, se identificam com o termo “local”. Entende-se por local uma série de intervenções de distintas naturezas que olvidam uma associação mais horizontal entre os seres humanos, esta que condiz com uma conscientização dos problemas que convergem às massivas tentativas de massificação ou extinção da sociabilidade cotidiana (SERRANO, 2014).

Como nos adiantamos ao futuro, revelando um certo modo de organização que não é tangível somente à um instante captável, mas abrange outras circunscrições - devido a impossibilidade de classificações cabais à vida humana -, o que poderíamos ponderar do passado, ou seja, do enraizamento nos problemas cotidianos já enfrentados (e, não raro, várias vezes ressurgidos) e do presente, nesta forte necessidade de trocas de experiências que condiz com as múltiplas maneiras imprescindíveis de reconhecimento da alteridade ser encarada como partícipe (e não como ameaça)?

Como já expusera Husserl (2003) em sua obra “*La tierra no se mueve*”, diferentemente da classificação da ciência moderna, a Terra não é um objeto em órbita junto com os demais corpos celestes. Sugerido pelo título de seu trabalho, ela não se reduz, mas se transforma num *Topos*. Em tradução literal, *Topos* designava na antiguidade o lugar ao redor do qual cada coisa que assim o é, aparece nele como entes, mas que, com o movimento da Terra, esta os gira de modo peculiar. Este efeito do girar da Terra, muito em particular em Martin Heidegger, traz uma dimensão do movimento em que não só o tempo (com sua proporção arrebatadora do comportamento humano) traz à fala a manifestação própria da experiência da linguagem para nomear estes entes - em seu girar (*Das ring*) em sua circulatura -, mas também o faz numa dimensão espacial, onde este tempo toma outra forma em relação à mera classificação dos objetos na Terra (HEIDEGGER, 2001b).

No girar da Terra, cada objeto torna-se um algo discernível à fala, dado por meio da *Poiesis*. Tal *Poiesis* ou linguagem poética revela que aquele ente já está encarnado (comigo) na Terra. Detalhe este esquecido por Heidegger (Patočka, 2004d). Esta *Poiesis* movimenta-nos junto à Terra ao ponto de desvendar as linhas deste ente, suas conformações e seus rasgos na abóboda celeste. Aliás, este termo “abóboda” é extremamente fundamental. Heidegger (1992) faria a seguinte colocação quando descreve o seu papel no *Topos*.

What is the πόλις? The word itself puts us on the right course, provided we bring to it all-illuminating Greek experience of the essence of Being and truth. πόλις is the τόπος, the pole, the place around which everything appearing to the Greeks as a being turns in a peculiar way. The pole is the place around which all being turn and precisely in such a way that in the domain of this place beings show their turning and their condition. The pole, as this place, lets beings appear in their Being and show the totality of their condition. The pole does not produce and does not create beings in their Being, but as pole it is the abode of the unconcealment of beings as a whole. The πόλις is the essence of the place [Ort], or, as we say, it is the settlement [Ort-schaft] of the historical dwelling of Greek humanity. Because the πόλις lets the totality of beings come in this or that way into the unconcealment of its condition, the πόλις is therefore essentially related to the Being of beings. Between πόλις and “Being” there is a primordial relation. This word πόλις is, in its root, identical with the ancient Greek word for “to be” πελειν: “to emerge, to rise up into the unconcealment” (Cf. Sophocles, *Antigone*, πολλά τα δεινα... πελειν). The πόλις is neither city nor state and definitely not the fatal mixture of these two inappropriate characterizations. Hence the πόλις

is not the notorious “city-state” but is, rather, the settling of the place of the history of Greek humanity – neither city nor state but indeed the abode of the essence of this humanity (HEIDEGGER, 1992, p. 89-90).

Como perceptível, no *Topos*, a reunião do des-encobrimento dos entes se encontra no *habitus* comum, envolvida nesta abóboda donativa e agregadora de sentido. Sentido este que id-entificaria um homem histórico, uma temporalidade que permitiria ao ser ser um “ser-tempo” (HEIDEGGER, 2001a). Muito espantosa tal afirmação, pois a Terra aqui fica, de certo modo, retida num cultivo que beira o universalizante. Isto, pois a experiência da *Polis*, segundo Patočka (1996b), envolve um grau polêmico (*Polemos*) de disputas e dissidências, o qual gera uma identificação na diferença emitida na senciência que alguns lugares podem acarretar a este “ser-tempo”. São lugares que emitem, em sua conotação topofílica, o desencobrimento do engajamento ao enfrentamento do medo, da angústia, da derrota ou da ameaça de forças opressoras (como a violência psíquica e física) (TUAN, 2013).

Diria o próprio Heidegger (2001b), em seu outro texto denominado “*Building, dwelling, thinking*”, que tais ações descritas adviriam desta capacidade de albergar toda esta senciência nos momentos edificatórios (*aedificare*) e nos cultores (*collere*). Porém, o que pode ter sido olvidado é que estes momentos foram dignos de um movimento da capacidade humana de perceber, por seu posicionamento, que as mudanças ocorridas na manifestabilidade entitativa pedia ou impunha uma transfiguração do próprio humano, o que Patočka (2004b; 2004c) enfatiza com o termo assubjetividade.

Aliás, o jogo de luz e sombra, tratado por Heidegger (2001c) em outro texto intitulado “*The origin of the work of art*”, parece ter ficado um pouco deslocado na conformação da abóboda donativa do *Topos*. A *Polis* manifestaria, num sentido rígido, aberturas muito semelhantes dado que a mesma independe, no campo de compreensão heideggeriano, justamente desta diferença de posicionamento provindo da corporeidade frente ao jogo de luz e sombras. Talvez, para Heidegger (2001c), alguns corpos estariam tão ofuscados pela luz matutina que seriam postos à insignificância do agraciamento da linguagem que ele tanto prezava, relegando-os a serem utilizados como meras ferramentas laborais – seres estes conhecidos como “*instrumentum vocale*”.

