



UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR
Artes e Letras

Um mundo de possibilidades O conceito de “movimento ontológico” em Jan Patočka

Inês Pereira Rodrigues

Tese para obtenção do Grau de Doutor em
Filosofia
(3º ciclo de estudos)

Orientador: Prof. Doutor José Manuel Santos

Covilhã, Abril de 2013

Agradecimentos

Agradeço, primeiro, ao meu orientador, o Professor José Manuel Santos, pela sua contribuição para o desenvolvimento e conclusão deste projecto, e pelo voto de confiança que me deu ao longo destes anos.

Quero agradecer também ao Professor André Barata e ao Professor Pedro Alves pela disponibilidade que mostraram, em diferentes fases do desenvolvimento deste projecto, para ler, comentar, e conversar sobre partes do trabalho. E expresso a minha gratidão pelo que não se agradece, uma amizade constante.

Muito obrigada também aos membros do Instituto de Filosofia Prática, na Universidade da Beira Interior, pelo sentimento de acolhimento e apoio que me transmitiram.

Gostaria de agradecer aos membros do Center for Theoretical Studies, em Praga, onde estão os Arquivos de Jan Patočka, e em particular ao Director dos Arquivos, Professor Ivan Chvatík, e ao Professor Pavel Kouba, por todo o apoio e hospitalidade durante as minhas estadias e visitas a Praga. Děkuju moc.

Gostaria de agradecer à Fundação para a Ciência e Tecnologia pelo financiamento através de uma Bolsa de Doutoramento (SFRH / BD / 60953 / 2009).

Um beijo de obrigado aos que se juntam às mesas de cozinha da minha vida.

Agradeço à minha família pelo apoio e confiança que me transmitem, e o aconchego que me dão na forma de um rebuliço animado e amoroso. Um beijo à minha avó Nana que, numa curva do seu movimento de vida, continua a ser uma inspiração.

And to you, Anthony, my future, my unfolding possibility, thank you.

I see us holding hands, on a grassy cliff-top above a pool of water. And we've started running...

Resumo

Este projecto explora o conceito de “movimento ontológico” na obra de Jan Patočka. Patočka recupera o conceito aristotélico de movimento como realização, e propõe o que chama uma “radicalização” retirando-lhe o substrato estável das alterações. O movimento radicalizado seria, assim, não apenas uma alteração nas propriedades de um ente, mas um movimento do próprio ser do ente, ou seja, um movimento ontológico.

O novo conceito de movimento é adoptado para caracterizar a existência (*Dasein*) como sendo em realização de si mesma. O “movimento da existência” é o movimento pelo qual a existência realiza o seu próprio ser. Este movimento é essencialmente corporal; a realização de possibilidades que define a existência não só requer um corpo no sentido em que as suas possibilidades são de acção, como é, em si própria, corpórea. A ideia de corpo deve, desta maneira, permitir que o próprio corpo seja não um instrumento de realização, mas ele mesmo uma realização

O próprio conceito de um movimento da existência em conjunto com as contribuições da fenomenologia asubjectiva - uma das propostas mais importantes da filosofia de Jan Patočka - revela que o movimento da existência, e as possibilidades nas quais se realiza, não são determinadas subjectivamente mas antes pressupõem uma esfera anterior e englobante. Esta esfera omni-englobante é definida como o *mundo*.

O mundo compreendido cosmologicamente como um complexo de possibilidades é caracterizado pelo seu próprio movimento de realização. O mundo, pensado como *physis*, realiza-se individuando-se em entes particulares. A existência (*Dasein*) é um movimento particular de individuação do mundo porquanto que, nesse movimento, opera uma relação com o mundo. O movimento da existência realiza, assim, a possibilidade de compreensão do próprio mundo. No terceiro dos três movimentos da existência de Patočka realizar-se-ia a possibilidade mais própria da existência de realizar uma relação explícita com o mundo compreendido como *mundo*, ou seja, enquanto possibilidade.

Nós somos a possibilidade de operar uma revelação do *mundo*.

Palavras-chave

Jan Patočka, Fenomenologia, Movimento, Existência, Mundo.

Abstract

The following project is dedicated to investigating the concept of “ontological movement” in Jan Patočka’s work. Patočka recovers the Aristotelian conception of movement and proposes to radicalize it by removing the substrate, the stable substance that would originally remain constant through modifications. Radicalized movement would, therefore, not merely be a change in the properties of a given being, but would, instead, be a movement of the being itself, meaning, an ontological movement.

This new concept of movement, according to Patočka, defines existence (*Dasein*) as being in realization. The “movement of existence” is the movement in which existence realizes its own being. This movement is essentially corporeal; the realization of possibilities which defines existence doesn’t only require a body in the sense that its possibilities are action, but is, in itself, bodily. The body must be understood, therefore, in a manner which allows it to be, itself, realization.

The very concept of a movement of existence, together with what is revealed in a subjective phenomenology - one of Jan Patočka’s central contributions to phenomenology - show that the movement of existence, and the possibilities it is in realization of, are not subjectively determined but rather presuppose a prior and encompassing sphere. This all-encompassing sphere is defined as the *world*.

The world is cosmologically understood as a complex of possibilities and characterized by its own movement of individuation. The world conceived as *physis* realizes itself by individuating in particular entities. Existence (*Dasein*) is a particular movement of the world’s individuation insofar as, in its movement, it brings forth a relationship to the world. The movement of existence realizes, therefore, the possibility of understanding in and of the world itself. In the third of Patočka’s three movements of human existence lies existence’s most own possibility of realizing an explicit relationship with the world and, in it, the world would be manifest as such, that is, as *possibility*.

We are the possibility of the world’s revealing.

Key-Words:

Jan Patočka, Phenomenology, Movement, Existence, World

Índice

Introdução	2
Capítulo I: Primeiros passos no conceito de movimento em Jan Patočka	6
1. “Existência” - <i>Dasein</i>	6
2. O conceito de movimento aristotélico	9
2.1. Entelequia e mobilidade pura	11
3. Radicalização do conceito de movimento - o substrato	13
3.1. <i>Genesis-phthora</i>	15
4. O movimento do “aparecer enquanto tal”	17
Capítulo II: Fenomenologia asubjectiva e movimento	20
1. Crítica do subjectivismo da fenomenologia husserliana	20
1.1. <i>Epoché</i> vs. Redução	20
1.2. Universalização da <i>epoché</i>	23
2. “Aparecer enquanto tal”	25
2.1. (Subjectividade enquanto) Movimento - ou “movimento de Fenomenalização”	27
3. Universalização da <i>epoché</i> - radicalização do “movimento”	29
4. A dimensão ontológica - a dupla revelação da <i>epoché</i>	30
Capítulo III: Existência como movimento - “Lásky čas”	34
1. Tempo e temporalidade originária	35
1.1. Noção “vulgar de Tempo e ontologia tradicional da presença	35
1.2. “Temporalidade originária”	37
a. Ser-para-a-morte	37
b. A “falta”	38
2. K.H. Mácha: <i>Maj</i>	41
3. Temporalidade e ontologia de movimento	43
3.1. <i>Projecto</i>	44
3.2. <i>Genesis-phthora</i>	46
4. Os três movimentos da existência - uma introdução	48
Capítulo IV: Movimento e corporalidade	53
1. Corpo e movimento	53
1.1. A ideia de corpo	53
1.2. Movimentos corporais	55

1.3. Corpo e orientação	57
1.4. A ideia de espaço “originário”	58
2. A textura dos sonhos	60
2.1. Objecção ao “espaço originário” e o primeiro movimento da existência	63
3. Movimento ontológico e corporalidade	66
3.1. Intencionalidade de acto e de horizonte	66
3.2. O corpo como trama de sentido	70
Capítulo V: O mundo como “totalidade originária”	75
1. “Mundo natural”	75
1.1. Crítica ao “mundo da vida” em Husserl	76
1.2. Horizonte	77
2. “Totalidade originária”	79
2.1. “Platonismo negativo”	81
2.2. <i>Epoché</i> e o “aparecer enquanto tal”	82
3. Ser (como) manifestação	85
3.1. Ser no aparecer	85
3.2. Ser como ser-possível	89
Capítulo VI: <i>Physis</i> e movimento	92
1. <i>Physis</i>	92
2. <i>Physis</i> e movimento	95
2.1. <i>Genesis-phthora</i> - movimento ontológico	95
2.2. Movimento da existência	98
3. Movimento da existência como relação e realização da totalidade	100
3.1. Os três movimentos da existência	102
Capítulo VII: Liberdade e <i>Physis</i> - o terceiro movimento da existência	105
1. Liberdade	105
1.1. <i>Epoché</i>	106
2. Terceiro movimento da existência	107
2.1. A viragem	111
Conclusão	115
Bibliografia	117
Índice de Autores	123

«Ah! Querem uma luz melhor que
a do Sol!
Querem prados mais verdes que estes!
Querem flores mais belas do que estas
Que vejo!
A mim este Sol, estes prados, estas flores contentam-me.
Mas, se acaso me descontentam,
O que quero é um sol mais sol
Que o Sol,
O que quero é prados mais prados que estes prados,
O que quero é flores mais flores que estas flores -
Tudo mais ideal do que é do mesmo modo e da mesma maneira!»
Alberto Caeiro [“Querem uma Luz Melhor que a do Sol”]

Introdução

A ideia motivadora deste trabalho nasceu de um vislumbre da profundidade no mundo, de haver uma densidade na textura do mundo, tecida nas entranhas das próprias coisas, e que as coisas - e nós - são e falam dela. O mundo que esconde este segredo - Patočka chama-lhe um “mistério” - não é outro senão o das árvores, das pedras, do frio e calor, dos sorrisos e olhares. É o mundo que habitamos todos os dias e que mostra, como os sussuros das folhas nas árvores, e qual espelho da Alice, uma fresta para um outro lado de si mesmo. Patočka diz que «A natureza esconde sempre novamente a figura da eternidade na aparição, isto é, no tempo.»¹ O fluxo contínuo do aparecer revela algo nele de diferente, que ao mesmo tempo se esconde a si mesmo e revela esse aparecer.

Nós temos, assim, a possibilidade de nos relacionarmos com este mistério. Esta nossa possibilidade não está ao lado ou acima do mundo das coisas, mas é uma possibilidade da vida *no* mundo. Ao mesmo tempo, e ao contrário de Alice, não me parece que possamos saltar para o outro lado do espelho de uma vez, mas antes que ficamos sempre empoleirados no muro, entre a vida quotidiana que se preocupa com aquilo que “é”, e vendo “aquilo” que talvez, só talvez, seja e que fica ainda e sempre, vestido de mistério.

Ao contrário de uma possibilidade controversa de “movimento”, esta dissertação de doutoramento não nasceu de “geração espontânea”, não emergiu imaculadamente nova de um prévio não-ser. Surgiu, ao contrário, suavemente e sem surpresas, a partir de temas incompletos na tese de mestrado. Nessa, desenvolvida sob a orientação do Professor Pedro Alves, explorou-se, também através da obra de Jan Patočka, a possibilidade do sentido - das coisas, da vida, e do mundo - ser obra conjunta de sujeito e mundo. Da possibilidade de, ao contrário das propostas dos modelos ora idealistas, ora objectivistas, o sentido ser *relacional*, que se operasse, como uma conversa, na relação ao mundo. Procurou-se defender, por fim, que o sentido se forma, continuamente, no seu próprio questionar.

No trabalho que se segue, procurou-se, no fundo, encontrar uma possibilidade do modo de ser do mundo e do sujeito que se disponha a tal evento; procurou-se estabelecer um modelo ontológico que permitisse o sentido como relação. Este trabalho é, assim, um prolongamento e aprofundamento da tese de mestrado.

O conceito de “movimento” no pensamento de Jan Patočka apresentou-se intuitivamente, desde o início, como uma chave central para esta relação dinâmica entre sujeito e mundo porque nele se permite algo que atravessa essa distinção. Movimento compreendido como “realização” transcende a dicotomia sujeito-objecto, e torna a linha de

1 J. Patočka, *L'Écrivain, Son Objet*, trad. Erika Abrams, P.O.L., Paris, 1990, p. 249 : «La nature revêt toujours à nouveau la figure de l'éternité dans l'apparition, c'est-à-dire, dans le temps.»

divisão indistinta. O movimento de uma realização minha no mundo é, ao mesmo tempo, uma realização que ocorre no mundo.

O conceito de movimento radicalizado ainda é uma questão em aberto nos círculos académicos que investigam o trabalho de Jan Patočka. Os investigadores patočkianos ainda se interrogam como é possível - ou se é possível - conceber um movimento sem substrato, ou seja, como é possível pensar em algo que “é” apenas enquanto está no seu devir. Como disse o meu orientador, é como o gato de Cheshire (Lewis Carroll) - só se vê o seu sorriso, sem se ver o gato.

Pessoalmente, responder a esta questão respondia às questões que me motivam: um mundo que fosse “movimento” é um mundo em processo dinâmico, que não é fechado, mas antes que inclui um cruzamento entre existência e mundo que dilui as linhas de separação entre os dois e que, ao fazer isso, abre uma densidade oculta e uma possibilidade do nosso viver. Ao mesmo tempo, um movimento de existência sem um “sujeito” que lhe servisse de substrato substancial implicava uma abertura e interacção radicalmente profunda com o seu meio. Retira-lhe os limites. Mundo e sujeito estariam unidos, entrelaçados, inter-relacionados num processo contínuo de manifestação, de ser.

Elaborei, assim, este projecto investigando a possibilidade proposta por Patočka do “movimento ontológico radical”, seguindo as suas implicações e ramificações.

Creio que a filosofia de Patočka se dedica, em parte, a tentar resolver a questão sobre o que é o mundo e qual a nossa relação com ele. E encontrei o que acredito ser uma resposta no seu trabalho. Apesar de não ser uma tese audaz, no sentido que se afastaria de uma leitura corrente da sua obra, ela também não se limita a repetir simplesmente à letra as teses dos textos de Patočka. A tese apresentada tenta responder a algumas questões em aberto na área de estudos do pensamento de Jan Patočka, bem como na fenomenologia em geral, e toma uma posição a partir de uma interpretação do trabalho deste fenomenólogo.

O mundo, para Patočka, integra a compreensão que temos dele, a qual não é, sabemos bem, feita de uma vez por todas; é antes uma compreensão em progresso, que continuamos a discutir e a questionar. «Não estaremos então face ao mundo, que seria ao mesmo tempo o universo revelado no movimento da compreensão e esse mesmo movimento?»² Dizer que o mundo integra a nossa compreensão não é dizer que o mundo é o que pensamos dele. Neste caso teríamos uma tese idealista, fazendo de nós os que decidem sobre o ser do mundo. É antes dizer que nós somos o mundo a pensar-se, e perceber essa diferença.

Se pensarmos o mundo como uma existência em macrocosmos, uma vida que se realiza na sua compreensão de si, nós seremos aquela sua parte que permite, que realiza, essa compreensão. Imagine-se o universo como um organismo, compreendendo-se e realizando-se a si mesmo na medida em que se compreende. A nossa compreensão do mundo é o mundo a realizar-se. É o sorriso que faz o gato, não é o gato que deixa o seu sorriso.

2 J. Patočka, *Le Monde Naturel comme Problème Philosophique*, trad. Jaromir Danek e Henri Declève, Martinus, Nijhoff, La Haye, 1976, p. 179 : «Ne nous trouvons-nous pas face au monde tout court, qui serait à la fois l'univers révélé dans le mouvement de compréhension et ce mouvement lui-même?»

Método e organização

O trabalho só foi possível graças à tradução do checo para francês de uma parte substancial da obra de Jan Patočka por Erika Abrams. Para além de dois artigos sobre a «possibilidade» e a «necessidade» de uma fenomenologia asubjectiva - escritos originalmente em alemão e traduzidos por Pedro Alves para português e publicados na *Phainomenon* -, até ao momento da escrita desta tese não havia outras obras de Patočka acessíveis na língua portuguesa (embora pareça que esta paisagem está na iminência de se transformar). Para uma maior fluidez de leitura, escolhi traduzir as citações no corpo do texto, deixando a versão francesa a partir da qual a leitura foi feita, com o apoio ocasional do original em checo, nas notas de rodapé.

Os capítulos estão praticamente na mesma ordem em que foram desenvolvidos e redigidos. A única excepção é o capítulo II, que foi escrito depois do IV, por tratar de temas que já tinham sido trabalhados recentemente na tese de mestrado.

Comecei, no capítulo I, por explorar a noção de “movimento” traçando as suas origens a partir do conceito aristotélico, e depois procurando compreender o processo de radicalização deste conceito na filosofia de Patočka. Logo desde o início, a dupla de movimento *genesis-phthora* parecia conter a chave para compreender o conceito radicalizado de movimento. O movimento de geração e corrupção abrem o caminho para uma possibilidade de pensar, nas palavras de Patočka, um “movimento da substância”. Um movimento deste tipo poderia então ser o tal “movimento ontológico” que se procura, já que seria um movimento que traz as coisas à sua existência. As passagens que se referem a este movimento são raras. Parecem, no entanto, referir este movimento tanto a um movimento do aparecer dos entes na esfera fenomenal, como a um movimento de uma vida, marcado pelas extremidades do nascimento e da morte.

O capítulo II é dedicado a introduzir a fenomenologia asubjectiva, distinguindo-a da fenomenologia husserliana pela operação de uma universalização da *epoché*. Esta universalização é justificada pela ausência de linha divisória entre fenómenos “subjectivos” e “objectivos”. Ao mesmo tempo, a possibilidade de efectuar a *epoché* revela a estrutura ontológica do ser-aí. Ou seja, apenas um ente com uma relação a si mesmo poderia operar a *epoché* enquanto suspensão de uma tese sua. Deste modo, se a universalização da *epoché* nos conduz a uma esfera asubjectiva de manifestação, ela pressupõe uma estrutura ontológica do ente a quem chamamos ser-aí (*Dasein*).

