

<http://dx.doi.org/10.26694/pensando.v14i32.4470>

Licenciado sob uma Licença Creative Commons

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



DESTERRAMENTO, A SITUACIONALIDADE LATINO-AMERICANA?

Banishment, the latin american situationality?

Eduardo Marandola Jr.
FCA/Unicamp

Resumo: O artigo parte das concepções de movimentos da existência e de solidariedade dos abalados, de Jan Patočka, para refletir a situacionalidade latinoamericana como desterramento. O itinerário passa pela condição terrestre em sua ontologia, constituindo-se como fundamento de uma fenomenologia política que promove o enfrentamento da colonialidade.

Palavras-chave: Terra; Movimentos Existenciais; Abalos; Fenomenologia Política; Colonialidade; Jan Patočka.

Abstract: The paper starts from Jan Patočka's conceptions of movements of existence and solidarity of the shaken, in order to reflect on the Latin American situation as banishment. The itinerary passes through the earthly condition in its ontology, constituting the foundation of a political phenomenology that promotes the confrontation of coloniality.

Keywords: Earth; Existential Movements; Shakings; Political Phenomenology; Coloniality; Jan Patočka.

1. Introdução

Embora ainda pouco estudado no Brasil, o pensamento de Jan Patočka (1907-1977) tem se mostrado fecundo para questões que implicam a crítica à Modernidade europeia, de um lado, oferecendo sustentação a uma perspectiva fenomenológica da política, de outro. Isso significa que há, em seu trabalho, a busca por superar aquilo que identificou, em sua época, como limites ou lacunas no pensamento fenomenológico de seus dois mestres, Edmund Husserl e Martin Heidegger, tornando-se marcas de sua contribuição: a ênfase na história e seu caráter político, e a consideração da corporeidade como centro realizador da própria Fenomenologia.

Tendo vivido as primeiras sete décadas do século XX, foi contemporâneo de Hannah Arendt (1906-1975) e Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), autores que são reconhecidos como tendo desenvolvido, na tradição fenomenológica, uma filosofia política e uma fenomenologia da corporeidade, respectivamente. A obra de Patočka, no entanto, resguarda suas especificidades e originalidade em relação aos dois colegas, em especial pela construção do que poderia ser denominado de **filosofia do movimento** (DODD, 1998). Esta perspectiva do autor nos oferece possibilidade para pensar o ser-nomundo heideggeriano e a intencionalidade husserliana em um sentido político, ao estilo do grego *Pólemos* (PATOČKA, 1996), mas aterrado na situacionalidade latino-americana. Para o autor, a compreensão da situacionalidade enquanto prática circunscreve uma fenomenologia assubjetiva, colocada em vigor pelos três movimentos existenciais que constituem a existência humana (PATOČKA, 2004).

Esta perspectiva circunscreve o esforço de Patočka de pensar a Fenomenologia em um horizonte flagrantemente prático, no qual a reflexão referente à vida e ao ser humano

se movimentasse a partir de estruturas de espacialidade pessoal, significadas para além da simplificação sujeito-objeto presente na Filosofia Moderna, mas com uma ênfase renovada na situacionalidade da tradição fenomenológica.

Seu pensamento se mostra fecundo para os esforços de pensar uma Fenomenologia Política, ou uma Fenomenologia da Política, ou ainda uma perspectiva fenomenológica do mundo político. Podemos pensar estas possibilidades como expressão de dois campos de preocupações: de um lado, um **sentido ético da existência**, que se desdobra para a **ação** e para a **responsabilidade**; de outro lado, a **co-constituição intersubjetiva, coletiva e comunitária**, que é **histórica e geográfica, do mundo**.¹

Nos últimos anos, no entanto, há um terceiro campo de preocupações que ganhou força e, de uma certa forma, se desprende dos dois anteriores: **o reconhecimento do sentido político das construções epistemológicas e identitárias**, que atravessa as existências de maneira articulada e ambivalente, demandando um **conhecimento situado e desnaturalizado**. São múltiplos os movimentos de emergência que questionam e negam a narrativa pautada em uma racionalidade única (ou uma história única e linear, universalizante) que estabelece os critérios de hierarquização, classificação e legitimação desde um ponto transcendente e desencarnado, reclamando a mundanidade do conhecimento, que corresponde a reconhecer seu caráter político e situado.

Me refiro aos debates de enfrentamento da colonialidade, das epistemologias feministas, do pensamento latino-americano, do pensamento indígena, da filosofia e das epistemologias negras, dos estudos subalternos, do movimento pós-colonial, da filosofia andina, e de tantos outros gestos que apontam de certa forma para a mesma direção, que ganharam grande visibilidade nas últimas décadas.