É também perceptível a maneira em que a situacionalidade neste *Topos* heideggeriano se abarca de forma duvidosa, pois como determinar suas diferenças numa abóbada tão onipotente como o era naquela *Polis*? Fortuitamente, o anil de seu Céu era demasiado ofuscado em que o jogo de luz e sombra nem ao menos era um jogo, mas um teatro, pois este Céu não parece ser tão amigável com a Terra. Assim sendo, este Céu concederia alguma *epoché* à Terra ao invés de uma simples redução?

Abre-se um parêntesis aqui para clarificar o sentido desta *epoché* para Patočka (1996a) que se diverge da de Husserl (1977). Como insistimos, o jogo de luz e sombras - que poderíamos chamar de instancialidade - não é somente discernível a certas particularidades locacionais. Claro que esta instância pro-voca e exige certa afinação de comportamento que instaura um comprometimento com o lugar (HEIDEGGER, 2001b). Neste mesmo, os diversos acontecimentos que são apropriados pelo humano revelam esta importância que ainda guarda o lugar frente às interpretações estruturalistas, as quais insistem em vê-lo enquanto uma mera coletânea de arquivos (HEIDEGGER, 2001a).

Entretanto, é imprescindível atentar que o humano que se instancia com o lugar se corporifica com ele, aliás, nele (PATOČKA, 1998). O humano não tem somente a consciência de estar em algum lugar. Isso não basta para ele, pois habitar engendra, além da consciência, a memória, construída no momento do compartilhamento dos instantes (DODD, 2019). O mais incrível é que, neste compartilhamento, a reflexão da força da concretude existencial centra o humano na circunstancialidade que é ofertada pelo lugar.

E o que isso significa? Significa que, além da importância que o humano projeta para o lugar, como um fator primordial à sua existência, acarreta-se em sua subjetividade - e em sua relação com o mesmo -, um comportamento em que suas possibilidades de ser são embasadas nas ações realizadas neste lugar (RODRIGUEZ, 2015). E isto não seria uma

coisa limitadora no sentido pernicioso do termo. O que é enfatizado nesta limitação é a importância de um ego transcendente abarcar, em seu arcabouço valorativo (ou moral), toda uma capacidade judicativa dos problemas humanos e, pasmem, suas soluções. Assim, crê-se que esta “limitação” não encerra, mas expande as fronteiras deste lugar sem ter a necessidade de impor estética, legislativa ou moralmente algum tipo de julgamento prévio (PATOČKA, 2020b)

De forma mais nítida, quando Patočka (2004b; 2004c) insiste nesta atitude fenomenológica, ou seja, a assubjetiva, persevera que a existência humana é uma capacidade constante de auto-realização. Assim posto, parte da reconsideração da existência como movimento, o qual gera a capacidade de compreensão do mundo, podendo ser denominado num enraizamento (passado), numa auto-sustentação (presente) e numa transcendência (futuro). Estes movimentos existenciais compreendem o afinamento humano com o lugar na realização (e não imposição) de cada um deles.

O primeiro movimento é a compreensão de já estarmos num mundo existente, com uma língua instituída e com pessoas que nasceram antes de nós. O segundo é o momento da afirmação do “eu” neste mundo, na capacidade associativa que este “eu” tem que realizar para existir com os outros. É o campo da associação do trabalho como também o do labor, pois necessidades básicas como, por exemplo, a fome, é um fator de propulsão à necessidade associativa, ou seja, na vontade política em combatê-la. Mas, aqui, não se cria um outro mundo, pois o “eu” somente insiste em participar do mesmo que o gerou.

Todavia, o terceiro movimento é o momento em que as circunstâncias fazem valer a sua vez. É um momento de ruptura, mas não de negação com aquilo que um dia foi vivido, mas resguarda um caráter de re-posicionamento na complexidade das agruras da vida quando o Céu insiste em não se mover. Porém, a Terra obstina-se em fazê-lo girar quando abarca, em suas superfícies, a luz, a água ou a neve lançada pelo Céu.

Mais precisamente, esta complexidade retira daqueles instantes o perigo de um entorpecimento advindo de uma gélida imagem (a da redução eidética), pois dada limitação do “eu” neste lugar, quando do rompimento de uma crise instaurada no jogo entre “Céu e Terra”, abala de forma concomitante mundo e humanos (GARRIDO-MATURANO, 1998). Melhor dizendo: independe do “eu” o ato do girar uma coisa na Terra, pois este abalo, na verdade, é um estado de crise que coloca a subjetividade em uma supressão de juízo (DODD, 2019). E isto não porque exista nela algo em definitivo, mas porque esta subjetividade fica suspensa em sua capacidade de alterar integralmente os fatos que ocorrem em seu mundo circundante (*Unwelt*). Assim, o mundo-da-vida (*Lebenswelt*) é posto numa transcendência tão conflituosa (e conflitante) que o “eu” é envolvido sem sua permissão, e não meramente lançado neste jogo de instância e circunstância do lugar (BARBARAS, 2007).

Propriamente, estas ações, além de não serem objetuais e muito menos ações separadas, não podem ser vistas como momentos concedidos e tampouco o humano um espectador, mas sim um “eu” que é envolvido abruptamente neste jogo ao ponto de ter, como única alternativa, a necessidade de se comunicar neste jogo enquanto um “nós”. Neste “nós”, desaparece a subjetividade apartada. Ela é relativizada, ou melhor, assubjetificada, passando a ser o relacionamento dos sujeitos (e não dos indivíduos) lugarizados no campo da *práxis* por meio da negociação de uns com os outros. O mais espantoso é que este tipo de situação revela um certo agraciamento da liberdade humana (PATOČKA, 2002).