Assim, prosseguiu-se para a análise desta constituição ontológica, e do movimento da existência, no capítulo III. Patočka descreve a radicalização do conceito de “movimento” na sua aplicação à existência em associação com a noção de temporalidade: o movimento aristotélico, pela permanência de um substrato, fica associado ao tempo vulgar, como um contínuo linear, enquanto a noção de movimento alberga em si o potencial de se projectar para o futuro. Por esta razão, tentou-se articular o “movimento da existência” a partir de

uma explicitação da temporalidade originária. Muitos dos temas aqui presentes vêm, assim, de Heidegger e das suas reflexões sobre a constituição ontológica do *Dasein*. Usei, para efeitos de ilustração e reflexão, um poema de K.H. Mácha, um poeta checo do final do séc. XVII. É pela reflexão sobre este poema que surge, uma vez mais, a ideia do movimento da *genesis-phthora* para compreender o movimento da existência e a sua interrelação com um movimento de mundo. No final, introduz-se os “três movimentos da existência” presentes na obra de Patočka.

No capítulo IV, procurei responder à questão da corporalidade do movimento, e de que modo é possível, seguindo as afirmações de Patočka, que o corpo não seja o substrato substancial. Procurou-se articular os movimentos corporais com o movimento da existência como um movimento “global”. O que é um movimento corporal, no entanto, mostra desde o início que o corpo já implica uma relação ao mundo de enraizamento numa esfera que o transcende. O corpo não pode, deste modo, ser mera matéria bruta, ou instrumento obediente à consciência. Há uma relação com o mundo que é anterior ao movimento deliberado e no qual o corpo está enraizado, e esta esfera possui-nos na afectividade.

O capítulo V explora a noção de mundo na obra de Patočka, já sugerido como uma esfera englobante pelas considerações do nosso enraizamento corporal no capítulo anterior. Patočka defende que há uma “totalidade originária” que está pressuposta no aparecer de todas as singularidades, e identifica esta mesma totalidade com o mundo. Este solo pressuposto é identificado com a “esfera fenomenal” omni-englobante e caracterizado como possibilidade.

Adoptando uma crítica que Fink faz a Heidegger por este conceber o mundo de forma demasiado antropocêntrica, Patočka propõe uma cosmologia, recuperando o antigo conceito da *physis*. O capítulo VI dedica-se a compreender esta concepção cósmica de mundo e o movimento que lhe pertence. A *physis* implica um movimento de individuação, ou seja, de *genesis-phthora*, no qual os entes particulares se individualizam a partir do Todo originário. O movimento da existência é um caso particular deste movimento de individuação já que se realiza numa relação de compreensão com o mundo. O movimento da existência é, assim, como que um reflexo da manifestação do mundo.

A possibilidade mais própria da existência é a de se relacionar com o mundo enquanto mundo, ou seja, como totalidade. Ao mesmo tempo, a caracterização da existência como movimento expressava a sua liberdade. Este último capítulo procura explorar a possibilidade de um movimento como liberdade humana, dentro do contexto de uma cosmologia. Esta possibilidade é articulada, em Patočka, no terceiro movimento da existência.

Este movimento de relação da existência com o mundo enquanto totalidade é *movimento* pensado de modo original. Ele é o movimento de realização da existência no qual o mundo, como possibilidade, vem ao ser.

Capítulo I

Primeiros passos na investigação do conceito de “movimento” em Jan Patočka

Ao longo do seu trabalho, num tema recorrentemente central, Jan Patočka define a “existência” humana como “movimento”. A noção de «existência como movimento», e do «movimento da existência», integra-se como pólo central no pensamento de Patočka acerca da condição humana, no seu papel na como vida e em relação ao mundo, que este filósofo acredita marcada pela liberdade e responsabilidade. Cada um destes termos, como indicam as aspas iniciais, tem um sentido já previamente cunhado por outros autores.

1. “Existência” - *Dasein*

A noção de “existência” em Patočka compreende-se a partir da concepção heideggeriana. Lembre-se que Patočka foi aluno de M. Heidegger e, de certa forma, se manteve bastante fiel ao longo da sua carreira, assim como a Husserl, desenvolvendo temas e ideias do trabalho de ambos. Na §9 de *Ser e Tempo*, Heidegger define o modo de ser humano, o *Dasein*, como “existência”, por oposição ao conceito de “essência”, que determinaria, à partida, o modo de ser de um determinado ente. O modo de ser humano distingue-se, precisamente, por não ser definido: em vez de ser caracterizado por propriedades invariantes e, por assim dizer, estáticas, é caracterizado por *possibilidades*, ou melhor, por dever optar entre múltiplas formas de poder-ser:

«A “essência” da pre-sença [*Dasein*] está em sua existência. As características que se podem extrair deste ente não são, portanto, “propriedades” simplesmente dadas de um ente simplesmente dado que possui esta ou aquela “configuração”. As características constitutivas da pre-sença [*Dasein*] são sempre modos possíveis de ser e somente isso.»³

As possibilidades caracterizam e *definem* o ser da existência; o ser humano é constantemente *em possibilidade*. Ser em possibilidade significa, por um lado, que o *Dasein* não é determinado, e também que as possibilidades não são, para o *Dasein*, meras alternativas neutras e exteriores, de curso da acção, mas que ao realizar esta ou aquela

3 M. Heidegger, *Ser e Tempo*, I, trad. Márcia Cavalcante Schuback, 14ª Ed. Vozes, 2005, p.77-78 ; *Être et Temps*, trad. Martineau, Ed. Numérique Hors-Commerce, 1985, p.54 [42] : «L’ “essence” du *Dasein* réside dans son existence. Les caractères de cet étant qui peuvent être dégagés ne sont pas des “propriétés” sous-la-main d’un étant sous-la-main présentant telle ou telle “figure”, mais, uniquement, des guises à chaque fois possibles pour lui d’être.»

possibilidade, o *Dasein* se compreende a partir delas e, assim, é nas suas possibilidades. Como escreve Heidegger: «A pre-sença [*Dasein*] se determina como ente sempre a partir de uma possibilidade que ela é e, de algum modo, isso também significa que ela se compreende em seu ser.»⁴ Especificamente, «A pre-sença [*Dasein*] é sempre sua possibilidade. Ela não “tem” a possibilidade apenas como uma propriedade simplesmente dada.»⁵ As possibilidades não são algo que possuímos, ou temos meramente à nossa disposição para realizar ou não como actos exteriores a nós mesmos; de cada vez que nos realizamos nelas, nós somos essas possibilidades e compreendemo-nos a partir delas.

Assim, ao contrário de ter um série determinada de características que me define de modo invariável - como se poderia dizer, talvez, de uma pedra, ou de algum animal - enquanto ser-aí, estou “aberta em possibilidades”, a definir no meu ser, sou “em aberto” nas possibilidades que poderei realizar. Adicionalmente, compreendo-me a partir das possibilidades que realizo e tenho por realizar, e assim me realizo na minha própria constituição: *sou* aquela que escolheu determinadas coisas em vez de outras, que foi e é certos modos de ser humano, e a minha compreensão de mim mesma faz-se por essas realizações contínuas.

Uma das características fundamentais do *Dasein* é que “é em compreensão do seu próprio ser”. O modo de ser humano caracteriza-se, define-se, e distingue-se por ter uma relação consigo mesmo. De modo explícito e deliberado, ou não, relacionamo-nos connosco, ou seja, temos em conta a nossa própria existência e modo de ser e, assim, somos o que somos.

«A pre-sença [*Dasein*] não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, do ponto de vista ôntico, ela se distingue pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser da pre-sença [*Dasein*] a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que a pre-sença [*Dasein*] se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio deste ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. *A compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser da pre-sença [*Dasein*].* O privilégio ôntico que distingue a pre-sença [*Dasein*] está em ser ela ontológica.»⁶

O nosso viver implica um pensar-se, um ter-se como tema mesmo que não seja de uma maneira que se diria deliberada. Quer-se dizer com isto que a nossa existência se caracteriza por compreensão, mas também que essa compreensão se faz existencialmente,

⁴ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, I, p79 ; [*Être et Temps*, trad. Martineau, p.54 [42] : «Le *Dasein* se détermine chaque fois en tant qu'étant à partir d'une possibilité qu'il est et qu'en son être il comprend d'une manière ou d'une autre.»]

⁵ *Ibid*, p. 78 ; [Trad. Martineau, p. 55 [42]: «Le *Dasein* est à chaque fois sa possibilité et ne l' "a" pas sans plus de manière qualitative, comme quelque chose de sous-la-main.»]

⁶ *Ibid.*, p.38 ; [trad. Martineau, p.32[12] : «Le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant: pour cet étant, l y va de son être de cet être. Par suite, il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'en avoir en son être un rapport d'être à cet être. Ce qui signifie derechef que le *Dasein* se comprend d'une manière ou d'une autre et plus ou moins expressément en son être. À cet étant, il échoit ceci que, avec et par son être, cet être lui est ouvert à lui-même. *La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du Dasein.* Le privilège ontique du *Dasein* consiste en ce qu'il est ontologique.]

como compreensão dos possíveis da vida, do “ir sendo” que nos vai revelando o nosso modo de ser.

Como o *meu ser está relacionado com o modo como me compreendo* - isto é, eu sou aquele ser que tem de si uma compreensão de si mesmo, assim, também compreendemos porque o modo de ser humano não é apenas caracterizado por poder-ser, mas por *ter-de-ser*. Porque ser-aí, (ou o *Dasein*) é um modo de ser em possibilidade e, para além do mais, em compreensão desse mesmo ser, ele está sempre a realizar o seu ser - não lhe é possível permanecer “estático”, em suspenso, por assim dizer, como se fosse um ente cujo modo de ser é definido, ou melhor dizendo, é simplesmente dado. Ao mesmo tempo, na sua autocompreensão, a existência compreende-se como *ter-de-ser*, não se pode ausentar da sua própria existencialidade - está, em termos existencialistas, “condenada” a existir. A facticidade da “existência” implica um “ser atirado” ao mundo que não permite um ausentar-se da própria existencialidade. Isto implica que o *Dasein* não é indiferente ao seu próprio ser - está investido, comprometido no seu próprio ser. Num ensaio intitulado “O que é existência?”, Patočka escreve:

«[E]le [*Dasein*] comporta-se de modo diferente [a respeito de si mesmo em comparação com outras coisas] porque o seu próprio ser lhe é importante também de maneira diferente, ele interessa-se pelo seu ser, não lhe é indiferente. Mas o que lhe importa não é simplesmente esta ou aquela *determinação*, isto ou aquilo que queira *ter ou não ter*. O que lhe interessa é a sua própria essência, o seu próprio ser, aquele ser que lhe foi confiado e que ele deve *realizar* (*vitam ducere*, como diz o latim), de tal maneira que cada instante da sua acção - ou não acção - implica uma decisão sua sobre o modo como ele é.»⁷

É a partir daqui que Patočka define a existência como “movimento”. “Movimento” é um conceito que o autor retoma de Aristóteles, mas que tenta depois radicalizar. Apesar das diferenças nas duas concepções, que procuraremos explicar de seguida, “movimento” indicaria que o ente em questão não está disponível para ser descoberto, e que está em processo de devir. Neste caso, é um devir pelo qual é responsável, que é, por assim dizer, a sua própria obra.

Surge-nos, assim, uma primeira série de perguntas: 1) Qual é a concepção de movimento de Aristóteles? 2) De que forma é que Patočka se apropria dela? e, 3) Para que efeitos? Isto é, como se aplica esta noção à existência humana, e de que maneira pode isso ser enriquecedor?

⁷J. Patočka, «Qu'est-ce que l'existence?», *Le Monde Naturel et le Mouvement de l'Existence Humaine* [MNMEH], trad. Erika Abrams, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, p.247-8: «[I]l se comporte autrement [en regard de soi-même qu'aux autres choses] parce que son propre être lui est autrement important, il est intéressé à son être, il n'y est pas indifférent. Mais ce qui lui importe n'est pas simplement telle ou telle *détermination*, ceci ou cela qu'il tiendrait à *avoir ou ne pas avoir*. Ce qui lui importe est sa propre essence, son être propre, cet être qui lui est confié et qu'il doit *porter* («*vitam ducere*» comme dit le latin), de telle manière que chaque instant de son action - ou non-action - implique une décision sur la manière dont il est.»

2. O movimento aristotélico

Antes de começar, assumamos que, não sendo o “movimento” de Aristóteles o tema específico deste projecto, seria manifestamente impossível fazer aqui um estudo exaustivo desse conceito. Assim sendo, trata-se apenas de compreender o conceito de “movimento” aristotélico com vista a compreender a sua apropriação e transformações operadas por Patočka. Para esse efeito, é necessária *alguma* elucidação, no sentido de procurar compreender as implicações desta concepção de movimento que Patočka se propõe adoptar.

Tal como Patočka repete insistentemente, para Aristóteles, “movimento” não tem o significado que lhe é, hoje e desde os inícios da época moderna, mais comumente atribuído: o movimento aristotélico não é deslocação no espaço, não corresponde ao movimento compreendido “objectivamente.” Mas ainda mais determinante que isto, o movimento para Aristóteles não é um simples atributo accidental de um determinado ente - em que o ente poderia, ou não, “estar em” movimento; em vez disso, na concepção aristotélica o movimento é um carácter constituinte dos próprios entes ou, pelo menos, daqueles que estão associados ao movimento, os naturais, como se verá adiante. Estes são de tal forma que são definidos *por* movimento.

Aristóteles distingue entre os entes da natureza, que têm “o princípio de movimento em si mesmos”, e os entes não-naturais, ou artefactos - uma mesa, uma casa, uma estátua - que têm o princípio de movimento fora de si, a partir de um ente natural. Na *Física*, no início do livro Γ (III), escreve: «Como a natureza (*physis*) é princípio de movimento e de mudança e as nossas investigações se debruçam sobre a natureza, não podemos deixar de investigar o que é o movimento; porque se ignorássemos o que é, ignoraríamos necessariamente também o que é a natureza.»⁸ “Movimento” aparece assim como algo que é de tal maneira indissociável da natureza que, ignorando o primeiro, nos escaparia a segunda.

Um pouco adiante no mesmo capítulo, lemos a célebre definição de movimento:

«Sendo dada a distinção, em cada género, do que é em entelequia e do que é em potência, o movimento é a entelequia do que é em potência; o movimento é, por exemplo, do alterado, enquanto alterável, a entelequia é alteração, do que é susceptível de crescimento e do seu contrário que é susceptível de diminuição (não há nome comum para os dois) crescimento e diminuição; do generável e do corruptível, geração e corrupção, e do que é móvel quanto ao lugar, movimento local.»⁹

Começamos pela definição, a partir da distinção entre o que é em potência e o que é em entelequia (*dynamis*, *entelecheia*). Afinal, Aristóteles parece definir, do modo mais sucinto e global, o movimento como “a entelequia do que é em potência”: o actualizar, o vir ao ser, do que está presente em potência. Os seus exemplos são tão variados e, numa leitura

⁸ Aristóteles, *Physique*, 200b12-17, trad. Henri Carteron, Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1952.

⁹ *Ibid.*, 201a9-14.

moderna, tão díspares, quanto os diferentes “tipos” de movimento: «Com efeito, quando o construtível, enquanto dizemos que é tal, está em entelequia, ele está a ser construído; e é isso a construção; do mesmo modo com a aprendizagem, a saúde, o salto, o crescimento, e o envelhecimento.»¹⁰

Antes de explorar mais aqueles dois conceitos clássicos de entelequia e potência, deveríamos debruçar-nos sobre o que é mais intrigante quando nos deparamos com o conceito aristotélico de movimento: a aparente disparidade dos exemplos. Verificamos que o movimento tem como modalidades a alteração, o crescimento e diminuição, a geração e a corrupção e o movimento local. O que têm todas estas coisas em comum para Aristóteles as denominar todas por um só nome e, para mais, considerá-las como o que é constitutivo dos entes naturais enquanto tais?

Num ensaio intitulado “On the essence and concept of Φύσις”, Heidegger determina que todas estas modalidades de movimento têm em comum uma transformação, uma mudança no ente. E escreve: «[...] numa alteração, algo que estava até aí escondido e ausente, vem ao aparecer.»¹¹ A alteração num determinado ente tem a capacidade de revelar, de mostrar esse ente a partir das qualidades que o habitam em potência. Assim, o envelhecer seria o desenrolar-se, o aparecer daquilo que já era, em potência, capaz ou propenso a envelhecer e que, neste processo, revela características que o compõem: assim como as rugas definem as linhas de expressão da vida de um rosto, de um modo global, o envelhecer de um corpo também o revela, e revela-o enquanto aquilo que é - um organismo vivo e, por isso, corruptível. O mesmo se aplicaria, então, a todas as transformações que são denominadas movimento. As alterações têm uma capacidade de “síntese”. Como escreve Patočka, «é o movimento que unifica, que tece a coesão, sintetiza as determinações do ente.»¹² O movimento, compreendido globalmente como *modificação*, tem a qualidade de reunir as qualidades presentes num determinado ente e trazê-las “à luz”, por assim dizer, de revelar o seu “ser”.¹³

Assim, parece que o movimento, enquanto é a passagem da potência a acto (nas suas diversas modalidades) é sempre uma espécie de “geração”, no sentido de “fazer aparecer” o ser do ente em questão. Patočka alinha nesta acepção. Num ensaio intitulado “A concepção aristotélica do movimento”, escreve :

«Assim, o movimento de amadurecimento de uma maçã ocasiona o encontro, sobre um mesmo substrato, da doçura, do tamanho, de uma cor específica, de um odor, etc. Como são as determinações do substrato que elucidamos ao empregar os termos

10 Aristóteles, *Physique*, 201a16-18.

11 M. Heidegger, “On the essence and concept of Φύσις”, *Pathmarks*, trans. Thomas Sheehan, ed. W. McNeill, 1998, p.191: «[...] in a change, something heretofore hidden and absent comes into appearance.»

12 J. Patočka, «Ontologie du mouvement», *Papiers Phénoménologiques [PP]*, trad. Erika Abrams, Millon, Grenoble, 1995, p. 31: «C’est le mouvement qui unifie, entretient la cohésion, synthétise les déterminations de l’étant.»

13 Ao que tudo indica pela leitura dos seus trabalhos, Patočka leu os textos de Heidegger sobre Aristóteles, e faz uso deles na sua compreensão e elaboração destes conceitos. Deste modo, justifica-se plenamente o uso das obras heideggerianas como forma de elucidar o que pretende Patočka do conceito de “movimento” em Aristóteles.