O combate à naturalização do conhecimento passa por desconstruir a sua transcendência em relação à vida e à própria Terra. Situar o pensamento e a própria existência não se faz apenas remetendo ao mundo, ou à história, mas à própria geograficidade, em seu sentido existencial (DARDEL, 2011). O *topos* existencial para muitos destes movimentos e epistemes não reproduz, necessariamente, os argumentos da Modernidade: a história, a racionalidade, o mito da origem. Em especial aqueles movimentos que são emergências geograficamente significadas (situadas, portanto), dotam de caráter político a própria Terra, em sua ancestralidade e espiritualidade, remetendo a outros marcos que os colocam efetivamente em outra margem em relação aos princípios que regem a Modernidade (MARANDOLA JR., 2021).

É nesta perspectiva que podemos pensar o significado enraizado da cosmopolítica, por exemplo, e é nesta perspectiva que a Fenomenologia se apresenta como uma das possibilidades de pensar as demandas contemporâneas, afinal, a situacionalidade do pensamento e o necessário combate ao naturalismo são constantes em todas as vertentes fenomenológicas, estando no cerne de seu criticismo em relação ao próprio projeto da Modernidade Europeia.

Temos, assim, um conjunto de questões que nos mobilizam em direção ao pensamento de Patočka. Seu pensamento tem se mostrado fecundo nos esforços contemporâneos do pensamento latino-americano que tem buscado refletir a especificidade da situação latino-americana, frente ao sistema-mundo que tem imposto, de diferentes formas, um modo de ser-e-estar-no-mundo a partir de uma perspectiva eurocêntrica (CLADAKIS, 2019; 2022; CORDOVA; MARANDOLA JR., 2022).

No entanto, a própria proposição da problemática aqui desenhada, precisa ser colocada em questão antes mesmo de se buscar seu enfrentamento. De um lado, seria o pensamento de Patočka, voltado para a Europa, capaz de repercutir a multiplicidade existencial dos povos da região em suas diversidades geográficas, culturais e sociais? De outro lado, pensar em termos de América Latina não seria reificar o atributo colonial imposto aos povos e lugares da região, a partir de uma perspectiva racionalista e objetificadora?

¹ A este respeito, podem ser arrolados tanto investigações filosóficas quanto do campo das ciências, como da Geografia, por exemplo: Held (2012); Arendt (2013); Ferreira (2021); Bernal (2022), Holzer (2023).

Tais dificuldades circunscrevem a natureza da problemática que o artigo busca enfrentar, de maneira preliminar, no intercurso das possibilidades abertas pelo pensamento de Patočka aqui mobilizado a partir de nossa própria situacionalidade. Dentre as questões prementes, pode-se destacar: a necessidade de se voltar para a **alteridade** (o que contempla tanto um sentido ético quanto uma preocupação com o co-pertencer e o comum na existência mundana); a preocupação com o papel da **Terra**, esquecida e desprezada pelo pensamento moderno; e a questão em torno do papel da multiplicidade de mundos (a **interculturalidade**) frente às **múltiplas situacionalidades** e, simultaneamente, compartilhamentos, que remete ao mesmo tempo para a questão **identidade-diferença** e para o **enfrentamento da colonialidade**.

Enquanto Fenomenologia Política, este artigo pondera as possibilidades da perspectiva dos movimentos existenciais de Patočka, atravessados pelos abalos, que têm como potência a solidariedade, para pensar a situacionalidade latino-americana, enquanto abertura para o enfrentamento da colonialidade.

2. Perguntar pela situacionalidade latino-americana

A América Latina possui uma historiografia que se constitui como uma invenção, expressão de geopolíticas e estratégias de poder e controle (O'GORMAN, 2001). Isso faz com que seja colocado em questão a força ou legitimidade de tal nomeação pois, além de reificar a posição do colonizador, reúne, em uma unidade, a multiplicidade e a diversidade.

Os argumentos são válidos, e há algumas alternativas de nomeação que são utilizadas pelos povos originários, como *Abya Ayla* e *Pachamama*, por exemplo, embora nem sempre com a mesma correspondência espacial. No entanto, em termos do pensamento social, o esforço de reapropriação da chamada América Latina passou por um processo de crítica e de resignificação, sobretudo na segunda metade do século XX, a partir dos movimentos sociais e da busca pelos elos identitários que ofereceriam, frente ao colonizador e aos seus herdeiros, um contraponto de resistência e de autodeterminação.

De uma certa forma, seja este movimento (que tem Simón Bolívar e Che Guevara como figuras icônicas), seja os movimentos oriundos de povos originários, há dois incômodos: a já mencionada impossibilidade de abarcamento de todas as identidades em uma representação metafísica, por implicar sempre o apagamento ou hierarquização de algum tipo, e a constituição que se passa a partir do Outro colonizador. Trata-se, portanto, de um processo de construção identitária que tem como fundo uma ação ou determinação política.