### 3. Sobre uma ontologia dos abalados

Se voltarmos um pouco mais a nossa atenção ao primeiro e segundo movimento existencial, para o humano é aberta certa capacidade instancial. Nesta capacidade, apropria-se de algum acontecimento submetido num alcance, de certa forma, próximo à ele. Desta capacidade, derivar-se-ia uma outra, a de poder estar confortavelmente situado em conjunturas pouco problematizadas. Sendo assim, sua responsabilidade quanto à este



lugar deteria um caráter de manutenção. Em termos de liberdade, pouco a exerceria, uma vez que a troca de saberes ou problemas com a alteridade não encontraria dissonâncias: seria dada formalmente e, possivelmente, findada. Mas, o terceiro movimento que nos apresenta Patočka (1998) alberga uma crítica à este posicionamento quando faz-nos perguntar: e aqueles que ficam do lado de fora deste lugar? O que fazemos com eles? Eles, de alguma forma, conseguem nos alcançar? Se sim, como deveríamos responder aos mesmos? Com o silêncio?

Talvez, o terceiro movimento aqui instigue a caracterização de uma transcendência tal como uma luta (*polemos*) que deva ser exercida continuamente, justamente para que não se silencie o diferente em nós. Se, para Patočka (1998, 2016), o terceiro movimento implica o não aceitar a existência como tendo-se um substrato permanente, ou seja, possuindo-se um enredo previsto, significa dizer que o existente humano tem que considerar-se também em uma abertura (movimento) constante, sendo este o ato da liberdade humana.

Lembrando que, tais atos de liberdade humana, correspondem à um enredo conjugado pelo lugar. Cada ato de liberdade revela um onde e um como sempre diferente, ou melhor, revela que a única fenomenalidade é o mundo, encontrando-se nele homens, animais, árvores, isto é, um mundo fenomenal revelado (e cultivado) sob os auspícios de uma responsabilidade histórica<sup>2</sup> (PATOČKA, 2002). Isso significa que, um mundo que tem a capacidade de ser sempre problematizado, aliás, que tenha esta necessidade, assim o é pois possibilita, em seu constante “situar” na Terra, um posicionamento junto com a abrangência do Céu (GARRIDO-MATURANO, 1998).

Deste modo, a transcendência humana nunca escapa de certa contingência, isto é, seu corpo, pois é ele quem oferta aquela sensível circunstancialidade alentada laudas atrás. A sua dificuldade em ser reduzido em um encadeamento lógico de causa e efeito - de não ser absorvido banalmente nos grandes enredos científicos e religiosos que insistem em incutir uma explicação sobre se sua presença é desejada ou pouco utilitária -, enfatiza o caráter histórico de sua manifestabilidade como responsabilidade, pois um mundo histórico é cultivado pelos enredos da linguagem que cria e dissemina<sup>3</sup> (PATOČKA, 2020c). É por esta razão que, dependendo do conteúdo abordado, corre-se o risco de instituir uma crise de compreensão da alteridade em que a memória (linguagem e sentimentos) fica submissa à uma consciência não mais sob julgo humano, mas de aterrorizadores discursos, técnicas e tecnologias em que a única intenção de abertura é a limitação (ou extermínio) do outro (MIGNOLO, 2005).

Sendo assim, crê-se que a transcendência humana neste caráter circunstancial da singularidade corpórea - no momento em que engendra a necessidade do constructo de sentidos -, não o faz somente à seus pares, mas em um sentido holístico através da contemplação dos problemas da Terra. Busca assim uma sociabilidade dada pela abrangência do Céu, proclamando uma lonjura em que nada aqui é banalmente distanciado: somente é instaurado a liberdade humana (a sua única) de manifestar a senciência dos problemas humanos através dela (PATOČKA, 2007).

Aliás, uma capacidade de senciência em se engajar nas dores de outros mundos. De sair das amarras da situacionalidade de um *Topos* extremamente iluminado, pois não abalado, para se posicionar empaticamente na luta do e com o outro. Só assim o outro apareceria de fato no Mundo, e não só na Terra. As possíveis sombras instadas aqui são, justamente, esta circunstância ou, como já podemos denominar, a liberdade responsável que destaca os lugares humanos. Esta situação circunstancial faz-nos lembrar que o lugar não somente situa: **ele nos posiciona** (ŞAN, 2019).

Não obstante, é com o Céu em que há a capacidade humana de estabelecer um intercâmbio de sentidos mais além dos simples significados que se dão aos marcos históricos e geográficos humanos. Estes são, agora, posicionados enquanto infundáveis variáveis de sociabilidade possíveis frente às ordens econômicas e políticas, já que o

<sup>2</sup> Ato denominado por Patočka de “*care for the soul*”.

<sup>3</sup> Ato denominado por Patočka de “*living in truth*”.

posicionamento do (e no) lugar interliga diversas intersubjetividades na fenomenalidade mundana, ou seja, abre a comunicabilidade do sentido compartilhado pela corporeidade em diversas tramas intencionais (PATOČKA, 2020 a).

É isso que se compreende por habitar o mundo: é o humano considerar que, para tanto, depende da clemência de Céu e Terra, mas lhe é imprescindível que isso surta o efeito de relativizar o seu “de onde vim” (passado), “onde estou” (presente) e “para onde vou” (futuro). Isto significa que, esta relativização - a qual se encaixa no exercício maiêutico -, é abarcadoramente histórica, pois uma simples ação na Terra pode revelar-se numa grande (in)consequência em algum lugar do mundo se esta responsabilidade não for exercitada<sup>4</sup>.