“é”, “há”, segue-se que é o movimento que dá às coisas o ser que elas são - o movimento é um factor *ontológico* fundamental.»¹⁴

No entanto, para Aristóteles o carácter ontológico continua preso ao substrato estável do ente em questão. O movimento consegue trazer à luz as propriedades presentes no substrato ; ele é revelador, mas não criador. Na radicalização do conceito de movimento que Patočka pretende efectuar, o carácter ontológico é aprofundado num certo sentido.

2.1. Entelequia e “mobilidade pura”

Voltando à dupla potência-acto (*dynamis-energeia*): a *energeia* é o acto de algo em potência (*dynamis*). Nos exemplos mais típicos em Aristóteles, é a construção de uma casa a partir de determinados materiais apropriados a esse fim, ou a cura, como a restituição do estado saudável a um doente. *Entelequia*, aparece menos vezes e não parece haver consenso quanto à sua tradução nem utilidade. António Pedro Mesquita considera não haver nenhuma diferenciação entre os dois termos, tendo Aristóteles utilizado os dois como sinónimos excepto em algumas instâncias de excepção, em que *energeia* indica o acto em desenvolvimento, e *entelecheia* a sua plenitude, a realização plena. Adicionalmente, Mesquita dá conta de duas teses divergentes sobre a etimologia desta problemática palavra. Segundo este especialista, a mais segura é aquela que defende que a ideia dirigente da palavra *entelequia* é “ter em si mesma o fim”.¹⁵

Na *Metafísica* Θ , 6, 1042b, Aristóteles distingue entre um acto (*energeia*, aqui), e um movimento compreendido como simples (*kinesis*). Escreve o seguinte:

«Porque nenhuma acção que tem um limite é em si própria um fim, mas que todas se relacionam para um fim; que assim o facto de emagrecer, ou o emagrecimento, e as próprias diferentes partes do corpo quando as tornamos magras, estão em movimento dessa maneira, isto é dizer que esses actos não são aquilo em vista do qual o movimento se efectua: daí resulta que, em todos esses casos, não estamos em presença de uma acção ou, pelo menos, de uma acção realizada, porque não é um fim: só o movimento no qual o fim é imanente é acção. Por exemplo, alguém vê e ao mesmo tempo viu, pensa e pensou, entende e entendeu, mas não aprende e aprendeu, nem cura e está curado. Alguém vive bem e ao mesmo tempo viveu bem, é feliz e tem sido feliz. E se não, seria preciso que num dado momento tivesse cessado, como quando emagrece; mas aqui não, visto que vive e tem vivido. Assim, pois, destes processos, uns podem ser chamados movimentos (*kinesis*), e outros, actos (*energeia*).»¹⁶

E continua, distinguindo os movimentos pela sua imperfeição, o não terem em si mesmo a sua realização, em oposição aos actos.

14 Jan Patočka, “Conception aristotélicienne du mouvement”, *MNMEH*, p.129: «Ainsi le mouvement du mûrissement d’une pomme occasionne la rencontre, sur un même substrat, de la douceur, de la grosseur, d’une couleur spécifique, d’une odeur, etc. Comme ce sont les déterminations du substrat que nous élucidons en employant les mots “est”, “il y a”, il s’ensuit que c’est le mouvement qui donne aux choses d’être ce qu’elles sont - le mouvement est un facteur *ontologique* fondamental.»

15 A. P. Mesquita, *Introdução Geral*, Casa da Moeda, Lisboa, 2004, p.500, nota 54.

16 Aristóteles, *Metafísica*, 1049b18-28, V.G. Yebra, Gredos, Ed. Trilingue, Madrid, 1970.

Os exemplos são intrigantes: qual a diferença entre o aprender/aprendeu e compreender/compreendeu? Mas parece que é precisamente nesta distinção que encontramos um dos aspectos principais do movimento que procuramos compreender. Heidegger identifica esta distinção, distinguindo entre o movimento comum, que é sempre, tal como diz Aristóteles, incompleto, um “dirigir-se para” que não chegou ainda ao seu término, e uma “mobilidade pura”, cujo fim está já incluso no próprio “caminho para”. Considera: «aprender, andar, construir uma casa; andar é essencialmente diferente, no seu carácter de ser, de ter andado».¹⁷ Se andar, o processo de caminhar é diferente de ter andado, o mesmo não se pode dizer, por exemplo, de viver: ao viver já se viveu, ou enquanto se vê já se viu, ao contrário que ao aprender ainda não se aprendeu. Quando uma acção (imperfeita) cessa, já não é movimento, o movimento é o decorrer, o “enquanto” de um determinado acto. Ora quando o acto, no sentido de *energeia*, é em movimento, é-o no sentido em que o fim do próprio acto não é outro senão aquele presente no decorrer, significando que o acto é “em si” movimento. Enquanto o fim na construção de uma casa não é a própria construção mas a casa (completa, final), na vida, na compreensão, e no ver, aquilo que move o movimento, o seu fim, é o que vem a ser no próprio movimento. Nesse caso, a vida (ou a compreensão, ou a visão) são movimento, porque o seu ser (o seu “sendo”) é o seu próprio agir.

Há, afinal, duas distinções na concepção aristotélica de movimento, o ter um fim determinado ou não, e o ter esse fim em si mesmo ou fora de si mesmo. A queda de uma pedra não tem um fim determinado por enquanto que pode cair aqui ou ali mais adiante. É um processo contínuo, com um fim accidental, ao contrário de um acto que tenha um fim determinado, como, por exemplo, construir uma casa. Mas construir uma casa ainda é diferente de, por exemplo, viver, por enquanto que o fim da acção de construir uma casa está fora de si, e não na própria acção. *Praxis* é o único tipo de movimento que é um acto que tem um fim, e que esse fim está em si mesmo. Este movimento que Heidegger chama “mobilidade pura” corresponde a *praxis* e, por sua vez, *praxis* corresponde à “existência”. Isto coincide não só com a leitura de Heidegger de Aristóteles, como com o que Patočka pretende dizer, como vemos a seguir:

«A existência não é *existentia* no sentido da simples “real-ização” da *essentia*, no sentido da doação, da presença-dada. Ela está bem mais próxima da *energeia* ou da *entelecheia* de Aristóteles. É um modo de ser que é o acto de realização [*accomplissement*] de si mesma - que é o seu próprio fim, que, pela sua acção, retorna a si mesma, que é o seu próprio acto em e para si mesma. A existência é assim qualquer coisa como um movimento e, da mesma maneira que o movimento em Aristóteles é a passagem da possibilidade à realidade efectiva, passagem que é ela mesma efectiva, é a mesma forma que a existência é também *vida em possibilidade*.»¹⁸

17 M. Heidegger, *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote*, Trans Europ Press, 1992, p. 44

18 Jan Patočka, «Qu'est-ce que l'existence?», em *MNMEH*, p. 250: «L'existence n'est pas l'*existentia* au sens de la simple "réal-isation" de l'*essentia*, au sens de la donation, de la présence-donnée. Elle est bien plus proche de l'*energeia* ou de l'*entelecheia* d'Aristote. C'est un mode d'être qui est l'*acte d'accomplissement de soi* - qui est son propre but, qui, a travers son action, fait retour à soi, qui est son propre acte dans et auprès soi-même. L'existence est ainsi quelque chose comme un mouvement et, de même que le mouvement chez Aristote est passage de la possibilité à la réalité effective, passage qui est lui-même effectif, de même l'existence elle aussi est *vie dans la possibilité*.»

O movimento é aqui um “acto” no sentido próprio, em que não tem o fim fora desse mesmo movimento; a “direcção”, se assim a podemos chamar, não é outra senão a do próprio movimento. O movimento que define a existência seria então um acto que se visa a si mesmo, e a existência, que é esse mesmo movimento, seria o que é na sua própria realização.

Desta forma, podemos começar a vislumbrar o que seria a tal ausência de substrato: o movimento da existência tem em si o seu próprio fim (*telos*), no sentido em que não tem um fim exterior e determinado; existir é o fim da existência. Ora isto também pode significar que, realizando o seu próprio fim, a existência cria o seu modo de ser, ao invés de o ter previamente definido. A existência realiza-se, é, no seu existir.

Este tipo de movimento não é apenas ontológico, ele é, como diz Barbaras “ontogénico”: ele não apenas revela características já presentes num determinado substrato, mas constitui o ser do próprio ente enquanto tal. O movimento da existência é, de certa forma, criador, não meramente sintético ou revelador:

«É preciso conceber um movimento que não é a realização de qualquer coisa, mas aquilo pela qual qualquer coisa devém. [...] Dizer que uma coisa é em movimento, é dizer, rigorosamente que ela é movimento, no sentido que o seu ser não é aquilo que precede o movimento sendo afectado por ele mas o que o movimento realiza. Noutros termos, compreendido verdadeiramente, o movimento não ocorre no seio do ente, ele não conduz de um ente já lá a uma outra determinação desse ente: é o processo pelo qual o ente devém aquilo que é - em suma, ele conduz o ente ao seu ser.»¹⁹

No entanto, o ter em si o seu próprio fim - ser um “acto puro” - não explica ou mostra apropriadamente ainda o que é “movimento sem substrato”. Se Patočka quer radicalizar o conceito de movimento aristotélico, precisa de distinguir o movimento da existência “sem substrato” de outros actos que tenham o fim em si mesmos, já que estes, enquanto *praxis*, já estavam presentes na filosofia de Aristóteles.

3. Radicalização do conceito de movimento - o substrato

Patočka repete, ao longo dos seu trabalho que pretende “radicalizar” a noção aristotélica de movimento. A razão prende-se com o carácter determinante do substrato, presente em todas as potências (*dynamis*):

«Todavia, há em Aristóteles, no movimento, qualquer coisa que se mantém, que continua inalterada, a alteração sendo definida em relação a esse constante [...]. Se em vez desse movimento *da mesma qualquer coisa*, em vez de possibilidades que seriam a propriedade, o *ter* de uma qualquer coisa idêntica que nelas se realiza, se supuser em vez disso que esse qualquer coisa é a sua possibilidade, que não há nada

19 R. Barbaras, *Vie et Intentionnalité*, Vrin, Paris, 2003, p.101: « Il faut donc concevoir un mouvement qui n'est pas la réalisation de quelque chose, mais ce par quoi quelque chose advient. [...] Dire qu'une chose est *en* mouvement, c'est rigoureusement dire qu'elle *est* mouvement, au sens où son être n'est pas ce qui précède le mouvement en étant affecté par lui mais bien ce que le mouvement réalise. En d'autres termes, compris en sa vérité, le mouvement ne se déploie pas au sein de l'étant, il ne conduit pas d'un étant déjà là à une nouvelle détermination de ce même étant : il est le processus par lequel l'étant devient ce qu'il est - bref, il conduit l'étant à son être.»

nele *antes* das possibilidades ou *subjacente* a elas [...] teremos uma *radicalização* do conceito aristotélico de movimento que, por conseguinte, já não é definido por um suporte comum.»²⁰

O problema do substrato estável prende-se com outro, muito discutido na Antiguidade. Aristóteles propõe o conceito de *dynamis* para evitar uma dificuldade que era tema na filosofia antiga, que é a de saber como se poderia justificar a geração, ou o devir de algo, sem cair na ideia - filosoficamente problemática - da geração de ser a partir do não-ser, isto é, geração a partir do nada. A solução de alguns dos seus contemporâneos (e, de uma certa maneira, a do próprio) orienta-se-se pela defesa da teoria dos elementos - a presença constante e eterna de certos elementos universais (fogo, terra, ar, água). Com o conceito de *dynamis*, Aristóteles resolve o problema: o devir ocorre não a partir do não-ser, mas do ser-em-potência. Qualquer alteração, qualquer movimento, é a *energeia* - o acto - de uma potência já presente num determinado substrato. Estas alterações ocorrem por modificações que ora activam determinadas propriedades, fazendo presente em acto, ou num movimento de ocultação para potência. Assim, por exemplo, a alteração da cor numa maçã enquanto amadurece, ocorre a partir de uma determinada potência já determinada no seu substrato estável, no “sujeito” disposto a estas alterações, dentro de um parâmetro de alteração definido (de tons de verde a castanho, mas nunca lilás, por exemplo).

«Em todas as alterações de contrários, há algo que é o sujeito das transformações; por exemplo, quanto ao lugar, o que agora está aqui e depois ali, e quanto ao crescimento, o que agora é de tal tamanho e depois maior, e quanto à alteração, o que agora está saudável e depois doente; e igualmente quanto à substância, o que agora está em geração e mais tarde em corrupção, e agora é sujeito como algo determinado e depois sujeito no sentido da privação.»²¹

O próprio conceito de movimento como alteração, em Aristóteles, implica este substrato estável, “portador” das características em potência, que se modificam - em acto - a partir do que Aristóteles concebe como de contrário para contrário.

Vemos que há uma persistência substancial nesta noção de movimento - há *algo* que permanece nas alterações. Há a coisa que cresce ou diminui, muda ou não de lugar, mas essa coisa continua a ser, perdura. O que a define, as suas possibilidades, estão determinadas à partida e podem mover-se dentro de um espectro determinado.

Ora, é precisamente este substrato determinado que Patočka quer erradicar na sua renovada concepção de movimento, de modo a aplicá-la à “existência”. É claro que se a

²⁰ J. Patočka, «Leçons sur la corporalité», *Papiers Phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Millon, Grenoble, 1995 p.107 : «Toutefois, il y a chez Aristote, dans le mouvement, quelque chose qui se maintient, qui demeure inchangé, le changement étant défini par rapport à ce constant [...]. Si, à la place de ce mouvement à *même quelque chose*, à la place de possibilités qui seraient la propriété, l'*avoir* d'un quelque chose identique qui en elles se réalise, l'on suppose plutôt que ce quelque chose est sa possibilité, qu'il n'y a en lui rien *avant* les possibilités et *sous-jacent* à celles-ci [...] l'on aura une *radicalisation* du concept aristotélicien de mouvement que dès lors n'est plus défini par un support commun.»

²¹ Aristóteles, *Metafísica*, 1042a32-40.

existência fosse movimento neste sentido original de Aristóteles, ela já teria a tal “essência” - que Patočka pretende, por sua própria definição, negar - na forma de um substrato determinado, de possibilidades limitadas; já estaria, à partida, determinada pelo conjunto de possibilidades de transformação entre contrários. Como Patočka escreve:

«As possibilidades da existência diferem da *dynamis* aristotélica, determinada pela presença ou ausência de uma certa determinação do substrato no intervalo entre dois contrários. O movimento aristotélico é uma mudança que se opera no intervalo de contrários *dados*: uma cor só se pode transformar noutra cor, um som em som, uma substância animada em substância inanimada e inversamente. O movimento da existência é, em contraste, o projecto das possibilidades *enquanto* em realização; não são possibilidades dadas de avanço numa zona anteriormente determinada definindo um substrato.»²²

O movimento da existência não está definido por contrários determinados, o seu movimento não é limitado a um oscilar entre qualidades, revelando o ente pela alteração dentro da esfera dessas suas qualidades, mas é antes movimento *ontológico*, do próprio ser. As possibilidades da existência não só não são possibilidades determinadas de avanço (como as variações de cor possíveis numa maçã), mas possibilidades que a existência realiza enquanto possibilidades. A possibilidade é (ocorre) na sua realização.

Seria este movimento que, em vez revelar uma unidade preexistente pela sua capacidade sintetizadora, criaria, na sua realização a própria unidade. “Movimento” compreendido de forma “radical” como que *faria* o ser dos entes, no seu sendo. Não é fácil conceber este tipo de movimento. Renaud Barbaras reconhece a dificuldade conceptual: o movimento não é a realização de uma “potência”, é o gerar-se de uma “potência” ao realizá-la. E sintetiza-o exactamente deste modo: «enquanto que o movimento aristotélico actualiza uma possibilidade que já lá estava, o movimento da existência faz nascer a possibilidade ao realizá-la.»²³

Se a colecção de potências actualizáveis constituem o substrato de um ente - o conjunto das suas possibilidades no seu ser - no caso de radicalização de movimento respectivo à existência, não haveria este conjunto determinado. Querendo com isto dizer que as possibilidades seriam realizadas como possibilidades no decurso do existir, no enquanto do movimento. Mas, ainda, que ser é este, então? Que está (ou é) em movimento? E como devém no movimento e se inicia?

3.1. *Genesis-phthora*

Quando Patočka discute a radicalização do movimento aristotélico, aponta na direcção do movimento da substância, *genesis-phthora*. Parece compreensível que o faça visto

22 J. Patočka, “Qu’est-ce que l’existence?”, em *MNMEH*, p.263: «Les possibilités de l’existence diffèrent de la *dynamis* aristotélicienne, déterminée par la présence ou l’absence de certaine détermination du substrat dans l’intervalle compris entre deux contraires. Le mouvement aristotélicien est un changement qui s’opère dans l’intervalle de contraires *donnés*: une couleur ne peut se changer qu’en une autre couleur, un son en son, une substance inanimée en substance animée et inversement. Le mouvement de l’existence est en revanche le projet des possibilités *en tant que* leur réalisation; ce ne sont pas des possibilités *donnés* à l’avance dans une zone préalable déterminant un “substrat”.»

23 Renaud Barbaras, *Vie et Intentionnalité*, p.100.

que seria partir de um “movimento do ser” que se poderia conceber uma mudança *no* próprio ser em movimento. Os comentadores de Aristóteles, ademais, indicam-nos que é aqui, no movimento da substância, que repousa a maior dificuldade da *Física* de Aristóteles²⁴, já que para falar de geração e corrupção como modalidade de movimento e assim evitando o não-ser, é preciso que também nestes casos haja como que uma “sub-substância” que, de certo modo, perdure na geração e corrupção.

A solução de Aristóteles está, como já mencionámos acima, contida nas ideias de “potência”, na “actualização” e “privação” de potência, e na permanência de elementos essenciais. Assim, persiste ainda uma subsistência da matéria, há algo que perdura mesmo na geração e corrupção, ainda que sob a forma de potência; há, na contínua inter-geração entre elementos primários, uma certa estabilidade.