Não vou me deter neste ponto, pois me levaria para outra discussão. Pretendo enfrentar a questão quanto à legitimidade ou pertinência de direcionarmos atenção à situacionalidade latino-americana oferecendo uma possibilidade de pensar a América Latina sem recorrer a uma identidade metafísica homogeneizadora, a partir da compreensão dos movimentos da existência de Patočka.

Em "Body, Community, language, world", as lições de um curso ministrado nos anos 1960 sobre corporeidade, o autor oferece uma leitura original da filosofia de Husserl e de Heidegger, apontando para necessidade da centralidade da corporeidade situada para a realização da própria Fenomenologia. Patočka problematiza os conceitos de ser-no-mundo e intencionalidade, argumentando que a **corporeidade faz parte da situação**. Mais do que isso, ela expressaria a indissociabilidade da existência em um horizonte prático que não seria nem subjetivo, nem objetivo, mas político. Ele afirma:

Corporeity is a part of the situation itself in which the movement takes place, it is not a substrate sustaining some determinations in which it finds itself one moment and not the next. A movement of this kind I also a **dynamics**, a possibility being realized, transiting into reality, but it is not a possibility belonging to something that already exists but rather of something that is not yet present and that can take the given into itself and forge it into a unified meaning (PATOČKA, 1998, p. 147, destaques no original).

Esta posição é importante porque dá um outro estatuto à corporeidade e, conseqüentemente, à própria situacionalidade: em seu sentido existencial, a corporeidade não seria contingente da situacionalidade, estando ela na estrutura constitutiva da própria situação. Ao buscar desviar de perspectivas idealistas e materialistas, Patočka está mais próximo de Heidegger (2012a) de “Ser e tempo” (ao menos neste quesito), pensando a situação no horizonte da temporalidade mas, diferente dele, para além da manualidade cotidiana. A existência, como movimento (para além da substancialização, da subjetivação ou da objetificação), é situada na corporeidade, oferecendo a esta uma posição tão central em sua ontologia quanto a linguagem, a comunidade e o próprio mundo (PATOČKA, 1998).

Esta é a primeira condição para perguntar pela situacionalidade latino-americana: não procurar na construção das identidades metafísicas ou nas estruturas dos estados nacionais seu significado (histórico, geográfico ou cultural), mas nos movimentos existenciais expressos e constituídos nas e pelas corporeidades que, por definição, são múltiplas.

A segunda condição, que deriva também do pensamento de Patočka, é sua discussão da própria civilização europeia. É importante lembrar que a análise e a crítica que ele constrói em relação à Europa não se refere ao continente europeu, mas à ideia de Europa, o que ele chama de Espírito Europeu (TAVA, 2016). Patočka reverbera, embora discorde em alguns pontos fundamentais, a “Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental”, de Husserl (2012), que também se volta justamente para a espiritualidade europeia, compreendida como tendo dado origem à própria Modernidade.

Francesco Tava (2016) mostra que o diagnóstico de Husserl quanto ao cerne da crise, localizado no afastamento do mundo-da-vida operado pelas Ciências Modernas, é criticado por Patočka por estar embebido pela mesma racionalidade que não abre espaço para o incontornável, o irracional ou os elementos orgiásticos. O filósofo tcheco aproxima, assim, o esforço de Husserl e de Marx, os quais estariam igualmente comprometidos com o projeto da Modernidade em sua face racionalista.

Esta leitura nos abre duas possibilidades de interpretação da discussão sobre Europa, América Latina e do posicionamento de Patočka. De um lado, estaria o pensamento latino-americano lidando igualmente com a ideia de América Latina, tal como fora constituída com e para além do colonialismo e da colonialidade? Por outro lado, ao considerar América Latina desta maneira, não estaria a própria enunciação comprometida com este mesmo esforço do espírito europeu, ou seja, marcado por uma vontade de potência transcendente e, potencialmente, de negação de alteridades?

Não se pode olvidar, no entanto, que Patočka apresenta-se como crítico deste espírito europeu, não seu defensor. O que ele certamente faz, todavia, é procurar uma salvação para esta civilização, o que aparece na ideia de “solidariedade dos abalados”, referindo-se ao potencial revolucionário presente entre os excluídos da civilização tecnológica (que o autor chama de sacrificados), aqueles que ficam à margem da História (PATOČKA, 1998). Para o autor, na situação de guerra do contexto de descarte dos sacrificados, o amor até entre os inimigos pode produzir este tipo de solidariedade, apesar de discordâncias e conflitos.

Há, nesta leitura, uma perspectiva de confiança, que vê na noite tenebrosa da guerra signos de esperança, refletindo ideais do dia que se anunciam como uma possibilidade diante dos sacrificados. Trata-se, como mostra Ortega Rodríguez (2022), uma filosofia da negatividade, no sentido do desprendimento da situação da existência em direção ao futuro, à liberdade.