E ponderando o ser-aí heideggeriano (*Da-sein*) situado no jogo entre luz e sombras, este posicionar-se historicamente é também geográfico, social, político, pois incide-se a obtermos uma disposição herética quanto à esta tratadística de Heidegger, ou seja, a do lugar, fazendo-nos perguntar: será que, em seus escritos, a Terra era tão convidativa ao Céu? A neve do poema de Georg Trakl<sup>5</sup> (TRAKL *apud* HEIDEGGER, 2001b), citado por ele, destacaria fielmente o poder da reunião de possíveis sentidos trans-subjetivos, em que esta neve poderia nos levar a refletir como poderia ser encarnado o seu gélido toque (mesmo num país tropical como o Brasil) na solidão dos considerados sub-humanos e esquecidos em pleno inverno nas ruas das principais cidades brasileiras? Ou somente nos leva a enfatizar o aconchego solipsista de um *Da-sein* que homogeneiza seu mundo circundante pelo simples hábito diário? Além do mais, será que a neblina causada por esta neve surte um efeito de ofuscamento na visão de seus partícipes, ao ponto de criar uma clareira em que as outras subjetividades são afastadas da conformação de sua abóboda celeste por apresentarem outras circunstancialidades?

Em suma: o *Topos* descrito por Heidegger (1992) consegue mesmo identificar os recados enviados pelo Céu nos aclives e declives da Terra? Isto, pois neste jogo de sombra e luz - onde um tem seu sentido revelado, porém, não abalado; e o outro que apresenta uma ausência de sentido, todavia, prenhe da liberdade e da responsabilidade que alude Patočka -, o que temos enquanto recado nos múltiplos problemas de nosso mundo são as crises salutares, ambientais e os diversos tipos de violência (seja física, moral, de classe ou biológica), fazendo esse recado chegar até nós de forma assustadora (BROWN; TOADVINE, 2003).

Todavia, esta é também uma forma convidativa à troca de experiências e até de soluções, já que, invariavelmente, fora-nos relegado uma identificação enquanto seres conformados pela abóboda celeste, porém, em um posicionamento cada vez mais intrincado pelos sulcos da Terra. Isto significa que, nosso **posicionamento**, se tornou instável aos riscos e urgente em relação à sua resolução devido a seu incessante apelo à encararmos as múltiplas adversidades humanas, como: na falta de água tratada, de alimentos e até em experiências mais aterrorizantes pela capacidade de extinção da raça humana neste planeta, através das caças predatórias, pela poluição dos rios, nas queimadas florestais, nas minerações clandestinas e nos inúmeros conflitos militares.

<sup>4</sup> Os “equivocos políticos” cometidos por vários líderes mundiais, no que compete ao enfrentamento do cenário pandêmico da Covid-19, é um grande exemplo disso.

<sup>5</sup> A Winter Evening

Window with falling snow is arrayed,  
 Long tolls the vesper bell,  
 The house is provided well,  
 The table is for many laid.  
 Wandering ones, more than a few,  
 Come to the door on darksome courses.  
 Golden blooms the tree of graces  
 Drawing up the earth's cool dew.  
 Wanderer quiedy steps within;  
 Pain has turned the threshold to stone.  
 There lie, in limpid brightness shown,  
 Upon the table bread and wine.

Contudo, dada a nossa limitação por sermos um ser-corpóreo, de que forma podemos nos posicionar para, pelo menos, levarmos em consideração que as situações citadas são, no mínimo, preocupantes? Situações as quais prometem ser solucionadas nas mais diversas artimanhas tecnológicas que, aparentemente, se apresentam insuficientes para barrarem a catástrofe do mundo contemporâneo.

Patočka (2004a), de certa forma, insistirá na possibilidade da dissidência causada por estas situações nas resistências em que os sujeitos criam a partir do momento em que as suas vulnerabilidades aparecem de forma afetiva. Significa dizer que todo tipo de resistência implica a ser criada a partir de uma insegurança existencial, mas sempre enquanto uma atividade coletiva. Esta insegurança existencial encara o mundo em uma imagem complexa, em que a experiência da liberdade é identificá-la enquanto campo problemático (vulnerável), isto é, no qual sempre temos que abalar o seu impossível. Mais precisamente, este abalar o impossível é um ato de recusar as condições do imediatamente dado, tal como se fosse um destino traçado.

Talvez aqui a maiêutica seja extremamente bem-vinda, uma vez que a mesma é a luta contra a negação abrupta através do questionamento constante de algo concebível como universal. Assim, a transcendência humana não tem por objetivo atingir um alvo maior do que sua capacidade existencial comporta, mas o de negar um enredo pré-dado. Incentiva um comportamento herético frente às possíveis canonizações de feitos impostos ou de soluções prescritas. Apresenta uma constante negação aos enquadramentos absolutos daquele eu-ensimesmado, seja no campo financeiro ou na *aisthesis* de um mundo sem problemas (PATOČKA, 1996b). Faz notar que o enraizamento e a auto-sustentação liga-nos ao mundo como totalidade inescapável, e isso já em nossa simples singularidade (corpo) (RODRIGUEZ, 2014).

Aliás, esta maiêutica (lida sob a ótica de Patočka) é manter em mente que já o primeiro movimento existencial é um ato de se envolver com a Terra através de uma preocupação com a solidariedade situada (PATOČKA, 2020b). E isto numa atenção à exigência instintiva para o desenvolvimento das potências humanas, e não uma espera para seu desenvolvimento integral, pois é nesta instintividade que nasce a corporeidade humana.