Por estas razões, em algumas passagens²⁵, Aristóteles parece não admitir a geração no grupo dos tipos de movimento compreendido como *kinesis*, admitindo-a apenas a título de modificação (*metabola*), justificando-o por a substância (ser) não possuir um contrário (não-ser). Que quererá então Patočka dizer quando aponta para este tipo de movimento?

«O problema de Aristóteles era saber se a dupla *genesis-phthora*, criação-extinção [vznik-zanik], poderia ser concebido como movimento e de que maneira. A nossa radicalização consistirá em dar a essa questão uma resposta positiva nos seus princípios, e dar-nos a tarefa de *descobrir um caminho que conduza à essência do movimento a partir precisamente do “movimento da substância”*, do movimento do emergir e desaparecer do ente.»²⁶

Podemos, por um lado, falar da dupla *genesis-phthora* como o percurso vital de um determinado ente animado, i.e. como “nascimento-morte”, tal como Aristóteles o faz nos seus tratados biológicos: a vida de uma planta, atravessando todas as suas fases, a orientação vital de um qualquer animal, com as suas características e actividades específicas. Por outro lado, a ideia de *genesis* como “movimento da substância” indicaria o devir de um determinado ente enquanto esse ente. Por exemplo, ao falarmos da geração de um ser vivo, ou do devir (vir a ser) de um homem justo. Segundo Aristóteles, estas gerações ou ocorrem a partir de algo que já existe mas apenas em potência, ou ocorre a partir da ideia de privação (a geração da justiça num homem ocorre a partir da sua injustiça, e assim, não surge “do nada”).

Se no que respeita o movimento da existência, não há possibilidades definidas que determinem o percurso da vida, ao contrário do que acontece, por exemplo, numa planta, o movimento de *genesis-phthora* é um movimento “substancial”, no sentido em que o seu percurso é um devir radical, um tornar-se a si - ser - sem determinação prévia, sem guião

24 Aristóteles, *Physique*, trad. H. Carteron, Belles-Lettres, Paris, 1952, p.45, nota de rodapé.

25 Cf. *Física*, 226a23 - b16.

26 J. Patočka «Méditation sur “Le monde naturel...”», *MNMEH*, p.103: «Le problème d'Aristote, c'est de savoir si le couple *genesis-phthora*, naissance-mort, peut être conçu comme mouvement et de quelle manière. Notre radicalisation consistera à donner à cette question une réponse principalement positive, et à tâcher de *trouver un chemin conduisant à l'essence du mouvement à partir précisément du “mouvement de la substance”*, du mouvement d'émergence et disparition de l'étant.»

escrito, por assim dizer. Neste caso, seria um movimento genésico propriamente dito, porquanto que haveria um vir ao ser a partir de algo que à partida “ainda não era”.

Ao mesmo tempo, em Patočka, está presente uma apropriação da ideia do devir não apenas como geração biológica, nem sequer como uma espécie de autoconstituição substancial da existência, mas como o aparecer dos entes, “o emergir e desaparecer dos entes” na esfera fenomenal. Patočka parece apropriar-se desta tensão, desta duplicidade na discussão sobre movimento da substância para o tratar desta forma dupla, falando - aparentemente, em simultâneo - do movimento da existência enquanto processo vital particular e associando-o, num registo mais tipicamente fenomenológico, ao aparecer (e desaparecer) dos entes na esfera fenomenal. Renaud Barbaras também reconhece esta “indeterminação” no conceito de movimento patočkiano:

«Por um lado, trata-se de caracterizar a existência de *Dasein*, ser-em-vista de si mesmo ou realização, do ponto de vista do que é exigido pela sua efectividade. O movimento significa assim o caminho próprio da existência [...]. Mas por um outro lado, numa perspectiva mais próxima das de Husserl e Merleau-Ponty, Patočka coloca em jogo o movimento vivido como o verdadeiro tecido da intencionalidade perceptiva.»²⁷

Seria uma *genesis-phora* fenomenal, por assim dizer, que poderia descrever o como os entes aparecem e desaparecem no campo de experiência a partir de um fundo total. Equivale também a compreender que o movimento da existência é indissociável de um tecido de manifestação, que se modifica pela existência, esta que por sua vez também é “constituída” ou transformada pelas modificações no primeiro. Não podemos, por isso, pensar o movimento da existência fora deste entrelaçamento de actividade e manifestações.

Há na concepção de movimento de Patočka uma aparente afirmação e valorização da “negatividade”, do não-ser. O seu conceito de movimento radicalizado parece estar associado ao movimento «da substância», de verdadeira génese a partir de não-ser. Tentaremos compreender se, e como, isto seria possível.

4. O movimento do aparecer enquanto tal

O trabalho de Jan Patočka parte de uma perspectiva fenomenológica. As suas considerações sobre a “existência”, e mesmo a tese de um movimento ontológico, surgem a partir de reflexões fenomenológicas já iniciadas por seus professores, e retomam a fenomenologia como abertura à manifestação das próprias coisas, ao dar-se do mundo. No

27 Renaud Barbaras, *Vie et Intentionnalité*, p.20: «D'une coté, il s'agit de caractériser l'existence du *Dasein*, être-en-vue-de-soi ou réalisation, du point de vue de ce qu'exige de son effectivité. Le mouvement signifie alors le chemin propre de l'existence, en tant que ce cheminement passe certes par des mouvements corporels, condition de la mise en œuvre de l'en-vue-de sous la forme de tâches concrètes. Mais, d'autre part, dans une perspective qui est plus proche de celles de Husserl et de Merleau-Ponty, Patočka met au jour le mouvement vivant comme véritable tissu de l'intentionnalité perceptiva.»

entanto, em boa tradição fenomenológica, Patočka questiona, revisa e altera a proposta da própria fenomenologia.

Patočka questiona a formulação da fenomenologia de Husserl e procura as pontes entre as propostas husserlianas e a filosofia de Heidegger. O filósofo checo procura compreender que significa ser sujeito no mundo, explorando que é o “sujeito” e qual a sua relação com o mundo. A concepção da “subjectividade” como “movimento” está indissociavelmente ligada à relação da subjectividade ao aparecer, ou à fenomenalização do mundo. “Movimento” indica, de certo modo, essa mesma relação.

A subjectividade é caracterizada por Patočka como “força vidente”. Ela define-se, na sua forma mais originária, por expansão para fora, por uma “pulsão vital” em direcção ao mundo. Numa orientação (explícita e) marcadamente anti-cartesiana, este fenomenólogo defende que não há uma consciência puramente interior e transparente para si mesma, anterior ou mais originária que os seus actos. Pelo contrário, a subjectividade só se conhece a partir das suas realizações no mundo. A relação a si está alicerçada neste movimento para fora, ela nasce das suas acções: «Vemos o ego, ou melhor, o ego só se pode torna visível através daquilo com que se ocupa, daquilo que projecta e faz precisamente na esfera fenomenal.»²⁸

“A curva do movimento da nossa existência”, como lhe chama, é precisamente esta: movimento em direcção ao mundo e, a partir do mundo, de volta a nós mesmos: «Ao atirarmo-nos para as coisas, ao ancorar-nos nelas, ao apreender e criar novas sínteses objectivas, apreendemo-nos a nós mesmos, abrimos e modificamo-nos a nós mesmos. Essa é a curva do movimento da nossa existência.»²⁹O movimento de realização da existência passa, portanto, por uma realização no mundo, pela realização efectiva de possibilidades do próprio mundo, que desse modo realiza o próprio Dasein.

Este movimento será assim, antes de mais, necessariamente corporal. A realização de possibilidades não ocorre numa esfera teórica, tal como as próprias possibilidades não são abstractas; elas são e ocorrem no mundo concreto, pela actividade prática e corpórea da existência. O corpo não é, claro está, o corpo-objecto, visto da perspectiva de uma terceira pessoa, mas antes o corpo-próprio, fenomenal, condição da minha experiência: «O corpo enquanto sujeito - esse paradoxo é um fenómeno, sem o qual nunca poderíamos compreender a visão, a audição, a percepção em geral, assim como a acção humana.»³⁰ Estamos perante uma concepção da subjectividade muito distante da cartesiana. A subjectividade é incarnada, fundamentalmente; a corporalidade da existência é a « possibilidade originária », aquela sem a qual todas as outras seriam impossíveis.

28 J. Patočka, trad. Pedro M.S. Alves, *Phainomenon* N.4, CFUL, 2002, p. 163; [V.Fr] *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, p.212.

29 J. Patočka, «Leçons sur la corporéité», *PP*, p.71: «En nous jetant dans les choses, en nous y ancrant, en appréhendant et en créant de nouvelles synthèses objectives, nous nous appréhendons, nous nous ouvrons et nous nous modifions nous mêmes. Telle est la courbe du mouvement de notre existence.»

30 J. Patočka, «Métaphysique du mouvement», *PP*, p.17: «Le corps en tant que sujet - ce paradoxe est pourtant un phénomène, sans lequel on ne pourrait jamais comprendre la vision, l'audition, la perception en général, pas davantage que l'action humaine.»

A subjectividade enquanto « força vidente » é precisamente este dirigir-se para fora como que tentaculoso, esta pulsão que se impulsiona e enraíza no mundo, lá efectuando acções e modificações. O movimento não tem um "antes" na forma de subjectividade desejante que depois se realiza através de um corpo obediente, nem um "dentro", um reduto de movimento em potência - o movimento é na sua mesma actualização, em efectivo. Elucida Barbaras:

«[O] que é próprio do movimento vivido é que não há diferença entre o vivido e a realização, entre o subjectivo e o efectivo; o visado não se distingue do preenchimento porque a intenção motora já é o próprio movimento. [...] Assim, não se trata apenas de uma subjectividade que teria o poder de se realizar instantaneamente de maneira a que se confundisse com as suas obras; é preciso compreender que, para Patočka, o ser da subjectividade é movimento, que não há para-si que através e num gesto corporal.»³¹

O movimento subjectivo é, assim, duplamente criativo, duplamente realizador: ao atirar-se para o mundo, modifica-o e actualiza - faz realidade - possibilidades lá presentes. Essas mesmas acções, por sua vez, determinam e abrem outras possibilidades que moldam a nossa ideia do mundo, dos nossos próprios projectos e possibilidades, que é em vista dos quais nós nos definimos, constituímos e compreendemos a nós mesmos.

«Ao nos realizarmos a nós mesmos, concorreremos à criação [à formação] do mundo e, através do mundo, por sua vez, de nós mesmos. O mundo é aquilo no qual a nossa vida e o ser das coisas intramundanas se interpenetram: as coisas intramundanas, os meios das nossas possibilidades, e o que lhes faz obstáculo, tornam-se os sedimentos da realização dessas possibilidades e uma fonte de criação de possibilidades novas.»³²

As actividades humanas e, em particular, as actividades especificamente humanas, como o são a reflexão e a *praxis* (compreendidas na « visão » desta « força » subjectiva) são, deste modo, genésicas. Elas *criam* ou efectuam realidades na realização de possibilidades. Parece que seria possível compreender o movimento onto-genésico também nesta perspectiva a partir das reflexões de Patočka sobre a experiência de sentido: um movimento capaz de, como escrevia Barbaras, conduzir os entes ao seu ser pela actividade de efectuação de sentido e do real pela subjectividade na esfera fenomenal.

No próximo capítulo, vamos estudar a concepção de fenomenologia asubjectiva de Jan Patočka, e analisar como surge o conceito de “movimento” nessa esfera.

³¹ R. Barbaras, *Vie et Intentionnalité*, p. 87: «[L]e propre du mouvement vécu c'est qu'il n'y a pas de différence entre le vécu et la réalisation, entre le subjectif et l'effectif; la visée ne se distingue même pas du remplissement car l'intention motrice est déjà le mouvement lui-même. [...] Ainsi, il ne s'agit pas seulement ici d'une subjectivité qui aurait le pouvoir de se réaliser instantanément de sorte qu'elle se confondrait avec ses œuvres; il faut comprendre que pour Patočka, l'être même de la subjectivité est mouvement, qu'il n'y a pour soi que dans et par un geste corporel.»

³² J. Patočka, «Leçons sur la corporeité», *PP*, p.98:«C'est dire qu'en nous réalisant nous-mêmes, nous concourons à la création, à la mise en forme à la fois du monde et, à travers le monde, derechef de nous-mêmes. Le monde est ce en quoi notre vie et l'être des choses intramondaines s'interpénètrent : les choses intramondaines, les moyens de nos possibilités et ce qui y fait obstacle, deviennent des sédiments de la réalisation de ces possibilités et une source de création de possibilités nouvelles.»

Capítulo II

Fenomenologia Asubjectiva e movimento

A proposta fenomenológica de Patočka, que se articula de forma muito próxima com a sua concepção de “movimento”, desenvolve-se a partir de uma crítica da fenomenologia de Husserl, em particular, do seu ponto de partida, a concepção de subjectividade. Patočka quer evidenciar que, anterior a uma suposta esfera da consciência, estaria sempre uma esfera do próprio aparecer, onde a consciência poderia aparecer a si mesma. A esta esfera, ele chama “aparecer enquanto tal” e diz que é “*asubjectiva*”.

O “movimento”, se ocorre a partir de uma relação *na* esfera do aparecer, evidencia-a, mas é revelado por a partir dela. Isto é, para compreendermos o “movimento” - principalmente, se compreendido como algo que “traz ao aparecer” o ser dos entes - precisamos trazer ao aparecer a esfera onde qualquer aparecer é possível.

1. Crítica do subjectivismo da fenomenologia husserliana

1.1. *Epoché* vs Redução

Segundo Jan Patočka, a fenomenologia de Husserl, pelo menos numa determinada fase, segue Descartes nos seus métodos e intentos de tal forma próxima que acaba também por cair num subjectivismo que o distancia da intenção e alcance que o próprio fundador da fenomenologia tornara possível.

Nesta dinâmica de elogio e crítica simultâneos, Patočka distingue entre a “redução” e a *epoché*. A “redução” à esfera transcendental surge no seguimento do método da dúvida na linha de Descartes, e reduz a esfera de experiência à região da consciência transcendental. A partir da motivação para alcançar uma fundação inabalável, Husserl chega à indubitabilidade do *cogito, ergo sum*, e adopta a auto-evidência da consciência como o solo fundador de toda a experiência. Adicionalmente, estabelece-a como solo para o desenvolvimento da filosofia como ciência rigorosa.

Pela “redução” ao que podemos dizer ser a nossa própria experiência somos, na verdade, inicialmente conduzidos à esfera do aparecer, às *cogitationes* desprovidas de “peso existencial”. É o método da dúvida e a subsequente revelação da certeza do *cogito* que leva Husserl a conceber o que está presente como pertencendo a uma região de doação absoluta, alicerçada na estrutura da consciência. Assim se afirma, uma vez mais, o privilégio do auto-acesso do “eu” a si, e a conseqüente relação problemática ao transcendente, mantendo-se o dualismo sujeito/objecto.

«É precisamente nisso, nesse retomar do cepticismo metódico aplicado numa tentativa para adquirir uma certeza absoluta, que reside o carácter cartesiano do projecto de Husserl. Em suma, [...], o ponto de partida cartesiano sobrecarrega a redução de demasiadas ressonâncias de cartesianismo, tornando-as responsáveis por uma interpretação falhada do sentido daquele esforço.»³³

E é neste retorno à imanência, diz-nos Patočka, que se enraíza o subjectivismo da fenomenologia de Husserl. A divisão do que aparece entre “imaneente” e “transcendente” está fundada neste pressuposto do acesso privilegiado ao “interior”. A redução é uma «redução à consciência transcendental» precisamente porque pressupõe que o que é dubitável é a tese do mundo “transcendente”; ela nega a existência do mundo “exterior”, mas permanece com o mundo da experiência como pertencendo à esfera da imanência, da “consciência de um sujeito”; a dúvida pressupõe a divisão interior-exterior e assume o privilégio do primeiro.

«Essa “viragem para a imanência” está, parece-me, na base do subjectivismo husserliano, repousando sobre a alegada evidência intelectual que concebe a experiência interior - o perceber, o pensar, o se lembrar - de modo « reflexivo », isto é, [que concebe] a presença em pessoa da percepção interna, como o fundamento próprio, o presente na presença : o dado em pessoa propriamente dito.»³⁴

Por um lado, é a enraizada convicção de uma diferença clara entre o que pertence ao sujeito, e aquilo que não, que funda a divisão na esfera da experiência; mas, ao mesmo tempo, esta distinção apela a uma necessidade para uma fundação substancial que a consciência vem preencher - porque os actos, preenchidos ou não, não correspondendo à coisa ela mesma, precisam de um outro apoio, de uma outra origem, pensada de modo equivalentemente coisal. Isto é, de acordo com Patočka, há neste ponto comum nas filosofias de Descartes e de Husserl um pressuposto metafísico que tende para a substância. Descartes assume, e isto é evidente na sua linguagem, que está à procura de uma coisa. Husserl, por seu lado, assume a evidência e superior clareza de um acesso ao eu que o leva também a fundar o aparecer numa estrutura substancial. A consciência surge assim na forma de substrato substancial. «Por força deste começo metafísico tomado como algo por si mesmo compreensível, aquilo que é garantido pela certeza do *cogito* é desde logo uma coisa, isto é, um substrato duradouro de determinações tanto duradouras como mutáveis.»³⁵

³³ J. Patočka, « Les méditations cartésiennes », *Qu'est-ce que la phénoménologie ? [QP ?]*, trad. Erika Abrams, Million, Grenoble, 2002, p. 165 : «C'est en cela précisément, dans cette reprise du scepticisme méthodique mis en œuvre dans une tentative pour acquérir une certitude absolue, que réside le caractère cartésien de la démarche de Husserl. En bref, [...], le point de départ cartésien grève la réduction de trop de résonances du cartésianisme, responsables d'une mésinterprétation du sens de cette démarche.»

³⁴ J. Patočka, «[Époché et Réduction - notes de travail]», *PP*, p.170: «Cette “tournure vers l'immanence” est, me semble-t-il, à la base du subjectivisme husserlien, reposant sur la prétendue évidence intellectuelle qui voit l'expérience intérieure - le percevoir, le penser, le se-souvenir - saisie « réflexivement », c'est à-dire dans la présence en personne de la perception interne, comme le fondement propre, le présent dans la présence : le donné en personne proprement dit.»