Esta perspectiva da solidariedade dos abalados, portanto, me parece ser revolucionária e conservadora ao mesmo tempo, sinalizando para a liberdade mas vislumbrando esperança na situação de sacrifício e exclusão. Há, da parte do autor, a tessitura e manutenção de uma ambigüidade (ou contradição?) própria do pensamento político ao qual o tcheco também estava vinculado em sua militância, mas que possui um sentido mais profundo relacionado à sua concepção fenomenológica da existência, conforme veremos adiante.

Assim, por que se perguntar pela situacionalidade latino-americana, se ela nos apresenta tantos riscos?

Eis minha resposta temporária, que justifica a sequência deste texto: primeiramente, porque mesmo que no bojo de um processo de colonização e colonialidade, há a constituição da oposição que nos coloca em uma mesma situacionalidade, no sentido de Patočka, a qual não implica a identidade metafísica constituída pelo colonizador. Segundo, porque esta situacionalidade, ao ser reconhecida, pode, como tem acontecido, ser mobilizadora de atuação política cujo lastro é a própria Terra e a geograficidade.

Pensar o papel da Terra, enquanto base da própria existência, parece ser um caminho para pensar uma fenomenologia política situada desde a América Latina.

3. Desterramento

“A terra é o anseio original.”
Antônio Bispo dos Santos (2023)

Gostaria de propor que, dentre os elementos que constituem a situacionalidade latino-americana, manifestos e situados na corporeidade, está o **desterramento**.

Me refiro a desterramento como contínuo processo de intrusão territorial, de guerra, de usurpação, de extermínio e de descentramento que caracteriza o próprio processo de colonização. É o rompimento com este “anseio original”, como lembra Nego Bispo, quando se refere à ligação mais íntima e direta com a Terra (SANTOS, 2023). O desterramento, para ser eficiente, não é um fenômeno localizado historicamente durante a invasão europeia e a conquista e forja violenta do território: trata-se de um gesto contínuo que marca a própria historicidade e geograficidade vividas nestas terras.

Quando aludo ao desterramento como constituinte da situacionalidade latino-americana, o consigno a uma condição compartilhada dentre todos que para aqui vieram, foram trazidos ou mesmo os povos originários, que são desterrados em sua própria terra. Este desterramento, reorganiza as relações de identidade, alteridade e diferença, sendo um dos instrumentos mais importantes de conquista, resultando no “desbaratamento”, na desorganização que rompe os elos e os vínculos não apenas com os parentes (cultura e interculturalidade) mas com a própria Terra (ancestralidade e espiritualidade).

Lima (2019), em seus estudos da historiografia colonial, mostra como o “desbaratamento” era explicitamente a finalidade e, ao mesmo tempo, a estratégia da colonização para a conquista territorial no sertão baiano. Isso era realizado pela destruição do modo de vida, pelo aldeamento, pela escravização, pela captura e pela transumância dos indígenas para São Paulo, dentre outras estratégias que redundavam em meios de genocídio: apagamento e aniquilamento, mesmo quando travestidos de catequização ou aculturação.

O desterramento, como condição latino-americana, atravessou os séculos de invenção desta situacionalidade própria que se mostra em diversos aspectos de nossa existência, histórias e geografias. É notório, por exemplo, que o que se convencionou chamar de povos tradicionais no continente não consigam permanecer no mesmo lugar/território por muitas décadas. A história daqueles que estão na contramão do processo de colonização, ou seja, o “restolho” (os sacrificados, para usarmos o termo de Patočka), sejam os povos indígenas, quilombolas ou camponeses, caiçaras, ribeirinhos, geraizeiros, e tantos outros povos, é de sucessivos desterramentos, mudanças e conflitos (guerra) devido à continuidade do processo que tem como diretriz impedir justamente um novo aterramento. As novas geografidades se tornam sempre temporárias, marcadas pelo signo da ameaça, da vulnerabilidade e da resistência. As comunidades, no entanto, não conseguem se manter no mesmo lugar por quatro, cinco ou mais gerações, sendo continuamente forçadas a se mudar, quando não são simplesmente dizimadas. Por isso a importância dos processos de retomada de territórios ancestrais, no caso dos povos indígenas, e dos processos de reconhecimento de territórios quilombolas.

O mesmo processo acontece nas áreas urbanas, nas quais as sucessões geracionais sofrem contínuos desterramentos, interditando possibilidades concretas de enraizamento

para além das identidades metafísicas construídas e mantidas pela lógica de produção das cidades, seus lugares e paisagens.