Na relação espaço-temporal (Céu e Terra) temos aqui o ser-encarnado comprometido com o outro, pois este é um constituinte do “eu”, tornando-se a alteridade o rosto do mundo (quer dizer, um ato de humanização da Terra), em que se desvelam as diversas situações que nos involucram (SERRANO, 2014). Aqui, o corpo se engaja nos espaços que encontra, não se transformando em um mero componente neste espaço, mas em um movimento vívido e sensível às alteridades. Se torna um agente perceptivo, um co-constituidor das relações com o outro (CLADAKIS, 2019).

Entretanto, o corpo é carne e, só por isso, qualifica o sujeito enquanto existente? Não. Toda existência que é sinônima de realização é ativa, pois é *práxis*, ou melhor, solidária. É caracterizada por seu nível de interação com o mundo, e só o é porque a carnalidade (que também poderíamos chamar de senciência, linguagem ou afetividade) o permite. Em outras palavras, o sujeito é um **ser-do-mundo** pois, na relação corpos e coisas, **o mundo muda conforme as orientações construídas neste movimento de encontro**.

Assim, o corpo não é só corpo, mas corporeidade nesta movimentação que o institui enquanto existente. Significa dizer que os movimentos existenciais guardam aquele potencial espaço-temporal através de um pacto, numa descoberta do em-si com o para-si. A corporeidade é construída na medida em que se aproxima com o mundo e reconhece as suas texturas, no contato com as suas coisas: na maleabilidade, na rigidez, na temperatura cálida ou gélida. Isto denota que toda situação, pelo corpo, já é um envolvimento. E, mais insistentemente, todo envolvimento subjaz um elemento político: o seu **posicionar**, movimento que denota uma atividade que se manifesta muito além da percepção parcial.

Desta forma, a transcendência quista pelo posicionamento humano no mundo se dá por este envolver em um campo de possibilidades a partir de sua finitude de

experenciá-lo. É, deveras, importante frisar que o corpo já ganha propriedades de terceira pessoa, pois desponta para a co-participação (movimento-com) das situações que podemos designar como comuns (assim como é o da auto-sustentação que, de individual, como gostaria a teoria neoliberal, não tem nada). É também ter a impossibilidade de considerar o corpo e a carne de forma objetificadas, pois com seu posicionamento, são julgados através dos lugares onde foram tomadas as decisões para serem o que são em inúmeros instantes: na infância, na adolescência, no trabalho, no(s) bairro(s) em que viveu na cidade, etc.

Válido dizer que não é a consciência a responsável por isso, mas a carnalidade que fornece ao “eu” esta capacidade de percepção. Melhor dizendo, uma competência de percepção que, por ser encoberta – e graças a esta situação – faz este “eu” ser balizado frente ao potencial ensejo de se tornar ensimesmado. O que isso significa? Significa que o “eu” é desencoberto perante o crivo do outro. O “eu” é percebido no “tu” e no “nós” (SERRANO, 2014). Mas isso também depende da maneira em que o “eu” vai aparecer a este outro. Esta questão, diríamos estética (*aisthesis*), é o de estarmos envolvidos num processo de uma afecção que nos coloca em contato e circulação com outros corpos, os quais aparecem a nós de forma involuntária, ou seja, não são destinados aos crivos de nossa vontade.

Talvez aí habite um dos problemas mais sérios do mundo contemporâneo. Esta circulação involuntária da alteridade é encarada como ameaça, já que a autonomia individual do sujeito contemporâneo encara a vida social numa *aisthesis* de si mesmo, sempre interpretando o heterogêneo como uma forma de vida que pode atravessar os seus interesses (SAFATLE, 2020). Aqui, vai surgindo problemas até patológicos, vide a figura do medo, da insegurança, do ódio e da segregação. E, claramente, a repressão da sensibilidade à terceiros, sendo esta sensibilidade escondida em “porões emocionais”, onde os indivíduos se aferram mas, ao mesmo tempo, buscam estas mesmas formas de afetos em lugares inusitados como prostíbulos, bocas-de-fumo ou em ações consentidas (e tornadas cômicas) como o alcoolismo exacerbado.

#### 4. Conclusão – Uma fenomenologia do desamparo

Entretanto, como apresentado momentos antes, a proto-horizontalidade do mundo humano é a participação coletiva, pois política (PATOČKA, 1998). E a constituição da política é sempre uma questão sobre como seremos afetados por esta própria heteronomia, aliás, sobre o que conseguiremos sentir ou não com ela. Todo julgamento do “eu” e do “nós” parte deste princípio.

Muitos poderiam dizer que esta forma heterônoma vinda da proto-horizontalidade humana, dado pela afecção, seria a causa da irracionalidade da política dos dias atuais. Mas, a política seria uma coleção precisa de argumentos, os quais conseguiriam responder integralmente pelas paixões “mal articuladas” vindas do desespero de quem tenta fugir da humilhação ou da morte violenta? Haveria tempo para a construção de uma inteligência emocional<sup>6</sup> que poderia moldar um mundo humano passível de ser atendido por mecanismos pontuais de resolução?

Esta pensada inteligência emocional é a verdadeira carência de argumentos, principalmente, dos sujeitos que encaram-se como proprietários de sua pessoa. E isto advém de uma sociedade concebida na “guerra do todos contra todos”, composta de indivíduos sem nenhuma relação entre si, tendo-se somente como sinônimo de coletivo um apanhado de elementos desprovidos de qualquer interação, já que os mesmos são impulsionados por desejos quistos a qualquer custo (SAFATLE, 2020). Como todos teriam, nesta “sociedade”, direito a tudo, rapidamente haveria uma situação belicista e

<sup>6</sup> Espécie de capacidade humana em reconhecer e avaliar os seus próprios sentimentos e dos outros, assim como a aptidão de lidar com eles, porém, tal inteligência se converge em uma leitura altamente economicista através da conjugação entre sucesso material e darwinismo social.

concorrencial, sendo que a única maneira de impedir uma catástrofe é impulsionar um único tipo de sentimento: o de coesão, ou melhor, o do medo (TUAN, 2013).