³⁵ J. Patočka, «O subjectivismo da fenomenologia husserliana e a possibilidade de uma fenomenologia “asubjetiva”», *Phainomenon*, N.4, p.153; [Versão Francesa]: *QP?*, p.195

Já a *epoché*, quando aparece nas *Ideen*, e ao contrário da primeira “redução”, está separada do método da dúvida, e surge de um impulso verdadeiramente adequado às intenções fenomenológicas. Ela aparece inicialmente como um acto de liberdade face a qualquer tese, permitindo-nos não tomar posição sobre teses, mas poder antes tomar essas teses para reflexão:

«Limitar-nos-emos a assinalar que Husserl aqui [nas *Ideen*] distingue claramente da tentativa de dúvida praticada por Descartes uma outra atitude completamente diferente que pertence integralmente à esfera da nossa liberdade, uma atitude na qual não se procura ou tenta alguma modalização da tese, mas na qual se experiencia apenas a liberdade do pensamento em relação a qualquer tese, liberdade esta que lhe deixa toda latitude de lhe dar, ou não, uso.»³⁶

A *epoché* é, afinal, o primeiro passo da redução: ela é a suspensão da tese da existência cujo resultado fenomenal é depois conduzido a uma “esfera” específica, transcendental, na redução. Assim, a *epoché* permite-nos não apenas o acesso ao aparecer dos fenómenos - do mundo enquanto fenómeno -, mas permite-nos considerar a própria tese.

No entanto, Husserl limita o alcance da *epoché* ao domínio das “objectividades”, protegendo a esfera subjectiva. Ao limitar a *epoché* no seu alcance possível, Husserl reconduz a promissora abertura à esfera fenomenal para a esfera estanque de uma consciência. No “Posfácio” à sua tese de habilitação, *Le Monde Naturel comme Problème Philosophique*, Patočka demarca-se da posição de Husserl escrevendo:

«Husserl limitou expressamente a aplicação da *epoché* apenas à objectividade; isso parecia-lhe indispensável, por um lado para conservar um objecto para a fenomenologia, mas também porque, conduzido pela tradição cartesiana, considerava o subjectivo tomado na sua pureza como uma doação absoluta de um ser absoluto, de maneira que a sua limitação, segundo ele apodicticamente necessária, seria uma confirmação do seu impulso para um espírito infinito.»³⁷

Ao limitar o alcance da *epoché* apenas ao domínio das coisas, e não a alargando ao “sujeito”, o resultado é um “regresso à esfera da imanência” e, desta forma, a *epoché* perde a sua força e originalidade; também ela funciona como uma redução, e as duas operações não são propriamente distinguidas.³⁸

³⁶ J. Patočka, « Époché et Réduction », [QP ?], p. 253: «Nous nous bornerons à signaler que Husserl ici [*Ideen*] distingue nettement, de la tentative de doute entreprise par Descartes, une attitude entièrement différente qui ressortit intégralement à la sphère de notre liberté, attitude dans laquelle l'on ne vise ou tente aucune modalisation de la thèse, dans laquelle l'on expérimente seulement la liberté de la pensée à l'égard de toute thèse, liberté que lui laisse toute latitude d'en faire ou on usage.» (Cf. tb, «[Époché et Réduction]», *PP*, p.187)

³⁷ J. Patočka, *Le Monde Naturel comme Problème Philosophique*, p.171 : «[...]Husserl a limité en termes exprès l'application de l'*epoché* à la seule objectivité ; cela lui paraissait indispensable, d'une part pour conserver à la phénoménologie un objet, mais aussi parce que, conduit par la tradition cartésienne, il considérait le subjectif pris dans sa pureté comme donnée absolue d'un être absolu, de sorte que sa limitation, d'après lui apodictiquement nécessaire, serait une confirmation de son élan vers l'infinité de l'esprit.»

³⁸ J. Patočka, «[Époché et Réduction - notes de travail], *PP*, p.168: «[L]a faute en revient avant tout à la conception peu claire de la *éποχή* comme n'en faisant qu'une avec la réduction. Le terme même de « réduction », « reconduite », indique en effet une tournure subjective.»

As razões para limitar a *epoché* são, como Patočka indica, ou exteriores à própria *epoché*, baseando-se antes na motivação de fundar uma ciência (que seria, para além do mais, uma ciência ôntica, dos entes, e assim, posterior ao problema do aparecer),³⁹ ou confirmam o preconceito da doação absoluta do sujeito a si mesmo.

1.2. Universalização da *epoché*

O raciocínio para a limitação da *epoché* funda-se no pressuposto, já mencionado, de que o acesso a si mesma da “subjectividade” é imediato, cristalino e absoluto, que é caracterizado por algo de “mais” ou qualitativamente diferente dos modos de doação de carácter “objectivo” ou “transcendente”, que apenas aparecem de modo mediado e deficiente, a partir das “vivências” imediatas. «A consciência (o vivido, a subjectividade) aparece imediatamente a si própria e faz aparecer tudo o resto. O real não aparece por si mesmo, mas apenas se pode mostrar por intermédio do vivido.»⁴⁰

O acesso a si mesmo, presumivelmente imediato, torna-se deste modo o solo fundador para tudo o resto, de onde tudo o que aparece retira a sua validade. Se o movimento é de regresso à área protegida de uma consciência capaz de se ver e reflectir sobre si mesma de modo absoluto, o mundo torna-se-lhe subordinado.

Jan Patočka quer resgatar a *epoché* distinguindo-a da redução e salvaguardando o seu potencial de acto de liberdade em relação às teses que temos alargando-a para incluir a tese do “eu”; Patočka pretende, afinal, permitir-lhe todo o seu alcance possível aplicando-a também às teses pressupostas sobre a “subjectividade”, e o nosso acesso a ela. Isto é, segundo, os seus termos, operar uma “universalização da *epoché*”.

«Mas gostaríamos de colocar ainda mais uma questão. Que aconteceria se a tese do eu não fosse subtraída à *epoché*, se esta fosse concebida de forma realmente universal? Ao operar uma tal *epoché* eu não estaria a pôr em dúvida o indubitável, o *cogito* que se coloca a si mesmo. Restringir-me-ia apenas de usar essa tese por assim dizer “automática”, colocá-la-ia fora de circuito enquanto tese.»⁴¹

O que é tornado evidente pela suspensão da tese na *epoché* é o campo de experiência, o aparecer de fenómenos em geral, sem nenhuma indicação clara que uns sejam

³⁹ J. Patočka, « Qu'est-ce que la phénoménologie ? », *QP ?*, 275-276 : «La limitation est donc effectuée en vue de la fondation d'une science. Cette science porte clairement les marques d'une science positive, d'une science de l'étant.»

⁴⁰ J. Patočka, « Époque et réduction », *QP ?*, p.256-257 : «La conscience (le vécu, la subjectivité) apparaît immédiatement à elle-même et fait apparaître tout le reste. Le réel n'apparaît pas de soi-même e, mais ne peut se présenter que par l'intermédiaire du vécu.»

⁴¹ J. Patočka, *Ibid.*, p.257 : «Mais nous voudrions poser de plus une question. Que se passerait-il si la thèse du soi propre n'était pas soustraite à l'*epoché*, si celle-ci était conçue de manière tout à fait universelle ? En opérant une telle *epoché*, je ne mettrais pas en doute l'indubitable, le *cogito* qui se pose soi-même. Je m'abstiendrais seulement de faire usage de cette thèse pour ainsi dire «automatique», je la mettrais hors de circuit en tant que thèse.»

obra do “sujeito” enquanto que outros sejam “exteriores”: «na esfera do aparecer tudo é dado da mesma maneira e, sobretudo, não há noéses.»⁴²

O que nos aparece de modo originário é: o aparecer de entes nos seus diferentes modos de aparição e perspectivas, perto e à distância, sobre um fundo de horizonte, etc.⁴³ Esta estrutura revela uma *orientação* da esfera do aparecer, isto é, revela que ela está direccionada para “alguém”, que é dada em perspectiva. Mas não revela, de maneira nenhuma, que seja a obra desse alguém. Deste modo, a *epoché* nunca poderia desembocar numa estrutura (cousal) do *ego*.

«Naturalmente, estes caracteres téticos e de doação são o índice de que o aparente aparece para qualquer um, e, deste modo, nós também não os atribuímos à própria coisa como ingrediente daquilo que aí aparece. O que contestamos é a permissão para fazer daquilo sobre cujo fundamento algo aparece ainda outra vez um novo objecto de uma “percepção interna” possível, que o apreenda “em original”, a permissão de o captar numa suposta “reflexão sobre a vivência pura”. O “subjectivo” dos caracteres téticos e dos modos de doação está tão “lá fora” (diante de mim) como as próprias coisas aparentes.»⁴⁴

Ao mesmo tempo, o carácter afectivo e emocional de uma determinada coisa que aparece, por exemplo, ou o horizonte no qual ela está inserida, para o qual ela aponta, ou o seu modo de doação - tudo isto são fenómenos de qualidade diferente do fenómeno da própria coisa, mas qualitativamente *fenómenos* de igual mérito, que nos aparecem na esfera fenomenal.

«Aparecem-me coisas com caracteres objectivos e ainda outros caracteres, téticos, por exemplo; há aí uma diferença entre os caracteres que adscreevo à “própria coisa”, como suas características, e outros caracteres, que certamente também estão copresentes, não como pertencentes à coisa, porém, mas com cuja ajuda, por assim dizer, e sobre o fundamento das quais a coisa aparece; mas os caracteres de ambos os tipos aparecem no mundo, no campo de aparição “diante de mim”, não estão aí presentes, de modo algum, como vivências, como algo subjectivo.»⁴⁵

O que isto nos revela é que toda a experiência é *fenomenal*; mas não há uma evidência de pré-doação do sujeito a partir da qual o mundo se manifesta. Pelo contrário, a própria “subjectividade” apenas nos aparece na manifestação das coisas; como escreve Patočka, não é na observação da subjectividade que podemos apreender a constituição dos objectos, mas antes que apenas podemos compreender a subjectividade a partir dos fenómenos⁴⁶.

Patočka persiste, a partir daqui, com sua pergunta inicial: «Não é possível que a imediaticidade da doação do *ego* seja um “preconceito”, que a experiência de si tenha, tal

⁴² J. Patočka, «[Époché et Réduction - manuscrit de travail]», *PP*, p.184: «dans la sphère de l'apparition tout est donné de la même manière, et surtout, il n'y a pas de noéses.»

⁴³ *Ibid.*, p.170.

⁴⁴ J. Patočka, «O subjectivismo da fenomenologia husserliana e a exigência de uma fenomenologia “asubjectiva”», *Phainomenon*, p. 141 ; [Versão fr], *QP ?* p.236-7.

⁴⁵ *Ibid.*, p.140. ; [V. fr], *QP ?*, p. 235.

⁴⁶ J. Patočka, «O subjectivismo... e a possibilidade de uma fenomenologia “asubjectiva”», *Phainomenon*, p.164 ; [V. Fr], *QP ?*, p. 213.

como a experiência das coisas, um *a priori* específico que torne possível o aparecer do *ego*?»⁴⁷ A questão põe-se de que não havendo um acesso imediato e absoluto a si e aparecendo o “eu” em conjunto com as coisas do mundo, ele *pressupõe* um aparecer, isto é, uma estrutura de manifestação na qual o eu e as coisas do mundo aparecem: «os sujeitos só são possíveis havendo o plano do aparecer que permite algo como uma relação a si, porque a relação-a-si mesmo pressupõe um *aparecer* a si.»⁴⁸

Deste modo chegamos ao que Patočka chama a “esfera fenomenal”: o campo do aparecer em geral, de todos os fenómenos.

2. “Aparecer enquanto tal”

A fenomenologia asubjectiva de Jan Patočka consegue precisamente distinguir entre “aquilo que aparece” e o “aparecer enquanto tal”, dando autonomia (formal) à estrutura do aparecer: «O foco do nosso interesse não é o fenómeno, isto é, o ente que se mostra, mas a maneira como ele aparece, os pressupostos necessários desse se mostrar, a “cena” de conjunto que esse aparecer requer.»⁴⁹ O que vem à luz na inclusão da tese do *ego* na *epoché*, em vez de um aparente, seja ele egóico ou uma coisa “objectiva”, é o próprio aparecer, que tem uma determinada estrutura, que seria, segundo Patočka, o genuíno foco de estudo da fenomenologia. O aparecer enquanto tal está pressuposto e a salvo de qualquer duvidar ou pôr em questão. Ele não é nenhum ente, mas precisamente o “dar-se” dos entes, é a esfera fenomenal, o poder aparecer, condição de possibilidade de qualquer aparente.

Barbaras explicita:

«Num gesto inteiramente fiel à intenção da fenomenologia husserliana, a *epoché* patočkiana é um regresso não mais a um aparente particular contendo as pretensas condições do aparecer do mundo, mas antes ao aparecer *enquanto tal*, que é a verdadeira condição da presença do mundo assim como da minha própria.»⁵⁰

A esfera fenomenal tem uma determinada estrutura; ela revela precisamente, enquanto *a priori*, que qualquer aparecer tem uma determinada estrutura envolvendo três “componentes”: é sempre o aparecer de algo, ou seja “o quê”, a alguém, isto é, a “quem”, e de uma determinada maneira, o “como”. Mas o carácter do “sujeito”, como “a quem” o aparente aparece não tem nenhum privilégio sobre os outros momentos. «Se não há alguma

⁴⁷ J. Patočka, «Épochè et réduction», *QP ?*, 257 : «Ne se pourrait-il pas que l’immédiateté de la donation de l’*ego* soit un “préjugé”, que l’expérience de soi ait, de même que l’expérience des choses, un *a priori* spécifique qui rend possible l’apparaître de l’*ego*?»

⁴⁸ J. Patočka, «[Corps, possibilités, monde, champ d’apparition]», *PP*, p.129 : «les sujets ne sont possibles que s’il y a le plan de l’apparition qui rend possible quelque chose comme un rapport à soi, car le se-rapporter-à-soi-même présuppose une *apparition* à soi.»

⁴⁹ J. Patočka, «[Épochè et Réduction - manuscrit de travail]», *PP*, p.200 : «Ce qui est au centre de notre intérêt, ce n’est pas le phénomène, c’est à dire, l’étant qui se montre, mais la manière dont il apparaît, les présupposés nécessaires d’un tel se montrer, la «scène» d’ensemble que nécessite un tel apparaître.»

⁵⁰ R. Barbaras, *Vie et Intentionnalité*, p.84 : «Selon un geste tout à fait fidèle à l’intention de la phénoménologie husserlienne, l’*epoché* patočkienne est un retour, non plus à un apparaissant particulier recelant les prétendues conditions de l’apparaître du monde, mais à l’apparaître *comme tel*, qui est la condition véritable de la présence du monde aussi bien que de la mienne.»

precedência do subjectivo no se mostrar, qual pode ser o sentido de uma imanência que significaria uma separação absoluta entre o mundo e o fenómeno do mundo?»⁵¹. O privilégio atribuído ao sujeito, como nos diz Patočka, conduz à divisão (“clássica”) entre mundo (em si) e fenómeno (ou experiência) de mundo. É antes que o “eu” aparece inserido *num* horizonte, e como pólo dessa mesma estrutura que inclui todas as suas partes sem ser reduzida a alguma.

«Graças à universalização da *epoché* torna-se também claro que, tal como o eu é a condição de aparecer do mundano, o mundo como horizonte originário (e não como conjunto de realidades) é a condição de possibilidade do aparecer a si mesmo.»⁵²

A radicalização da *epoché* mostra precisamente que a “esfera do aparecer” é a condição de possibilidade do meu próprio aparecer e, assim, da relação a mim mesma: «Pode ser que o campo em si seja algo que não possa ser descrito do exterior, como objecto, mas apenas como uma estrutura na qual nos encontramos.»⁵³ Esta é precisamente a estrutura - entrelaçada - do aparecer: ele é a relação que inclui o que aparece, a quem aparece e que tudo aparece de determinado modo, ele é o pressuposto de mundo que é pressuposto por alguém. Esta esfera omni-englobante é, para Patočka, o “mundo” compreendido como horizonte.

A proposta de fenomenologia de Patočka é “asubjectiva” neste sentido - ela ultrapassa e excede, ela *antecede* o domínio do subjectivo, para desvelar o aparecer enquanto tal, um domínio omni-englobante que revela que o aparecer de um sujeito é sempre um aparecer de mundo. O “sujeito” continua presente, mas manifestando-se a partir de e como mundo, que também não pode ser concebido à parte deste sujeito. «[P]ois a subjectividade, a cuja imanência ela [a teoria] finalmente recorre, só se tornou possível através da cisão da esfera fenomenal enquanto tal [...]»⁵⁴ A esfera fenomenal é anterior à divisão subjectivo-objectivo, ou transcendente - imanente. Ela é o “em quê” ou “como” de toda e qualquer manifestação.

Cada componente desta estrutura omni-englobante deve ser compreendida a partir das regras do aparecer, dum modo como que subordinada à estrutura na qual aparece: «Deve haver regras *a priori* tanto da minha própria entrada no aparecer como do aparecer daquilo que não sou eu.»⁵⁵ Significa isto que os termos da estrutura estão co-determinados, e estão co-determinados no *seu aparecer*: porque tudo aquilo que aparece, aparece a alguém,

⁵¹ J. Patočka, «[Épochè et Réduction - manuscrit de travail]», *PP*, p.169 : «S'il n'y a aucune *préséance* du subjectif dans le se-montrer, quel peut être le sens d'une immanence qui signifierait une séparation absolue entre le monde et le phénomène du monde ?» (Cf. tb, J. Patočka, *QP?*, p.194-195)

⁵² J. Patočka, «Épochè et Réduction», *QP?*, p.258 : «Grâce à universalisation de l'épochè, il deviendra alors clair aussi que, de même que le soi est la condition de l'apparaître du mondain, de même le monde comme horizon originnaire (et non pas comme ensemble des réalités) représente la condition de possibilité de l'apparaître du soi.»