Mas a que Terra se refere o desterrar? O que está em jogo é o sentido ontológico de Terra, como *Physis*, como tratou Heidegger (2012b), no inspirado “A origem da obra de arte”, no qual o autor resgata o sentido antigo do termo enquanto clareira na qual o ser humano funda seu habitar: “a terra é aquilo em que se volta a pôr a coberto o irromper de tudo aquilo que irrompe e que, com efeito, [se volta aí a pôr a coberto] enquanto tal.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 39). É na Terra que o Mundo irrompe, como constituição de um aberto no qual é possível o sentido. O Mundo é sempre um obrar, enquanto a Terra é “aquilo que, não sendo impelido para nada, é sem esforço incansável.” (HEIDEGGER, 2012b, p. 44).

A Terra, nesta perspectiva, refere-se a todos os elementos, para além do uso corriqueiro de terra-solo ou mesmo de Terra como planeta. Terra, como *Physis* é o próprio Ser, albergando aquilo que desabrocha e retorna, como ser-movido por si mesmo, a partir de um poder originário, vindo à presença e nesta se mantendo, dando-se à vista e se colocando disponível. Belo (2011) afirma que esta compreensão de Terra está ligada ao movimento, à emergência, sendo base não apenas para uma compreensão da própria natureza, mas, em Heidegger, do próprio sentido do Ser.

Este sentido de Terra é relevante em um contexto de busca por um pensamento situado, no qual em vez de um ponto metafísico de referência (como o sujeito transcendental kantiano ou o Cogito cartesiano), almeja-se justamente aterrar o pensamento, como emergência e circunstancialidade. Aterrar, nesta perspectiva, é um gesto de enfrentamento da colonialidade, mas não como uma saída intelectualista, mas ontológica.

Se a Terra é o próprio Ser, o ser-no-mundo expressaria o próprio embate Terra-Mundo, como um jogo de desvelamento-ocultamento, no qual o humano é apenas uma parte, não o sujeito da ação. De outro lado, esta perspectiva implica, de maneira enérgica, uma compreensão da existência como movimento. O irromper da Terra no Mundo remete ao incontornável, ao imprevisível, mas também ao mistério. Implica uma relação entre o obrar humano (histórico, social, cultural) e sua incontornável condição terrena, que força um aterramento involuntário, originário, primevo, como um anseio original.

É neste sentido do movimento inerente à Terra, como desvelamento-ocultamento que os movimentos existenciais de Patočka trazem uma possibilidade para pensar a problemática do desterramento enquanto situacionalidade latino-americana.

Primeiramente, cabe retomar brevemente o sentido atribuído por Patočka à ideia de movimento, pois é fundamental para acompanharmos o alcance potencial de sua proposição.

Quando o autor pensa em movimento da existência (PATOČKA, 1998; 2004), ele faz duas coisas simultaneamente: tensiona o ser-no-mundo heideggeriano (HEIDEGGER, 2012a), e repensa (ou atualiza) a tríade *labor, work* e vida ativa, de Arendt (2013). A necessidade de tal enfrentamento se dá, no primeiro caso, pelo reconhecimento da centralidade da corporeidade (que não recebe ênfase na formulação heideggeriana) e no acento à temporalidade e à historicidade da própria existência, o que não constitui o centro da formulação de Arendt.

Assim, quando Patočka propõe os três movimentos, eles não devem ser compreendidos em um sentido linear de sucessão, o que também reverbera em sua proposta de compreensão da história: antes, o principal objetivo é reconhecer e enfatizar o caráter temporal e histórico da existência, na ultrapassagem da separação sujeito-objeto, indivíduo-comunidade.

É por isso que a corporeidade é chave para a compreensão dos movimentos existenciais, pois ela permite esquivar-se da necessidade de realizar os contrapesos das dualidades do pensamento Moderno. Voltando-se para o dinamismo, Patočka (1998, p. 148) assim circunscreve os três movimentos:

- i. "The movement of sinking roots, of anchoring – an instinctive-affective movement of our existence;
- ii. The movement of self-sustenance, of self-projection – the movement of our coming to terms with the reality we handle, a movement carried out in the region of human work;
- iii. The movement of existence in the narrower sense of the word which typically seeks to bestow a global closure and meaning on the regions and rhythms of the first and second movement."

Para Patočka (1996, p. 29), estes movimentos são constituintes da existência humana, tendo sua própria temporalidade organizando-se de maneira temática. Em "Ensaio herético", Patočka (1996, p. 29) denomina o primeiro de **movimento de aceitação** (*acceptance*), também referido como enraizamento, o segundo é denominado de **movimento de defesa** (*defense*), e o terceiro é chamado de **movimento de verdade** (*truth*), também referido como transcendência.

O primeiro diz respeito à aceitação da inserção no mundo, na busca de harmonia a partir do enraizamento. Ele é tratado como instintivo por Patočka, justamente por se encontrar de maneira mais imediata ancorada na corporeidade. Não há indiferença neste movimento, o que é algo aprendido, de acordo com o autor, a *posteriori*. Trata-se do movimento de constituição do lugar no mundo, mediado pelo *eros*, vinculando-se êxtase e aceitação.