Impulsão que passa por táticas de *marketing* e de propaganda, relegando ao sujeito - neste caso, o indivíduo - a capacidade de proteção enquanto promoção de uma jurisdição sobre si mesmo, demonstrando exemplos de força perante os mais fracos, como se a vida social fosse um acréscimo dos predicados que conquistou. Além disso, imagine-se que as questões intersubjetivas, na verdade, são apanhados de ações que, majoritariamente, têm que confirmar seus atributos e identidade enquanto proprietário desta imagem (SAFATLE, 2020). Nesta situação, o outro somente é útil para reforçar seus argumentos, ou melhor, a sua inteligência emocional, na qual crê em poder lhe transformar em líder, mártir ou porta-voz.

Sendo assim, o outro não o despossui no momento do encontro, somente é servido enquanto um agregado do seu “eu”. E, ao mesmo tempo, sendo esta uma relação dada através do medo, também é uma relação de expectativa. Já que a confirmação cabal é a espera desta certidão do “eu” que fora construída por si mesmo, se averiguarmos bem, os sujeitos se procuram somente para se confirmarem uns nos outros, e não para se reinventarem conjuntamente com eles. Buscam, deste modo, uma imagem que seja, simplesmente, a deles mesmos.

O que isso significa? Significa que o sujeito-empendedor-de-si cria um horizonte tão restrito por suas próprias expectativas que se restringe às aberturas dos problemas alheios, dado a uma limitação de sua experiência. O seu tempo existencial tem, neste momento, uma alta dose de sujeição, ou seja, sujeição do futuro pelo presente, numa *imago mundi* articuladora ao ponto de o submeter incessantemente a ter de lidar com tudo o que vai acontecer na esfera do tempo, onde é obrigado a confirmar ou negar estes acontecimentos, ou melhor, a se defender destes mesmos (SAFATLE *et al*, 2021).

Aqui, aquela *imago mundi* - que já é desarticulada na força individual -, vai migrando para um poder extremamente impessoal, seja através dos algoritmos de celular em que o indivíduo pode gerenciar suas preferências pessoais sem sair de casa, ou em momentos mais radicais de segregação como o de morar em condomínios (O NEIL, 2016). Desta forma, interligar medo e expectativa a uma estrutura de tempo é uma das habilidades mais exercidas no mundo contemporâneo, pois esta articulação evita a despossessão desta vida sujeificada (SAFATLE, 2020).

E é neste ponto que o mundo natural de Patočka (2004a) faz um contraponto a este tempo determinista, pois ele prescinde de uma zona conflitiva onde a vida não se determina por uma instância pré-fundada, mas sim de uma vida comunitária onde há o compartilhamento dos riscos do viver. Ele estabelece trocas que se enraizam e são trabalhadas na necessidade de uma linguagem compartilhada, seja no combate à fome ou na luta contra a normalização da morte. É nele que a corporeidade afasta um modelo de consciência que se arroga no controle do corpo, pois denuncia aquilo que a provoca nos muitos projetos financistas, biomédicos, etc. Ele se enquadra numa resposta sobre a questão do movimento como interação enquanto preocupação com as coisas na Terra, mesmo aquelas que fogem da “auto-jurisdição”, já que a corporeidade implica a *práxis* (ação em situação) numa relação que se tem entre distância e proximidade.

E esta relação é interconectada pelo corpo. Este nos aterra neste movimento de aproximar e distanciar nas situações abertas pelos sentidos. Isto quer dizer que nem o mundo e nem o sujeito são reduzidos aqui. Eles se digladiam, se perdem e se ganham continuamente no perpétuo posicionar-se no mundo, nos diversos níveis de socialização. Assim, aquela liberdade humana é uma conquista em perceber as diversas formas e possibilidades destes níveis.

O mundo natural de Patočka tematiza assim não só os seus objetos, mas ele próprio (BARBARAS, 2019). Suas contingências ditas históricas não se prendem a uma linha evolutiva: se denotam por uma senciência de manifestação concreta e captável de forma integral (PATOČKA, 2020c). Isto significa que o mundo humano não está dado como uma reunião de coisas. Existe uma consciência mais originária, se assim for possível dizer:

uma consciência do mundo, um mundo orientado em perspectiva, em que o corpo se movimenta para captar estas perspectivas e que também se deixa transformar neste movimento sinérgico.

Este é o horizonte do mundo: as causas e feitos se desvanecem na percepção singular, pois o início de algo se dá em um todo que está involuntariamente presente, isto é, inclui até o não percebido (ŞAN, 2019). A intencionalidade, na percepção dos entes, não se engessa como algo quisto a ser revelado sempre da mesma maneira: a perspectiva do movimento - feito pelo corpo - a muda em âmbitos até temporais, pois a circunscreve fora da noção linear de tempo, uma vez que a compreensão do horizonte do aparecer deslegitima o sujeito como a capacidade primeira de instituir uma noção de evolução a partir de seu próprio crivo (RODRIGUEZ, 2014). Além disso, os padrões de medida são rechaçados pelas determinações oriundos do *ergo sum*.

Todavia, o cogito permanece. Entretanto, crê-se que a capacidade de pensar e julgar condicionam o “eu” numa pluralidade, e isto ao reconhecer-se enquanto um ser não omniabarcador, ou seja, pode-se haver a memória de ter vivido em algum lugar, mas não seria este “eu” quem determinaria a sua qualidade estética. Seu aparecimento somente é convocado a ter uma pequena parcela deste lugar. Assim, as coisas tem seu aspecto encoberto não somente porque vão ser reveladas por meio da simples presença, mas também por estarem dispostas à outras perspectivas além da singularidade, fazendo o “eu” parte do mundo, e não o contrário.