⁵³ J. Patočka, «[Épochè et Réduction - manuscrit de travail]», *PP*, p.198 : «Il se peut que le champ lui-même soit quelque chose que ne puisse décrire de l'extérieur, en tant qu'objet, mais uniquement comme une structure au dedans laquelle on se trouve.»

⁵⁴ J. Patočka, «O subjectivismo... e a possibilidade... "asubjectiva"», *Phainomenon*, p. 161 ; [V.Fr], *QP?*, p. 209.

⁵⁵ J. Patočka, «[Corps, possibilités, monde, champ d'apparition]» *PP*, p.127 : «Il doit y avoir des règles *a priori* tant de ma propre entrée dans l'apparition que de l'apparaître de ce que je ne suis pas.»

aparece sempre de modo perspectivado, incompleto. Do mesmo modo, aquele a quem o aparecente aparece, apenas aparece - inicialmente - como a perspectiva, ou orientação do aparecer, o “sujeito” aparece sempre e apenas em correlação no fenómeno que aparece. Há um privilégio da esfera fenomenal, uma anterioridade que determina o que a constitui; nas palavras de Barbaras: «Não é porque o mundo aparece a uma consciência finita que ele aparece parcialmente e possui horizontes, é ao contrário porque o aparecer [...] é aparecer de um mundo, que ele se pode dar a um sujeito.»⁵⁶

Podemos agora explorar esta “subjectividade” a partir do seu papel, ou seja, do que ela é na esfera fenomenal.

2.1. (Subjectividade enquanto) Movimento - ou “movimento de fenomenalização”

Na universalização da *epoché* a própria “subjectividade” revela-se não estar predeterminada. O “ego”, defende Patočka, não aparece como entidade definida nem como fundação de todo o aparecer; pelo contrário, ele apenas aparece em correlação com as coisas e na sua actividade no mundo: «O sum não é nenhuma coisa, no sentido em que ele não pode nunca aparecer independentemente, mas apenas essencialmente em ligação com e no contexto de comportamentos relativos às coisas.»⁵⁷ O *sum* não é um ente substancial com propriedades capazes de ser apreendidas e identificadas; ele não é antes, ou fora, da realização de fenómenos na esfera do aparecer. O *sum* é, como escreve Patočka, um “ego vazio”.

«Certamente que, no *ego cogito*, o *ego* é qualquer coisa imediatamente certa. Esta certeza não é, porém, qualquer certeza acerca de um conteúdo, mas antes uma certeza de ser *sem* qualquer conteúdo, com excepção destoutro: o *ego* é aquele a quem o aparecente aparece, o aparecer, o campo fenomenal é o *seu* aparecer. Nada há aí que seja “objectivamente” captável, mas simplesmente uma realizabilidade dos caracteres de exigência [*Realisierbarkeit der Forderungscharaktere*], caracteres que, no campo fenomenal, se voltam para o eu e o deixam aparecer como realizador.»⁵⁸

Creio que é desta forma que podemos alcançar uma primeira compreensão da concepção de “subjectividade” como “movimento”, segundo a proposta de Patočka. *Sum*, fundado na estrutura do aparecer, é um pólo integrado e necessário para a manifestação: ele é, na estrutura formal, aquele a quem o aparecente aparece. Desta forma, *sum* é “movimento” enquanto que é realização da esfera fenomenal. *Sum* (ou, como diz Patočka, o *ego* que está contido no *sum*) é, de forma anterior a qualquer outra coisa, uma componente que traz ao ser fenómenos, ele é o que no seu papel como componente da esfera fenomenal

⁵⁶ R. Barbaras, *Vie et Intentionnalité*, p.85 : «Ce n’est pas parce que le monde apparaît à une conscience finie qu’il apparaît partiellement et possède des horizons, c’est au contraire parce que l’apparaître [...] est apparaître d’un monde, qu’il peut se donner à un sujet.»

⁵⁷ J. Patočka «O subjectivismo... e a exigência ...“asubjectiva”», *Phainomenon*, p. 146; [V. Fr.] *QP ?*, p. 245.

⁵⁸ *Ibid.* p.142 ; [V.Fr] *QP ?*, p. 238-239.

faz aparecer. Isto é, se o *sum* é apenas realizador na esfera do aparecer, ele é, nesta dimensão, *acção*.

Logo, o *sum* pode ser “movimento” sem determinação substancial no sentido em que é ser-possível, não estando anteriormente determinado, e que se determina pela sua actividade na esfera fenomenal. «O ente egóico não tem quaisquer propriedades constatáveis, coisa que não significa, de modo algum, que ele seja um nada, algo indeterminado; a sua determinidade assenta na sua situação e no seu fazer.»⁵⁹ O « movimento » subjectivo, do *sum*, faz-se na realização de possibilidades da esfera fenomenal; ele não é outra coisa senão essa acção. Desta maneira, ele é necessariamente corporal.⁶⁰ É também nesta realização de possibilidades que a relação a si do *sum* se realiza - o ente que se relaciona a si mesmo através do resto, no mundo, e enquanto mundo, assim também *se realiza*.

É exactamente através da compreensão de que a “subjectividade” apenas se “vê” e se conhece pela sua actividade no mundo que a “universalização da *epoché*” se revela possível. Ou seja, ao reconhecer que o *ego* apenas é visível na sua acção, verifica-se que não há dados “subjectivos”, mas apenas fenómenos, e que a suspensão não tem um limite previamente demarcado em si mesma.

Pelo caminho até à esfera fenomenal como condição de possibilidade para qualquer aparecer, alcançamos uma esfera anterior ou para lá da divisão subjectivo-objectivo. E descobre-se o *sum* como “elemento realizador” dessa mesma esfera fenomenal. Compreendemos o “*sum*” como realização de possibilidades - afinal, como *fenomenalização*. Mas o movimento fenomenal, compreendido como movimento de fenomenalização da esfera fenomenal, e o movimento realizador do *sum* são assim indistinguíveis (ou pelo menos, inseparáveis). A realização que ocorre na esfera fenomenal é *realização* de aparecer, e realização de si mesma do *sum* nessa realização de aparecer.

Esta sua relação a si, realizada em movimento de actualização de possibilidades, é como que a relação a si mesma da própria esfera fenomenal enquanto fundo omni-englobante. Porque as possibilidades, e a possibilidade da sua realização, pertencem à esfera global do aparecer da qual o *sum* faz parte, a realização de possibilidades - e assim, o “movimento” - é o movimento desta mesma esfera.

«Tal como há objectos - móveis, salas, corredores, etc. - que interpelam o ente vivente que lhes reponde na sua situação, também deve haver, sem dúvida, uma correspondência no aparecer vivente, mas esta não é aquilo no qual o aparecer do aparente é “realizado”. O realizador (e, se se quiser, o subjectivo) é o próprio campo do aparecer.»⁶¹

⁵⁹ J. Patočka, «O subjectivismo... e a possibilidade de uma fenomenologia “asubjectiva”», *Phainomenon*, p.163 ; [v.fr.] *QP ?*, p.211.

⁶⁰ Esta concepção de “subjectividade” como *acção* implica a corporeidade. Ao mesmo tempo, defende-se esta “acção” em conjunção com a ausência de substrato substancial. No capítulo IV, sobre “Corporeidade e movimento” tenta-se articular como podemos pensar uma acção corporal onde esse mesmo corpo não é substrato.

⁶¹ J. Patočka, «[Epoché et Réduction - notes de travail]», *PP*, 198: «Comme il y a des objets - les meubles, les pièces et les couloirs, etc. - qui s’adressent à l’être vivant qui y réagit dans sa situation,

A esfera fenomenal, que inclui o ego como realizador como componente necessária para a manifestação de fenómenos, é uma esfera de possibilidades que se realiza na acção deste ente que, por sua parte, apenas se determina pela sua actividade nesta mesma esfera fenomenal. O *ego* que participa nesta eclosão apenas aparece em correlação com as possibilidades que lhe são abertas na esfera fenomenal, e que lhe permitem que se “faça” nessa realização de possibilidades.

«O campo não é campo de “representação”, mas de *acção*. [...] Nós não encontramos nele o que é, mas o que *ainda não é*, o que é “retido”, “tido em reserva” (não uma coisa, qualquer coisa já real, mas) no princípio, de modo que só o que é desta maneira “em reserva” *possibilita* o realizador e sua *acção enquanto acção*, enquanto coisa que deve ele próprio realizar.»⁶²

Compreende-se agora que este “movimento” de realização da subjectividade tem origem na própria esfera fenomenal, esta englobando sempre o “sujeito”, está claro. A realização do *sum* faz-se a partir de, e *no* campo de possibilidades que é a esfera fenomenal.

Na universalização da *epoché*, eliminou-se a consciência como substrato de todo o aparecer - o resultado é uma dinâmica de manifestação do próprio aparecer enquanto tal. Há um dinamismo de realização na qual o *sum* participa, em que as coisas no mundo apelam à realização, e o próprio *sum* aparece enquanto via, indissociável, deste devir; o complexo é sempre dinâmico - nunca aparece como dado de facto, mas sempre como processo contínuo de vir ao ser.⁶³

3. Universalização da *epoché* - radicalização do “movimento”

Percebe-se agora que há como que uma equivalência entre a «universalização da *epoché*» de Patočka e o seu “movimento radicalizado”. O *ego* na fenomenologia husserliana surge como o fundamento de todas as experiências. Pela *epoché* universal, eliminamos a consciência como substrato substancial das vivências. Ela deixa de ser uma “proto-região”, e abre-se antes uma área total de manifestação.

il faut sans doute relever aussi une correspondance dans le vivant apparaissant, mais celle-ci n'est pas ce dans quoi l'apparaître de l'apparaissant est « réalisé ». Le réalisateur (et si l'on veut, le subjectif) c'est le champ d'apparition lui-même.»

⁶² J. Patočka, «[Corps, possibilités, monde, champ d'apparition]», *PP*, 117: «Le champ n'est pas champ de “représentation”, mais d'*action*. [...] Nous rencontrons ici, non pas ce qui est, mais ce qui *n'est pas encore*, ce qui est «retenu», «tenu en réserve» (non pas une chose, quelque chose de déjà réel, mais) au principe, si bien que seul ce qui est ainsi «en réserve» *rend possible* le réalisateur et son action *en tant qu'action*, en tant que quelque chose qu'il doit lui-même *porter* [...]»

⁶³ J. Patočka, «O subjectivismo ... e a exigência de uma fenomenologia “asubjectiva”, *Phainomenon* N.4, p. 147: « Assim, eu apareço-me no campo de aparição como uma conexão não explícita de meios e fins, no qual a coisa aparente e o corpo-vivente, funcionando como realizador, são momentos de sentido indispensáveis, que se completam mutuamente. A própria conexão não aparece, porém, para si própria como uma doação fáctica, mas apenas na constante dinâmica da prefiguração e da realização, que vão no encaço uma da outra.»; [V. Fr.] *QP?*, p.246

«A certeza de si da existência do *ego*, do *sum*, foi interpretada como presença, esta presença como autodoação originária; a autodoação originária requer, porém, um objecto correspondente. Supõe-se, enquanto tal objecto, precisamente o acto de consciência, a noese, originariamente captável na reflexão.»⁶⁴

Ou seja, se a tese do *ego* for também incluída na *epoché*, o que se opera é uma eliminação de um substrato que revela uma esfera omni-englobante de manifestação. «O sentido dessa proto-região é, assim, de ser o *fundamento*, o substrato de todo outro ser.»⁶⁵ A eliminação da esfera da consciência, ou do *ego* das *cogitatio*, como substrato do aparecer deixa-nos na presença de um campo a-substancial de manifestação, ou seja, *de realização sem substrato*, que é precisamente a definição do conceito radicalizado de “movimento” em Patočka.

O *sum* participa na esfera de manifestação precisamente como *sum*, como existência que não significa outra coisa senão realização. Se na fenomenologia das vivências as experiências são actos de uma consciência, em Patočka, ao contrário, apenas há agir. E este agir é um agir fenomenal, no sentido que engloba “sujeito” e “mundo”. É agir de “Mundo” pensado não como objecto mas como fundo englobante do qual não nos podemos nunca abstrair.

O resultado de ambas as operações introduzidas por Patočka, isto é, a “universalização da *epoché*” e a “radicalização do conceito de movimento” de Aristóteles, é um dinamismo a-substancial. Por ambas as vias chegamos a uma esfera onde, aparentemente, a realização precede a identidade ou, melhor pensado, a realização é a identidade.

4. A dimensão ontológica - a dupla revelação da *epoché*

A universalização da *epoché* revelou-nos a estrutura do aparecer como tal, com as suas co-determinações. Em consonância com Heidegger, Patočka propõe que, levada a termo, *epoché* adquire o sentido ontológico que lhe é inerente.

«Ou será ela [a *epoché*] por essência um acto que, realizado em toda a sua universalidade, permite desviar o olhar dos entes em geral para captar o ser - não apenas o ser dos “fenómenos puros”, mas o sentido de ser em geral? [...] Mas a *epoché* não leva precisamente a descobrir, no ente comumente designado por “sujeito”, qualquer coisa que deve ser respeitada na sua captação original: a possibilidade não apenas de re-presentar os *entes* mas, anteriormente, de captar *ser*?»⁶⁶

⁶⁴ J. Patočka, «O subjectivismo... e a exigência de uma fenomenologia “asubjectiva”», *Phainomenon* N. 4, p.145; [V.Fr.] *QP?*, p. 243.

⁶⁵ J. Patočka, «Qu'est-ce que la phénoménologie ?», *QP?*, p.281 : «Le sens de cette proto-région est donc d'être le *fondement*, le substrat de tout autre être.»

⁶⁶ *Ibidem* : «Ou bien est-elle [l'*epoché*] par essence un acte qui, réalisé dans toute son universalité, permet de détourner le regard de l'étant en général pour prendre en vue l'être - non pas seulement l'être des «phénomènes purs», mais le sens de l'être en général? [...] Mais l'*epoché* précisément ne fait-elle pas découvrir, dans l'étant que l'on désigne d'ordinaire comme «sujet», quelque chose qui doit être respecté en opérant la saisie originnaire : la possibilité non seulement de re-présenter l'*étant* mais, au préalable, de saisir l'*être* ?»

Pensada de modo radical, a *epoché* deixa de ser uma redução a uma esfera definida para ser um acto de liberdade que nos revela que temos a possibilidade de nos abstrairmos da influência dos entes, que podemos suspender a convicção que nos une a eles e nos mantém no domínio da onticidade. Ao suspender o laço que nos liga ao mundo ôntico, onde os entes nos solicitam acções e posições, a *epoché* conduz-nos a um domínio anterior, onde os entes ainda não são o que são para nós no dia-a-dia, onde apenas vemos a sua possibilidade de *ser*.

«Tem-se a experiência de uma liberdade, de uma ausência de toda a ligação imposta pelos entes. Descobre-se, *anterior* ao comportamento judicativo, que é desprovido de liberdade porque depende do ôntico, uma esfera onde os entes *não dominam*, onde eles não nos obrigam nem a afirmar, nem a negar.»⁶⁷

Patočka propõe que, levada ao aparecer enquanto tal, a *epoché* é o que Heidegger chama, em *Que é - a filosofia?*, “um passo atrás da totalidade dos entes”. É um acto de procurar abstrair-nos de todos os entes, no intento de revelar a condição de possibilidade para o seu ser, ou para o seu aparecer. Deste modo, vamos de uma esfera ôntica para uma esfera ontológica, para a esfera do Ser dos entes:

«A *epoché*, essa suspensão da “fé no mundo” sem a qual, como disse Husserl, não haveria verdadeira fenomenologia, um verdadeiro estudo do fenómeno enquanto tal, não seria interpretada como aquele “passo atrás dos entes no seu conjunto” de que Heidegger fala em *Que é - a Filosofia?*»⁶⁸

No entanto, ao fazê-lo descobrimos que continuamos numa esfera que nos engloba e da qual não nos podemos ausentar - com a *epoché* universal encontramos-nos englobados como que numa “esfera” do qual fazemos parte *como relação com essa mesma esfera*. O limite da *epoché* é precisamente este horizonte que se nos revela como esfera do aparecer enquanto tal na qual estamos incluídos. O “passo atrás dos entes” revela-nos precisamente que não podemos sair desta esfera do *ser* dos entes, que antecede a ôntica, que não a podemos objectivar e assim colocar-nos à parte.

Ao mesmo tempo, a *própria epoché*, passo fundador e inicial da fenomenologia, só é possível na condição de possibilidade da constituição ontológica do ente que somos, um ente que se compreende a si mesmo (sobre este fundo de mundo e nele), que é em relação a si mesmo. Se a liberdade que é a condição de possibilidade da *epoché* em Husserl “cai do céu”⁶⁹, aqui ela conduz-nos antes a um horizonte no qual está manifesto o ser de um ente - *Dasein*- que é em compreensão de si mesmo. «A atitude teórica de um olhar puro [...] é, no

⁶⁷ J. Patočka, «Qu'est-ce que la phénoménologie?», *QP*?, p. 288: «On fait l'expérience d'une liberté, d'une absence de tout lien imposé par l'étant. On découvre, *avant* le comportement judicatif, dépourvu de liberté car dépendant de l'étant, une sphère où l'étant *ne règne pas*, où il ne nous *contraint* ni à affirmer, ni à nier.»

⁶⁸ J. Patočka, *Le Monde Naturel comme Problème Philosophique*, p.171 : «L'epoché, cette mise en suspens de la “foi dans le monde”, sans laquelle, au dire de Husserl, il ne saurait y avoir de véritable phénoménologie, de véritable étude du phénomène en tant que tel, ne serait-elle pas à interpréter comme ce “pas en arrière devant l'étant dans son ensemble” dont parle Heidegger dans *Was ist das - die Philosophie?*»

⁶⁹ J. Patočka, «Qu'est-ce que la phénoménologie?», *QP*?, p.287

fundo, um comportamento que pressupõe um “em-vista-de-si-mesmo” e, no “em-vista-de”, uma “não-indiferença”, um “há qualquer coisa”.»⁷⁰

O fundamento da fenomenologia não está numa região absoluta, mas na situação de um ente sempre inserido no mundo, que se manifesta na compreensão do seu próprio ser; a fenomenologia é fundada numa relação originária ao Ser, e que é, assim, ontológica. O que está pressuposto na possibilidade da fenomenologia é a constituição ontológica do ente particular que somos. Nesta nossa constituição ontológica é revelado que esta relação a si é englobada numa esfera de ser originária e global, na qual nós participamos como relação. Assim, através de um questionar fenomenológico, chegamos à concepção da existência - e em parte da fenomenologia - proposta por Heidegger: procurando explorar a questão do Ser através da análise do ente que é, ontologicamente, relação ao Ser.