O segundo movimento se refere à busca de auto-preservação e de auto-sustentação. Há inserção no mundo social e cultural por meio das instituições sociais e históricas, como por meio do trabalho. Para Patočka (1996, p. 31), "Work is essentially this self-disposal of ourselves as being at the disposal of others; it has its source in the factual dependence of life on itself which is precisely what makes life an ontological metaphor." Embora fundado no primeiro movimento e a ele correspondente, implica a articulação com o Mundo, lidando com a conflituosidade e os embates.

O terceiro movimento diz respeito à predominância "of powers within a 'single' world; as a proper relation to manifestation as such – that is, to that which makes manifestation possible it shows itself in the difference between the supernatural and the natural, the divine and the empirical" (PATOČKA, 1996, p. 33). Implica a superação da relação direta, intuitiva, presente no primeiro movimento, e com os sentidos constituídos pelo segundo. A transcendência implica a superação da metáfora ontológica, para além da aceitação e da autossustentação.

Não devemos compreender os três movimentos existenciais como etapas genéticas de desenvolvimento, o mesmo podendo se falar da ahistória, pré-história e história, presentes em sua filosofia da história (PATOČKA, 1996). Ao elaborar a existência nestes termos, o movimento recebe centralidade, não em seu caráter subjetivo (como em Bergson, 2006), nem em sua materialidade (*hypokeimenon*, substrato, como na Metafísica e na Ciência Moderna), mas em sua multidirecionalidade compartilhada, voltada ao mesmo tempo para o passado (enraizamento), o presente (auto-preservação) e o futuro (transcendência) (PATOČKA, 2004).

Enquanto o primeiro e o segundo movimento apontam para, respectivamente, nossa constituição identitária ligada à Terra (como solo originário), constituída como enraizamento (herança) e a manualidade da cotidianidade comunitária do embate diário (defesa) (que estão relacionados à harmonia com o mundo, o intersubjetivo e o afetivo, no primeiro caso, e com os processos vitais do cotidiano, como o conflito, o sofrimento e o trabalho, no segundo caso), o terceiro movimento é visto pelo autor como um esforço de romper com esta mesma condição terrestre – uma ação humana considerada, por ele, histórica.

Movement is an attempt to break through our earthliness. Not by inventing illusions: rather, detachment from particulars brings us to a level on which we can integrate finitude, situatedness, earthliness, mortality precisely into existence. Existence then in some way comes to terms with all that, integrated into a whole. The corresponding inauthenticity here is one of being blinded by finitude.

Existence, in the sense of the third movement, is neither a matter of sinking roots in the world nor of the prolongation of being but rather a task for all of life in its integrity. (PATOČKA, 1998, p. 151).

Esta ambiguidade dos movimentos da existência é profundamente intrigante. Patočka alberga, em sua concepção da existência, ao mesmo tempo a constituição e o rompimento de vínculos com a Terra, mas não como uma ordenação, mas como ambivalência e concomitância: movimentos que se realizam pela e na própria corporeidade.

Os três movimentos são simultâneos, dinâmicos, concorrentes. O esforço de romper os vínculos com nossa condição é abertura para futuro: são as possibilidades de realização. Mas estas não fazem sentido (não existem, na prática), sem os demais movimentos. Há uma mensagem explícita do autor de que nenhum destes movimentos deve ser priorizado em relação aos demais.

Mas, romper com a Terra? Seria possível interditar a relação primeva, ontológica, com a *Physis* (o próprio Ser)? Implicaria tal movimento em uma entrada no mundo da técnica, o mundo abstrato da racionalidade e do racionalismo do Espírito da Europa? Patočka (1998, p. 161) responde:

The basic idea is that the domination of the Earth within us is the domination of thirst. Thirst, need, the intentional character of life, filling some emptiness within life – that is the bond with which the Earth binds us do it. Thus extinguishing this aspect – extinguishing need, the intentional wellspring of our life, is the focus of this conceptual sphere. Here we have genuinely an attempt at breaking the bondage of life to something that is external to it and yet dominates it internally. It is an immensely radical attempt at a breakthrough, reaching to the very root; however, understanding, life itself in its very nature as understanding, comprehending individual existence, perishes together with that breakthrough.

Este vínculo inerente, que implica um preenchimento, precisa ser rompido para que haja abertura para além do presente imediato ou para os vínculos que nos circunscreveram. Romper o automatismo da sede, ou seja, da aceitação tácita da demanda pelo preenchimento, é assumir a natureza traumática e conflituosa da própria vida, também constituída por rupturas, choques e abalos.

Que situação é essa? É nossa condição terrestre, como entes mundanos cujos vínculos inquebrantáveis nos ligam. Então, que tipo de rompimento é este pensado no terceiro movimento? É o que Patočka denomina de **abalo**.