Desta maneira, o horizonte do mundo sempre vai mais além do limite de qualquer autenticidade. Sempre haverá uma perspectiva a mais dele, fazendo com que os entes deste mundo não sejam qualificados somente por seus aspectos, mas na convocação que emanam de percebê-los em múltiplas situações: quando nos agarram em sua presença, quando nos deixam órfãos de perspectivas concretas e universais em sua ausência e quando nos ensinam que o mundo também se caracteriza pelo que não é - como os lugares da decrepitude e da morte.

Pois, este horizonte, nos coloca em solitude ao ponto de nos enxergarmos de forma incompleta conosco mesmos quando da ausência de poder compartilhar o nosso vivido com o de alguém (DODD, 2019). Contudo, isto não numa forma de busca de amparo, ou seja, deste “enxergar-se” ser encarado como ato incompleto que nos lança a, simplesmente, preencher algum vazio. É uma forma de deixar de pensar sob expectativas de resoluções prontas, de destituir a autoridade alheia para tal ação, de imaginar que aquilo que nos afeta pode ser integralmente controlado por nós, aliás, que nós seríamos o agente controlador da chegada destes afetos.

O abandono deste amparo é saber viver sob o turbilhão destes afetos que formam o mundo (SAFATLE, 2020). É ter a concepção que qualquer feito que constitui este mundo é relacional, ou melhor, que não se dá através do que se coloca sob a égide da consciência, mas por uma mobilização de uma *aisthesis* que produz dinâmicas de circulação que implicam os sujeitos. Mais precisamente, é necessário saber como implicar-se nestes afetos: tarefa da proto-horizontalidade deste mundo. Esta, quando não devidamente compreendida, abre brechas ao recalque, à inveja e à desqualificação do outro por “falta de argumentos” tendo-se, como único desejo para este mundo, a sua destruição pelo ódio e pelo desafeto daquele indivíduo que reage (instintivamente, e não conscientemente como crê) justamente pelo seu próprio medo.

## Referências

BARBARAS, Renaud. La fenomenología como dinámica de la manifestación. *Aporía - Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, s/v, n. 3 (Edición especial), pp. 48-68, 29 jul. 2019. <https://ojs.uc.cl/index.php/aporia/article/view/1931>. (Último acesso em 20 dez. 2022).

BARBARAS, Renaud. *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*. Paris, France: Transparence, 2007. p. 140.

BROWN, Charles S.; TOADVINE, Ted. *Eco-phenomenology: back to the earth itself*. New York, USA: State University of New York Press, 2003. p. 278.

CHVATÍK, Ivan. Fenomenología del sentido de la vida humana en los últimos ensayos de Jan Patočka. *Investigaciones Fenomenológicas*, s/v, n.7, pp. 11-34, 01 jan. 2010. <https://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/5527>. (Último acceso em 06 dez. 2022).

CLADAKIS, Maximiliano Basilio. Existencia y encuentro con el outro: Jan Patočka y el movimiento de la vida. *Tábano*, s/v, n. 15, pp. 13-28, 2019. <https://erevistas.uca.edu.ar/index.php/TAB/article/view/2895>. (Último acceso em 05 jan. 2023).

DODD, James. Sobre la promesa de una fenomenología asubjetiva. *Aporía - Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, s/v, n. 3 (Edición especial), pp. 77-95, 29 jul. 2019. <https://ojs.uc.cl/index.php/aporia/article/view/1935>. (Último acceso em 12 dez. 2022).

FINDLAY, Edward. F. *Caring for the soul in a postmoder: politics and phenomenology in the thought of Jan Patočka*. New York, USA: State University of New York Press, 2002. p. 267.

FUMAGALLI, Sara. Hacia una nueva fenomenología metafísica: el proyecto de Jan Patočka. *Investigaciones Fenomenológicas*, s/v, n. 16, p. 43-54, 08 fev. 2021. <https://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/29675>. (Último acceso em 02 fev. 2023).

GARRIDO-MATURANO, Ángel. El Cielo en las filosofías de Husserl, Patočka y Heidegger. Primera parte. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Puerto Rico, v. 36, n. 90, pp. 613-621, 1998. <chrome-extension://efaidnbnmnibpcjpcglclefindmkaj/https://inif.ucr.ac.cr/wp-content/uploads/2022/05/Vol.%20XXXVI/90/El%20cielo%20en%20las%20filosofias%20de%20Husserl%20Patocka%20y%20Heidegger.pdf>. (Último acceso em 15 set. 2022).

DI PIERRO, Eduardo González. Algunos temas de la fenomenología de Jan Patočka. Platonismo, Europa, asubjetividad, movimiento existencial. *La lámpara de Diógenes: Revista semestral de filosofía*, v. 14-15, n. 8, pp. 78-89, 2007. <chrome-extension://efaidnbnmnibpcjpcglclefindmkaj/https://www.redalyc.org/pdf/844/84401506.pdf>. (Último acceso em 02 dez 2022).

HEIDEGGER, Martin. *Being and time*. Oxford, UK: Blackwell, 2001a. p. 589.

HEIDEGGER, Martin. Building, dwelling, thinking. In: Heidegger Martin. *Poetry, Language, Thought*. New York, USA: Harper Perennial Modern Classics, 2001b. pp. 141-161.

HEIDEGGER, Martin. The origin of the work of art. In: Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. New York, USA: Harper Perennial Modern Classics, 2001c. pp. 15-87. HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*. Indianapolis, USA: Indiana University Press, 1992. p. 170.