«A vida humana deve então ser compreendida, não como uma *res cogitans* «presente-dada», a intuir com o recuo da reflexão, não como um ser subsistente consciente, mas como um ser que relaciona a si mesmo na compreensão de ser.»⁷¹

A fenomenologia asubjectiva conduz-nos, desta forma - quer se dizer, pela questão da esfera fenomenal que aparece como “a compreensão de ser” -, para a compreensão da «existência como movimento». Este tema central na obra de Jan Patočka expressa o carácter ontológico humano. O “eu” que se revela na fenomenologia asubjectiva é, no final de contas, o ente com a constituição ontológica proposta por Heidegger, um ente que se preocupa consigo mesmo (*Sorge*) e que existe, por isso mesmo, temporalmente. Desta forma, ele manifesta-se, é “movimento” no sentido de Jan Patočka: «O *ego* não é, por conseguinte, nada mais que o carácter de ser do ente que está interessado no seu próprio ser, que existe temporal e motilmente.»⁷²

Resumindo, pelo trajecto de uma fenomenologia asubjectiva, através uma universalização da *epoche*, chegámos ao aparecer enquanto tal. Este aparecer revelou-se ser de uma estrutura de relação e realização de si mesmo pelo “sujeito” que participa nele como realização. Este sujeito que só é na sua realização foi, aliás, o que permitiu compreender a possibilidade de universalizar a *epoché*, ou seja, de que não havia uma linha demarcando os limites do “sujeito”. Esta esfera fenomenal aparece-nos agora sob as vestes de uma condição ontológica - ela revela uma estrutura de relação a si, e só é possível porque pressupõe um ente que é em relação a si mesmo. A fenomenologia asubjectiva revela-nos a ontologia que a sustenta e que é a de uma relação da existência e mundo.

⁷⁰ J. Patočka, «Qu'est-ce que la phénoménologie ?», QP? 283 : «L'attitude théorique d'un regard pur [...] est, au fond, un comportement qui présuppose un « en-vue-de-soi » et, dans l'« en-vue-de », une « non-indifférence », un « il y a de quelque chose ».

⁷¹ *Ibid.*, p.284-285 : «La vie humaine doit donc être saisie, non pas comme une *res cogitans* «présent-donnée», à intuitionner avec le recul de la réflexion, non pas comme un être subsistant conscient, mais comme un être qui se rapporte à soi-même dans la compréhension de l'être.»

⁷² J. Patočka, «O subjectivismo... a possibilidade de uma fenomenologia “asubjectiva”», *Phainomenon*, p.164 ; [v.Fr.], QP ?, p.213.

«A *epoché* levada à sua conclusão de forma conseqüente não conduz a um ente infinito, mas antes a um *a priori* que não pode ser, de alguma maneira, considerado um ente, cuja função se articula em que ele torna possível a relação a si, estrutura ontológica esta sem a qual nenhum aparecer seria possível.»⁷³

As duas faces reveladas pela *epoché* são a de uma estrutura formal do aparecer, revelando uma esfera de manifestação originária relativamente a um aparecer de si mesmo, e a dimensão ontológica numa relação a Ser operada pela relação a si mesmo que é a constituição ontológica de *Da-sein*. Temos a dimensão da fenomenalidade, e a ontologia na qual se apoia.

Assim, pela via da fenomenologia asubjectiva, chegámos à ontologia da «existência como movimento» que é preciso ainda elaborar:

«[E]stá ela [a fenomenologia asubjectiva] capacitada também para descer até à análise daqueles movimentos da vida que o nosso “*sum*” consuma e em cujo transcurso a esfera fenomenal adquire a sua configuração concreta.»⁷⁴

⁷³ J. Patočka, «Epochè et Réduction», *QP ?*, p. 259 : «L'*epoché* menée à sa conclusion de manière conséquent ne conduit pas à un étant infini, mais à un *a priori* qui ne peut en aucune façon être considéré comme étant, dont la fonction se déploie en ceci qu'il rend possible le rapport à soi, structure ontologique sans laquelle aucun apparaître serait possible.»

⁷⁴ J. Patočka, «O subjectivismo... a possibilidade de uma fenomenologia “asubjectiva”», *Phainomenon* N. 4, p. 164; [V.Fr.] *QP ?*, p. 214.

Capítulo III

Existência como movimento - “Lásky čas”

Um dos primeiros problemas que surge na análise de “existência” prende-se pela dificuldade de compreender a sua ontologia específica, caracterizada por Patočka pela noção radicalizada de “movimento”. O “movimento” de Jan Patočka vem precisamente articular a ontologia renovadora de um ente cujo modo de ser não é dado à partida porque não tem o modo de ser de persistência, mas que está precisamente ligado de uma forma dinâmica ao meio que o rodeia e que também se mostra variante, e que é, assim, também ele próprio como que um “dinamismo”. Mas a dificuldade de compreender este modo de ser persiste. Renaud Barbaras identifica com muita clareza o paradoxo: como conceber algo que devém no processo de movimento mas que, de certa maneira, parece que já teria de lá estar para o realizar.

«Se Dasein é, realmente, realização das suas possibilidades, elas são, ainda assim possibilidades *suas* que se realizam. É portanto preciso admitir que cada momento do processo se dá como momento do que se realiza nele, ainda que isso não lhe seja, precisamente, preexistente e não exista senão como sua própria realização: os momentos do movimento dão-se como momentos dum todo que eles estão precisamente no processo de constituir. É este o paradoxo: enquanto determinado, o movimento pressupõe uma unidade que só existirá no seu término.»⁷⁵

O problema, continua Barbaras, é verdadeiramente conceptual; não fere a pertinência do conceito de “movimento” e, pelo contrário, indica-nos a radicalidade do seu carácter ontológico. A ontologia deste tipo de movimento requer que pensemos de *uma outra forma*, estranha ao que é habitual na ontologia “tradicional”, requer como que uma viragem no pensamento. O mesmo acontece, diz-nos este autor, com qualquer «análise rigorosa do tempo - o que pode levar a pensar que é na própria temporalidade que é preciso investigar a essência do movimento ontológico.»⁷⁶ Mas foi o próprio Patočka a abrir a porta entre o seu “movimento” e a temporalidade, distinguindo o movimento radicalizado do movimento aristotélico a partir da forma como é articulado temporalmente:

«A importância atribuída pela concepção aristotélica à *realização de dunamis* coloca em evidência o aspecto protensivo, o futuro. No entanto, Aristóteles localiza a potência num substrato encarregado de permitir a mudança possível mantendo-se inalterado, conservando-se no interior da mudança. Consequentemente, o movimento

⁷⁵ Renaud Barbaras, *Vie et Intentionnalité*, Vrin, Paris, 2003, p.101 : «Si le Dasein est bien réalisation de ses possibilités, ce sont néanmoins ses possibilités qui se réalisent. Il faut donc admettre que chaque moment du processus se donne comme moment de ce qui se réalise en lui, alors même que cela ne lui préexiste justement pas et n'existe que comme sa propre réalisation: les moments du mouvement se donnent comme moments d'un tout qu'ils sont précisément en train de constituer. Tel est le paradoxe: en tant que déterminé, le mouvement présuppose une unité qui n'existera qu'à son terme.»

⁷⁶ *Ibid.*, p.102.

é reintegrado à força no presente simples, no tempo como sucessão de instantes formando um contínuo linear. Só uma *radicalização* da concepção aristotélica poderia fazer avançar a questão - o movimento como vida original que não recebe a sua unidade do substrato conservado, mas cria ela mesma a sua própria unidade e aquela da coisa em movimento. Apenas o movimento concebido desta maneira é movimento *original*.»⁷⁷

Parece, assim, que temos um paralelismo duplo entre, por um lado, o movimento aristotélico e o tempo “vulgar” e, por outro, entre movimento radicalizado e a chamada “temporalidade originária”. O primeiro paralelo é afirmado por Patočka: ao não apenas manter o substrato estável durante o movimento, mas fazendo-o responsável por ele, o movimento é concebido a partir do que está presente, e de qualquer coisa que perdura, que atravessa uma sucessão de momentos. O segundo paralelo é apenas anunciado no mencionar do aspecto “protensivo” (e considerado positivo) da noção de movimento clássica. Mas é o suficiente para tornar a seguinte investigação viável: pretende-se aqui explorar a noção de movimento radical através de uma reflexão sobre a temporalidade originária, proposta que foi apresentada por M. Heidegger. Se a temporalidade também foi a porta de acesso à ontologia fundamental, há a possibilidade de poder elucidar, através dela, um movimento ontológico deste tipo.

1. Tempo e temporalidade originária

1.1. Noção “vulgar” de Tempo e ontologia tradicional da presença

A “temporalidade originária” de Heidegger, sucessora próxima da “consciência interna do tempo” de Husserl, vem opor-se à concepção do tempo dita “vulgar”, compreendida como uma sucessão de instantes que têm, cada um, o seu momento de ser no “agora”. O tempo “vulgar” é, assim, “visualmente” compreendido como uma linha que vem do passado, se orienta para o futuro e tem o seu momento efectivo no presente. Desta forma, o tempo é compreendido a partir do “agora” presente: o passado é o conjunto de “agoras” que já não são, e o futuro os “agoras” que estão por vir. Heidegger investiga a origem da noção de tempo “vulgar” - que, segundo ele, teria dominado não apenas a ideia do tempo, mas toda a história da ontologia - desde as reflexões de Aristóteles na *Física*. Aristóteles questiona a natureza do tempo, e coloca os paradoxos que o conceito acarreta mas, no entanto, tal como diz

⁷⁷ J. Patočka, «Méditation sur “Le monde naturel comme problème philosophique”», em *MNMEH*, p.102-103 : «L'importance accordée par la conception aristotélicienne à la *réalisation de la dunamis* met en relief l'aspect protensif, l'avenir. Toutefois, Aristote localise la puissance dans un substrat censé rendre le changement possible en subsistant sans changement, en étant conservé à l'intérieur du changement. De ce fait, le mouvement est réintégré de force dans le simple présent, dans le temps comme succession d'instantes formant un continuum linéaire. Seule pourrait faire avancer la question une *radicalisation* de la conception aristotélicienne - le mouvement comme vie originelle qui ne reçoit pas son unité du substrat conservé, mais crée elle-même sa propre unité et celle de la chose en mouvement. Seul le mouvement conçu de cette manière est mouvement *originel*. »

Derrida⁷⁸, fá-lo de tal modo que “elude a questão” fundamental de o que é que faz de um ente um ente, assumindo o pressuposto que *ser* um ente é ser presente. Ou seja, ao questionar se o tempo pertence ou não ao domínio dos entes, Aristóteles caracteriza o tempo como aquilo que «por um lado foi e já não é, e por outro vai ser e ainda não é», dizendo a seguir que aquilo que é composto por “não-ser” não pode pertencer à *ousia* (logo, o tempo não é um ente).⁷⁹ Ser, a *ousia*, fica assim determinado, não apenas temporalmente como presença mas, por isso, como aquilo que perdura, que está dado, o substrato e a substância. Em simultâneo, a noção de tempo fica agarrada ao presente, ao que está na presença (e assim, no “agora”). Nas palavras de Derrida:

«A questão era eludida porque posta em termos de presença do ente ou do não-ente, estando já o ente determinado como ente presente. É esse eludido da questão que Heidegger repõe em jogo desde a primeira parte de *Sein und Zeit*: o tempo será, então, aquilo a partir do que se anuncia o ser do ente e não aquilo cuja possibilidade tentaremos derivar a partir de um ente já constituído (e, em segredo, temporalmente pré-determinado), um ente presente (do indicativo em *Vorhandenheit*), em substância ou em objecto.»⁸⁰

Santo Agostinho seguirá o mesmo caminho de Aristóteles, séculos mais tarde, nas suas *Confissões*, tratando sempre a existência do tempo a partir do pressuposto que para ser, precisa de ser presente, chegando também ele deste modo ao inevitável paradoxo do tempo que só é não sendo, porque ora já foi, ou está para ser; reduzindo o tempo (e o ser) apenas ao que é estritamente presente, Santo Agostinho chega ao instante infável:

«Se se puder conceber algum tempo que não seja susceptível de ser subdividido em nenhuma fracção de tempo, ainda que a mais minúscula, esse é o único a que se pode chamar presente; mas este voa tão rapidamente do futuro para o passado que não se estende por nenhuma duração.»⁸¹

O que determina o conceito de tempo, e que nos leva a estes paradoxos, é a ontologia da presença, traduzida numa ontologia da substância e do substrato estável, acorrentada ao presente temporal. É esta ontologia que Heidegger tenta pôr em questão em *Ser e Tempo*. Resta perceber como isso é possível. Como podemos conceber o tempo de outra forma que a partir do presente, e de que modo podemos conceber (a partir, ou não, da noção de tempo) uma ontologia diferente desta da presença?⁸²

⁷⁸ Jacques Derrida, “Ousia e Grammé”, em *Margens da Filosofia*, trad. Joaquim T. Costa e António M. Magalhães, Rés Editora, Porto.

⁷⁹ Aristóteles, *Física*, IV, 10, 218^a.

⁸⁰ Jacques Derrida, “Ousia e Grammé”, em *Margens da Filosofia*, p. 96-7.

⁸¹ Santo Agostinho, *Confissões*, XI, caps15, trad. A. Espírito Santo, J. Beato, M.C. de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Casa da Moeda, 2000 (Para as considerações ontológicas, em que apenas o que é presente existe, ver também capítulo 18 do mesmo livro.)

⁸² Jacques Derrida, neste texto intitulado “Ousia-grammé”, avisa-nos que, pensar a ontologia fundamental de Heidegger, não se trata que «pensemos de outro modo, se isso significar pensar *outra coisa*. Trata-se de pensar o que *não* pôde ser, *nem* ser pensado de outro modo. No pensamento da impossibilidade do outro modo, nesse *não-de-outro-modo*, produz-me uma certa diferença, um certo tremor, um certo descentramento que não é estabelecimento de um outro centro.» (p.82 [41])

1.2. “Temporalidade originária”

a. “Ser-para-a-morte”

A “temporalidade originária” é uma compreensão da experiência do tempo que tenta expressar o modo como vivemos, realmente, a nossa vida de modo temporal, qual é a nossa experiência do tempo. Concebida como força contrária à noção de tempo vulgar, a experiência genuína do tempo é introduzida em *Ser e Tempo* a partir da ideia da morte. Segundo Heidegger, vivemos a vida, quer de forma explícita ou sem o saber, a partir da possibilidade da morte. A morte apresenta-nos a possibilidade do nosso não-ser. Numa vida que pensamos - para nós próprios - a partir de possibilidades, do que podemos fazer ou conseguir, a morte é o fim inexorável, uma barragem estanque que, por isso mesmo, é capaz de dar significado, como que em forma retrospectiva - escatológica - a tudo o que a antecede. As possibilidades de vida ganham sentido, têm sentido, face a um projecto que, por o ser, tem necessariamente um fim, um término. A finalidade das possibilidades que escolhemos, o que queremos com elas, diz respeito a um projecto de vida com um *sentido*, que desejamos que a nossa vida seja. Esta motivação de viver a vida como um projecto com cujo sentido nos preocupamos surge da consciência, temática ou não, da nossa finitude. Se não fossemos mortais não teríamos o sentido da vida como um projecto, como algo a conseguir - com possibilidade de falhar -, nem teríamos sequer, parece, a experiência de viver em possibilidade. *Somos em possibilidade porque somos finitos*, porque não temos a oportunidade de escolher todas as possibilidades, de «eternamente buscar e conseguir a perfeição das coisas»⁸³. Viver em possibilidade significa também viver sob limitações de realização.

A morte, determinando o nosso viver como um projecto, determina assim que vivamos temporalmente a partir do *futuro*. Vivemos a partir do que está em aberto, do que ainda não é, do que pode vir ser, e isto sob o pano de fundo do não-ser total, radical: do *nada* da morte. Nesta temporalidade, é o futuro, o que não-é - no horizonte do radicalmente não-ser - que dá sentido ao que é; ao contrário da concepção do tempo vulgar, há aqui uma dominância *do não-ser sobre o ser*.

Este viver a partir do futuro é de tal maneira que também abarca em si o presente e o passado. Como escreve Patočka:

«Mesmo o nosso presente, o que podemos constatar de nós mesmos, não escapa a essa lei de tensão temporal que tem as suas raízes naquilo que somos essencialmente, enquanto que *vivemos em possibilidades*.»⁸⁴

⁸³ Cesário Verde, “Sentimento de um ocidental”: «E se eu não morresse, nunca!E eternamente/ Buscasse e conseguisse a perfeição das coisas!»

⁸⁴ J. Patočka, «Le monde naturel comme problème philosophique», *MNMEH*, p.56 : «Même notre présent, ce que nous pouvons constater de nous-mêmes, n'échappe pas à cette loi de tension temporelle qui prend sa source dans ce que nous sommes essentiellement, en tant que nous *vivons dans des possibilités*.»

A tensão temporal em que vivemos significa que, ao viver nas (e em) possibilidades, numa abertura para o futuro, estas reflectem sobre a nossa situação actual, sobre a posição no presente em que estamos para alcançá-las ou não, que possibilidades estamos em vias de realizar, e quais as que se apresentam. Ao mesmo tempo, a nossa situação actual está impregnada pelo passado enquanto se compõe de actualidades, ou possibilidades em vias de o ser. As possibilidades surgem com um rasto para o passado. Ser o tipo de ente que vive em possibilidade, é viver a partir desta temporalidade que alberga uma tensão na presença dos três momentos temporais *em simultâneo*.