Abalo é um termo utilizado em diferentes línguas para se referir, por exemplo, ao terremoto. Refere-se a perturbações intensas por causas violentas. Abalo pressupõe forças externas, de um lado, e não implica o rompimento dos vínculos. Um terremoto certamente faz vacilar no solo, pode destruir pontes e modificar a morfologia das cidades e da paisagem, mas não nos tira da Terra. Mas, neste “chacoalhar”, neste abalo, faz aparecer outras possibilidades, justamente por conta da impossibilidade de manutenção de alguns dos vínculos, seja cotidiano, seja da memória identitária.

Isso não implica abdicar da Terra. Patočka (2016) afirma, em uma chave semelhante ao embate Terra-Mundo de Heidegger, que nossa existência no Mundo só é possível pelo nosso vínculo, ou elo, com a Terra. Nossa própria existência se dá posicionada neste jogo, neste embate, e por isso negar o rompimento com a Terra seria tão temerário quanto negar nosso vínculo com ela. Enquanto jogo, os movimentos existenciais não são sincrônicos nem lineares: são simultâneos e multidirecionais, implicando uma conflituosidade própria da existência.

Ralón e Cladakis (2018) acentuam este caráter dinâmico da existência humana, em Patočka, como o movimento da própria vida. Os autores colocam o debate no âmbito fenomenológico vinculado ao debate da Terra como solo da experiência humana, um temário husserliano, remetendo para uma ontologia da natureza e a radical situacionalidade da vida. Neste sentido, os autores ressaltam a vinculação dos três

movimentos existenciais com o próprio movimento entre Terra e Céu, passando pelo Mundo, na filosofia do tcheco. Patočka (1998, p. 160) arremata:

Only by starting out from these three fundamental lines, from understanding how they presuppose and negate each other mutually, can we, after analysis, achieve a certain insight into the way in which these three strands (two movements governed by the Earth, a third breaking free of it) make up the overarching human movement we call history.

“Dois movimentos encobertos pela Terra, uma terceira quebra livre dela”. Este poderia ser um adágio lapidar da dinamicidade para a qual a filosofia do movimento de Patočka nos conduz. Não se trata de uma busca de poder sobre a Terra. Patočka (1998) afirma que não se trata de vontade de dominação, mas de aceitação da própria situacionalidade. Como os movimentos da existência não se referem a um sujeito autoconsciente nem a um ente metafísico, o próprio libertar-se da Terra não se dá no âmbito da libertação de uma escravidão: não é de privação que se trata, mas de abertura para o Mundo, o que Patočka (1996; 2016) chama de história.

Patočka pretende, com esta concepção, dois gestos muito importantes: primeiro, dotar a existência de seu sentido problemático, conflituoso e não linear; segundo, antever a possibilidade de que a condição de abalados pudesse operar como articulador de uma saída para a crise da humanidade europeia, ou seja, da encruzilhada civilizatória que a Modernidade Ocidental se meteu.

Poderíamos pensar o desterramento como abalo, em seu sentido existencial?

4. Retorno à pergunta

A pergunta-título deste ensaio se refere à possibilidade de pensar o desterramento como constituinte da situacionalidade latino-americana. Ao final, seguindo a trilha de Patočka, outra pergunta se coloca, indicando a possibilidade de pensar o desterramento como abalo, o que reverbera em outras discussões latino-americanas que têm dialogado com o pensamento do filósofo (CLADAKIS, 2019; 2022; CORDOVA, 2020).

No caso do debate da situacionalidade latino-americana, pensar o desterramento como abalo pode contribuir para aprofundar o papel que a própria invenção da América Latina tem na Modernidade, como o fez Dussel (1993), ou o atravessamento fundamental do habitar colonial, como coloca Ferdinand (2022), na condição latino-americana. No caso do primeiro, a invenção do Outro a partir do icônico ano de 1492 não muda apenas os conquistados, mas também os conquistadores. No caso do segundo, pensar o embate Terra-Mundo e a imposição de uma outra forma de habitar pressupõe reconhecer de forma radical a multiplicidade de formas de ser e a imposição, no âmbito ontológico, de uma concepção única de Terra, mas também do Ser.

“Sem os outros, a Terra não é Terra, é deserto ou desolação”, afirma Ferdinand (2022, p. 48). Esta discussão abre caminho para reapropriações que emergem desde os abalados, no rompimento operado também com a própria narrativa histórica naturalizada do e pelo Espírito Europeu (alvo de crítica frontal de Patočka), bem como pela radicalidade do impacto ontológico que o desterramento, enquanto tal, infligiu para as possibilidades de ser-e-estar-no-mundo para os povos da região.