HUSSERL, Edmund. *Cartesian meditations: an introduction to phenomenology*. Leiden, Netherlands: Martinus Nijhoff Pub, 1977. p. 169.

HUSSERL, Edmund. *La tierra no se mueve/The earth doesn't move*. Madrid, España, Complutense Editorial, 2003. p. 59.

HUSSERL, Edmund. *The crisis of european sciences and transcendental phenomenology: an introduction to phenomenological philosophy*. Evanston, Illinois, USA: Northwestern University Press, 1970. p. 405.

MARGALIT, Avishai. *The ethics of memory*. Massachusetts, USA, Harvard University Press, 2002. p. 227.

MIGNOLO, Walter D. *The idea of Latin America*. Massachusetts, USA, Blackwell Publishing, 2005. p. 220.

O'NEIL, Cathy. *Weapons of math destruction: how big data increases inequality and threatens democracy*. New York, USA, Crown Publishers, 2016. p. 288.

PATOČKA, Jan. *An introduction to Husserl's phenomenology*. Chicago, Illinois, USA: Open Court, 1996a. p. 218.

PATOČKA, Jan. *Body, community, language, world*. Chicago, Illinois: Open Court, 1998. p. 208.

PATOČKA, Jan. El mundo natural y la fenomenología. In: PATOČKA Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid, España: Ediciones Encuentro, 2004a. pp. 13-56.

PATOČKA, Jan. El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la posibilidad de una fenomenología "assubjetiva". In: PATOČKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid, España: Ediciones Encuentro, 2004b. pp. 93-112.

PATOČKA, Jan. El subjetivismo de la fenomenología husserliana y la exigencia de una fenomenología "assubjetiva". In: PATOČKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid, España: Ediciones Encuentro, 2004c. pp. 113-136.

PATOČKA, Jan. El platonismo negativo. (RODRIGUEZ, Ortega Ivan. Trad.), In: PATOČKA, Jan. *Libertad y sacrificio*. Salamanca, España, Ediciones Sígueme, 2007. pp. 57-104.

PATOČKA, Jan. *Heretical essays in the philosophy of history*. Chicago, Illinois, USA: Open Court, 1996b. p. 189.

PATOČKA, Jan. Interioridad, inobjetiva y objetivable. (LUCERO, Jorge Nicolás. Trad.), In: PATOČKA, Jan. *Interioridad y mundo: manuscritos fenomenológicos de la segunda guerra*. Buenos Aires, Argentina: Sb Editorial, 2020a. pp. 75-96.

PATOČKA, Jan. Life in balance, life in amplitude. (MANTON, Eric. Trad.), In: PATOČKA, Jan. *Living in problemacity*. Czech Republic: Oikoymenh, 2020b. pp. 32-43.

PATOČKA, Jan. Los peligros de la tecnificación de la ciencia en Edmund Husserl y la esencia de la técnica como peligro en Martin Heidegger. In: PATOČKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid, España: Ediciones Encuentro, 2004d. pp. 157-186.

PATOČKA, Jan. Mundo y objetividade. (LUCERO, Jorge Nicolás. Trad.), In: LUCERO, Jorge Nicolás. *Interioridad y mundo: manuscritos fenomenológicos de la segunda guerra*. Buenos Aires, Argentina: Sb Editorial, 2020c. pp. 95-113.



PATOČKA, Jan. *Plato and Europe*. Stanford, California, USA: Stanford University Press, 2022. p. 252.

PATOČKA, Jan. *The natural world as a philosophical problem*. Evanston, Illinois, USA: Northwestern University Press, 2016. p. 240.

RODRÍGUEZ, Ivan Ortega. Existencia humana, mundo y responsabilidad en la fenomenología de Jan Patočka. *Investigaciones Fenomenológicas*, Madrid, Espanha, 4 (1), pp. 247–264, 2014. <https://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/29747>. (Último acesso em 09 out. 2022).

RODRÍGUEZ, Ivan Ortega. La crítica de Patočka a Husserl: subjetividad trascendental frente al mundo como trascendental. *Investigaciones Fenomenológicas*, Madrid, Espanha, (5), pp. 255–285, 2015. <https://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/29820> (Último acesso em 15 nov. 2022).

SAFATLE, Vladimir, et al. *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil: Autêntica, 2021. p. 288.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil: Autêntica, 2020. p. 360.

ŞAN, Emre. La actualidad del pensamiento de Jan Patočka: Una invitación a pensar el vínculo entre vulnerabilidad y solidaridad política. *Aporía · Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, Santiago de Chile, Chile, s/v, n.3 (Edición especial), pp. 141–157, 2019. <https://ojs.uc.cl/index.php/aporia/article/view/1943> (Último acesso em 10 dez. 2022).

SERRANO, Miguel de Haro. *Tú, yo, nosotros: un enfoque antropológico de la sociedad civil*. Madrid, España: Ediciones Encuentros, 2014. p. 274.

TAVA, Francesco. *The risk of freedom: ethics, phenomenology and politics in Jan Patočka*. London, UK: Rowman and Littlefield, 2016a. p. 196.

TAVA, Francesco; MEACHAM, Darian. *Thinking after Europe: Jan Patočka and politics*. London, UK: Rowman & Littlefield, 2016. p. 411.

TUAN, Yi-Fu. *Landscapes of fear*. Minneapolis, Minnesota, USA: University of Minnesota Press, 2013. p. 282.

---

Doutor em Arquitetura e Urbanismo (PUC Campinas/Universidade de Coimbra, 2020)  
Pós-doutorado LAGERR/FCA-Unicamp  
E-mail: [vitorcordova@yahoo.com.br](mailto:vitorcordova@yahoo.com.br)