A radicalidade da proposição da situacionalidade da existência em uma fenomenologia do movimento por Patočka permite constituir um pensamento aterrado na própria Terra, sem um sensualismo aprisionante, mas voltando-se para as possibilidades do horizonte de temporalidades de diferentes movimentos existenciais.

O desterramento, nesta perspectiva, poderia ser pensado como parte da situacionalidade latino-americana, não como mero dado histórico, mas como contínuo embate histórico e geográfico entre Terra, Céu e Mundo, vivido e compartilhado pelos abalados destas terras de muitos nomes e povos, dentre eles, América Latina.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 11ed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- BELO, Fernando. *Heidegger, pensador da Terra*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2011.
- BERGSON, Henri. *Duração e simultaneidade*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BERNAL, Diana A. Río sensible: topologías hídricas de la Tierra-Vida. 2022. *Tese* (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- CLADAKIS, Maximiliano Basílio. Existencia y encuentro con el outro: Jan Patočka y el movimiento de la vida. *Tábano*, n. 15, p. 13-28, 2019.
- CLADAKIS, Maximiliano. Lucha, solidaridad y entrega: aportes desde el pensamiento de Jan Patočka. *Geograficidade*, v. 12, n. 1, p. 83-93, 2022.
- CORDOVA, Vítor Sartori. Artérias e poros interdisciplinares: demarcação de território ou inauguração de possibilidades? *Rev. NUFEN*, v. 12, n. 1, p. 70-89, 2020.
- CORDOVA, Vitor S.; MARANDOLA JR., Eduardo. A cidade na escala do corpo: por uma política trans-subjetiva na solidariedade dos abalados. *Pensando: Revista de Filosofia*, v. 28, p. 16-33, 2022.
- DARDEL, Eric. *O homem e a terra: natureza da realidade geográfica*. Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- DODD, James. Editor's Introduction. In: PATOČKA, Jan. *Body, Community, language, world*. Trad. Erazim Kohák. Chicago: Open Court, 1998. p. xi-xxxi.
- DUSSEL, Enrique. *1492 o encobrimento do outro: a origem do mito da Modernidade*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. Trad. Letícia Mei. São Paulo: Ubu, 2022.
- FERREIRA, Rafael B. A luta pelo significado. A constituição política do Entremeio(s) no mundo-da-vida. 2021. *Tese* (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) – Universidade Federal do Pará, Belém.
- FINDLAY, Edward F. *Caring for the soul in a postmodern age: politics and phenomenology in the thought of Jan Patočka*. Albany: State University of New York Press, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Ed. Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012a.
- HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. Trad. Irene Borges-Duarte; Filipa Pedroso. In: HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Instituto Gunbenkian, 2012b. p. 5-138.
- HELD, Klaus. *Ética y política en perspectiva fenomenológica*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2012.
- HOLZER, Werther. Reflexões heréticas sobre a ecologia decolonial. In: MARANDOLA JR., Eduardo; HOLZER, Werther; BATISTA, Gustavo S. (Org.) *Portais da Terra: contribuições humanistas para a Geografia Contemporânea 1*. Teresina: EDUFPI, 2023.
- HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. São Paulo: Forense Universitária, 2012.
- LIMA, Jamille da S. O sentido geográfico da identidade: metafenomenologia da alteridade Payayá. 2019. *Tese* (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- MARANDOLA JR., Eduardo. “A natureza ama ocultar-se”: premência do mistério nos debates ambientais. In: X Encontro Nacional da Anppas, 2022, Campinas. *Anais*. Campinas: Unicamp, 2021.
- O’GORMAN, Edmundo. *La invención de América*. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir. 7 Reimpresión. México: Fondo e Cultura Económica, 2001.

ORTEGA RODRÍGUEZ, Iván. La solidaridad de los conmovidos de Jan Patočka y su posible lectura para nuestro tempo. Algunos apuntes preliminares. *Geograficidade*, v. 12, n. 1, p. 62-74, 2022.

PATOČKA, Jan. *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Trans. Erazim Kohák. Chicago: Open Court, 1996.

PATOČKA, Jan. *Body, Community, language, world*. Trad. Erazim Kohák. Chicago: Open Court, 1998.

PATOČKA, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004.

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

RALÓN, Graciela; CLADAKIS, Maximiliano. El mundo natural como problema fenomenológico: La Tierra como suelo de la experiencia humana. *Revista Diferencias*, n. 7, p. 37-45, 2018.

SANTOS, Antônio B. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Ubu, 2023.

TAVA, Francesco. *The risk of freedom: ethics, Phenomenology, and Politics in Jan Patočka*. Trans. Jane Ledlie. London: Rowman & Littlefield, 2016.

Doutor em Geografia (Instituto de Geociências/Unicamp, 2008)
Professor do PPG Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas
(FCA/Unicamp)
Professor do PPG Geografia (Instituto de Geociências/Unicamp)
E-mail: eduardo.marandola@fca.unicamp.br