Há uma simultaneidade, esta mesma a que Patočka chama «tensão temporal», que caracteriza o ser do *Dasein* que vive temporalmente actualizando os três tempos: é já estar (passado) atirado para o futuro (futuro) estando entre os entes intramundanos (presente). É este o “todo estrutural ontológico” do *Dasein* que Heidegger indica como *Sorge*: «preceder-a-si-mesmo-em (um mundo) enquanto ser-junto a (um ente intramundano que vem ao encontro).»⁸⁵

b. A “falta”

O viver em possibilidade, e o ser-para-a-morte que o funda, comportam uma liberdade e responsabilidade inerentes. Somos livres de fazer a nossa vida, estamos, aliás, já e sempre livremente a fazê-la, e isto implica um aspecto trágico: temos uma “falta”, que podíamos dizer congénita, que é a “condição de toda a culpabilidade”⁸⁶. A “falta” ou “dívida” surge de sermos seres livres, de já estarmos, à partida, a escolher um determinado caminho que altera o curso das coisas e da nossa vida, mas que é, inevitavelmente, um “acto cego”: «Quer dizer que cada acto vem romper uma trama infinita de relações e interesses, modificar brutalmente o equilíbrio existente, sem ter clareza sobre as consequências incalculáveis.»⁸⁷ O acto é cego tanto em que não consegue prever a sua continuação ou as suas consequências, como não consegue saber o que as alternativas albergariam (muitas vezes não consegue perceber quais são as alternativas). A nossa “falta” vem de sermos livres de escolher, mas sermos, ao mesmo tempo, finitos e contingentes.

«Não há liberdade sem acto, mas o acto é sempre culpado e finito. O acto está sempre na situação de Édipo, inicialmente apenas vendo à sua frente a correcção de injustiças, a tarefa a realizar, mas resultando, como consequência inevitável, em culpabilidade.»⁸⁸

⁸⁵ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, II, trad. Márcia Cavalcante, Petrópolis : Vozes, Rio de Janeiro, 1993, p.110 ; *Être et Temps*, trad. Martineau, §64, p. 245 [317] : «être-déjà-en-avant-de-soi-dans (un monde) en tant qu'êtré-auprès (de l'étant faisant encontre à l'intérieur du monde)»

⁸⁶ J. Patočka, «Temps, éternité et temporalité dans l'œuvre de Mácha», *L'Écrivain, Son Objet*, p.241. Cf. também, Heidegger, *Être et Temps*,§58: «Cet être-en-dette essential est cooriginairément la condition existencial de possibilité du bien et du mal "moraux", autrement dit de la moralité en général et de ses modifications.»

⁸⁷ *Ibid.*, p. 242: «C'est dire que tout acte vient rompre une trame infinie de rapports et d'intérêts, modifier brutalement, sans posséder de clarté sur les conséquences incalculable, l'équilibre existant.»

⁸⁸ *Ibid.*, p.243 : «Il n'y a pas de liberté sans acte, mais l'acte est toujours coupable et fini. L'acte est toujours dans la situation de Oedipe, ne voyant initialement devant soi que le redressement des torts, la tâche à accomplir, mais entraînant, comme suite inéluctable, la culpabilité.»

Na *Insustentável Leveza do Ser*, Milan Kundera conta como alguns dos seus compatriotas culpabilizaram antigos militantes do Partido Comunista após a invasão soviética. Estes respondiam levantando os braços e ripostando que “não poderiam ter sabido”.⁸⁹ Mas a responsabilidade da liberdade fá-los responsáveis; não pela invasão soviética restrita e fisicamente compreendida, claro, como se tivessem eles marchado e guiado tanques pela Checoslováquia adentro, mas plenamente pelas suas escolhas. Invocar “não saber” é relegar a responsabilidade pelo destino às circunstâncias; é dizer que só somos responsáveis, e livres, naquilo que estiver completamente sob o nosso controle (que, vistas as coisas, seria nada). A liberdade plenamente assumida requer que assumamos a nossa contingência, a nossa situação, «integrando essa contingência a uma tarefa que compreendi ao me assumir a mim mesmo e fazendo-a minha.»⁹⁰

O paralelo com Édipo também é apontado, nesta obra, por Kundera: é Édipo responsável por ter morto o seu pai e casado com a sua mãe, mesmo que na altura tenha apenas casado com a mulher que pretendia e morto um rival? O que o mito e a tragédia de Édipo nos diz é que sim, a nossa liberdade inclui uma responsabilidade proporcional (apesar de, no final, parece que Kundera não concorda com esta proposta).

Daí que, ao vivermos com a liberdade de ser-o-que-ainda-não-é, futuramente, estamos também a viver como que o momento inaugural da nossa existência, o termos nascido seres *livres, finitos, e fácticos*.

Existe nesta concepção do tempo, em vez da linearidade do tempo vulgar, uma simultaneidade dos vários momentos. Poder-se-ia dizer que o mesmo acontece na “consciência interna do tempo” husserliana, onde o momento presente contém em si aspectos de “retenção” e “protensão”. Mas uma importante diferença na concepção de temporalidade heideggeriana - que sem dúvida muito deve à de Husserl - será, uma vez mais, o abandono da posição central do tempo presente.⁹¹ Em Husserl, é o momento presente que retém e projecta mantendo-se, assim, como pilar gravitacional do tempo. A prioridade do possível face ao real, chave inaugural de *Ser e Tempo*, permite a mudança de prioridade do que é dado, para aquele que o que não é actual, o não-ser. O futuro não é apenas algo que antecipamos passiva e indiferentemente, mas a temporalidade que já vivemos: Por exemplo, «Antecipo uma certa satisfação do trabalho completo. O futuro não tem o sentido de um agora-ainda-não abstracto. Ele tem sentido porque é uma maneiras em que eu existo.»⁹² O mesmo se poderá dizer do momento inaugural da minha existência: continuo a actualizá-lo a

⁸⁹ M. Kundera, *A Insustentável Leveza do Ser*, trad. Joana Varela, D. Quixote, Lisboa, 1985, p. 204-205.

⁹⁰ J. Patočka, «Qu'est-ce que l'existence?», *MNMEH*, p. 252 : «La déclôture de l'existence réside en revanche dans le *choix de soi-même* : je m'accepte dans ma situation concrète, dans tout ce que j'ai contingent, mais en intégrant cette contingence à une tâche que j'ai comprise en m'en saisissant et en la faisant mienne.»

⁹¹ Pode ser que esta diferença face a Husserl indique ou presuponha uma outra: a de que a subjectividade deixa de ser constituinte do tempo: o tempo não é uma dimensão subjectiva da experiência, mas o que permite toda e qualquer fenomenalização (Cf. J.Patočka, *L'Écrivain, Son Objet*, p. 279).

⁹² M. Gelven, *Être et Temps de Heidegger. Un commentaire littéral*, ed. Pierre Mardaga, Bruxelles, 1995, p.196 : «J'anticipe une certaine satisfaction du travail accompli. Le futur n'a pas le sens d'un pas-encore-maintenant abstrait. Il a du sens parce qu'il est une des façons dont j'existe.»

cada momento do meu agir. De certa maneira, podemos dizer que vivemos, agora, no que ainda não é, ou já não é, actual.

«De forma alguma, a pre-sença [*Dasein*] “é” real num ponto do tempo, de maneira que, além disso, estaria “cercada” pela não realidade de seu nascimento e de sua morte. Compreendido existencialmente, o nascimento não é e nunca pode ser um passado, no sentido do que não é mais simplesmente dado. Da mesma maneira, a morte não tem o modo de ser de algo que ainda simplesmente não se deu mas que está pendente e em advento.[...] Estes dois “fins” e o seu “entre” são apenas na medida em que a pre-sença [*Dasein*] existe de facto, [...]»⁹³

Estendida entre as duas margens de não-ser, a existência é o vir a ser a partir destes dois extremos espelhados. De um lado, o não-ser prévio ao nosso nascimento a partir do qual “estamos em falta” e, do outro, o “nada” da morte. Carregamos cada um destes momentos na nossa vida, trazendo connosco a nossa condição de nascimento e vivendo a vida a partir do seu final. O nosso ser faz-se aqui, tal ponte que atravessa e vive a partir das margens, ser que trás no seu coração não-ser⁹⁴. Está aqui a indicação para a ontologia que procuramos: um ser que trás em si a sua negação, que é precisamente a partir dela.

No entanto, nesta reflexão levanta-se uma questão quando nos apercebemos que nos momentos lúdicos da nossa vida, de puro desfrute de prazer, sentimos que habitamos mais plenamente no presente, e que neste viver do presente há uma sensação de “estar aqui” mais plena, ou mais intensa, mais focada. É nestes momentos que estamos mais despertos para o mundo, alegremente receptivos aos pormenores: ao padrão da espuma das ondas que se arrastam na areia, às tonalidades de cores e contrastes das folhas nas árvores, a tudo, em suma, que nos rodeia. Nessas alturas, não parece que estamos atirados para o futuro; não estamos a projectar-nos, a antecipar. De certa forma, parece que estamos mais passivos, recebendo as alterações do meio em redor e talvez apenas respondendo a elas: a onda do mar que recede convida-me a persegui-la, a gaivota leva-me a levantar a cabeça e seguir o seu voo. Nestes momentos parece que voltamos a habitar no presente. Para mais, algumas correntes espirituais e filosofias incitam os seus seguidores a viver no “agora”, defendendo que este é o caminho para uma vida vivida de forma plena. Assim, se nestes casos em que parece que se vive de forma “mais plena” também parece que estamos concentrados no presente, em vez de atirados para o futuro, será que isto põe em questão a ideia de “temporalidade originária” como articulando-se a partir de uma projecção para o futuro?

⁹³ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, II, p. 179 ; *Être et Temps*, trad. Martineau, p.283 [374] : «[L]e Dasein n’est nullement effectif en un point temporel, ni, de surcroit, “entouré” par la non-effectivité par la non-effectivité de sa naissance et de sa mort. Étendue existentiellement, la naissance n’est pas, n’est jamais du passé au sens d’un étant qui n’est plus sous-la-main, et pas davantage la mort n’a-t-elle le mode d’être d’un “reste” non encore sous la main et seulement à venir. [...]L’une et l’autre “fins”[nascimento e morte], ainsi que leur “entre deux” sont aussi longtemps que le Dasein existe facticement».

⁹⁴ J. Patočka, «Le symbole de la terre chez Karel Hynek Mácha», *L’Écrivain, Son Objet*, p. 224.

2. K.H. Mácha: *Maj*

Maj (Maio), de K.H. Mácha (1810-1836) é um poema famoso na República Checa. Num ensaio - publicado em *L'Écrivain, Son Objet* - Patočka faz uma leitura filosófica da concepção de tempo na poesia de Mácha onde descobre expressões acerca do tempo análogas da “temporalidade originária” de Heidegger. Mácha foi aluno de filosofia para além de poeta, mas viveu e morreu antes de Heidegger; assim sendo, o seu poema pode servir de ilustração na medida em que se debruça sobre muitos dos mesmos fenómenos, e parece até abrir algumas das mesmas possibilidades, mas não é, está claro, uma ilustração deliberada da filosofia heideggeriana.

Maj conta a história, também esta muito edipiana, de um condenado à morte por ter morto o seu rival amoroso e, sem saber, o seu próprio pai. A parte central do poema acompanha o prisioneiro na última noite antes da sua execução na manhã seguinte, debatendo-se com o significado daquilo que o espera após a morte. Vilem, o protagonista, começa por tentar refugiar-se em eufemismos, pensando na morte como “um outro sonho” no qual vai acordar deste, ou na esperança que a morte traga outras possibilidades, diferentes das da vida, mas possibilidades, ainda assim. Finalmente, sob um pingar rítmico de gotas de água que caem da parede, encara o nada da morte no seu absoluto:

«Autour de moi, rien que le vide
Sur moi, sous moi, rien que le vide -
Plus rien que le vide béant -
Sans fin, silence - nulle voix -
Sans fin, espace - et nuit - et temps...
Ainsi l'esprit rêve la mort,
Ainsi rêve-je le néant,
Avant que demain ne finisse,
J'entrerais seul dans ce néant désert..."
L'homme et la voix s'évanouissent»⁹⁵

Patočka aponta para a presença dos dois “tipos” de tempo: os pingos de água marcando a sucessão de instantes simbolizam a concepção do tempo dito “vulgar”, e o confronto com a morte abre a porta para a temporalidade marcada pela finitude:

«Encontramos realmente na obra do poeta a distinção entre o tempo vulgar, que é um “ontem eterno”, e o da abertura, operada pela “eternidade”, que se anuncia como “nada”, com a qual é preciso nos explicarmos, em direcção à qual é preciso avançarmos. A viragem abre a esfera do destino, da falta, da resolução e do acto; a acção é acompanhado pela aceitação da finitude do destino, da liberdade.»⁹⁶

⁹⁵ K.H. Mácha, *Maj*, <http://bohémica.free.fr/auteurs/macha/presentation> [consultado em 18/10/2012]:
«Bez konce ticho - žádný hlas - /bez konce místo - noc - i čas - - - /to smrtelný je mysle sen, /toť, co se ,nic' nazývá. /A než se příští skončí den, /v to pusté nic jsem uveden. - - - /Věžeň i hlas omdlívá.»

⁹⁶ J. Patočka, «Temps, éternité et temporalité dans l'œuvre de K.H.Mácha», *L'Écrivain, Son Objet*, p. 272-273 : «On trouve réellement chez le poète la distinction du temps vulgaire, qui est un “hier éternel”, et de la percée, opérée par l’“éternité” qui s’annonce en tant que “rien”, avec laquelle il faut s’expliquer, vers laquelle il faut se “devancer”. La percée ouvre la sphère du destin, de la faute,

No mesmo poema, acompanhamos o prisioneiro procurando, inicialmente, esquivar-se da sua responsabilidade. Testemunhamos a revolta face à dita “falta” congénita, de que Vilem tenta refugiar-se mascarando-a como força das circunstâncias: os seus actos são defendidos como instrumentos de forças maiores, alienados das suas intenções, e o próprio vítima de circunstâncias - afastado do pai na infância para depois não o reconhecer, etc. Vilem recusa a sua culpa em nome da ignorância, procura imaginar-se uma mão do destino ou de Deus, que talvez tenha feito uma justiça através do seu acto, fazendo assim com que se houver injustiça, ela não é da sua própria responsabilidade.

" Le rival ? - Mon père ! L'assassin ? Son fils ! "
Lui, le séducteur de ma bien-aimée !
" Lui, que j'ignorais! Ma main criminelle
" A donc satisfait ma double vengeance.
" Il m'a rejeté : Est-il d'autre cause
" Au sort qui m'a fait la Terreur des Bois ?
" Qui donc doit porter le poids de ce crime
" Qu'un bourreau demain châtierà ?
" Je suis maudit ! A qui la faute ?
" Pas à moi ! Peut-être en ce songe
" Qu'est la vie ne fus-je attiré
" Que pour punir le vrai coupable !
" Si ce n'est pas ma volonté
" Qui m'a conduit, pourquoi mourir ?
" Pourquoi mourir d'une mort vile ?
" Vile en ce Temps - vile en l'Eternité.
" Le Temps ? L'Eternité ? L'Eternité - Le Temps...⁹⁷

Diz-nos Patočka que é no confronto com a eternidade do Nada que Vilem aceita a sua responsabilidade aceitando a sua culpa (aqui aparecendo num contexto religioso - tornando-se humilde perante Deus), e aceitando, resolutamente, a sua execução.⁹⁸ Encontramos assim vários dos temas da temporalidade heideggeriana, nomeadamente, na resolução do ser-para-a-morte, na “falta”, no assumir da liberdade, e na dualidade de concepções do tempo.

Surge, na leitura do poema, outra vez a mesma questão que colocámos acima, acerca do deleite no presente: toda a história do condenado enfrentando o terrível Nada da morte é narrada sobre um cenário de Primavera resplandecente viva e longamente descrito. O nome do poema - “Maio” - intitula este tempo de geração e florescimento, o “tempo do amor” como escreve Mácha nas primeiras palavras do poema: «Byl lásky čas» («Era o tempo do amor»). Como compreender que esta história da tragédia humana seja narrada a par com

de la résolution et de l'acte; l'acte s'accompagne de l'acceptation de la finitude du destin, de la liberté.»

⁹⁷ K.H. Mácha, *Maj*, <http://www.bohemica.free.fr> [consultado em 18/10/2012]: „Sok - otec můj! Vrah - jeho syn,/on svůdce dívky mojí! -/Neznámý mně. - Strašný můj čin/ pronesl pomstu dvojí./Proč rukou jeho vyvržen/ stal jsem se hrůzou lesů?/Čí vinu příští pomstí den?/Čí vinou kletbu nesu?/Ne vinou svou! - V života sen/ byl jsem já snad jen vyváben,/bych ztrestal jeho vinu?/A jestliže jsem vůli svou/nejednal tak, proč smrti zlou/časně i věčně hynu? -/Časně i věčně? - věčně - čas -“

⁹⁸ É um facto que fica aqui por discutir que a “falta” soa muito próxima ao pecado original, a algo que temos de assumir com culpabilidade. Neste poema essa culpa está associada a algo de que nos arrependemos perante Deus.

descrições românticas da paisagem primaveril? Que o poema com que, segundo Patočka, o autor pretendia “celebrar a beleza da natureza no mês de Maio”⁹⁹ conte a história terrível deste destino humano?

Encontramos aqui mais uma vez o confronto entre os dois limites onde não-ser e ser se tocam: a geração da primavera e o fim da morte. A vida é o que se passa entre estes dois limites, e se estende a partir e na tensão destes extremos. Neste poema descobrimos a presença simultânea (e inicialmente desconcertante) das duas “pontas” da vida. Elas participam no poema em concerto, mas sem ligação aparente entre elas. Se Patočka tem razão quando diz que o poeta desenvolve aqui uma reflexão sobre o tempo, temos no poema as marcas do início e do fim do “nosso tempo”, aquele que carregamos conosco, aquele que somos, manifestando-o em movimento. A vida tem um sentido a partir destes dois limites, e ocorre na tensão entre eles: o nascimento - *genesis* -, simbolizado pela Primavera, e a morte - *phthora*.

Ser em possibilidade é actualizar, no seu próprio processo de ser, esferas de não-ser; esta noção de temporalidade baseia-se numa activação do nosso passado inaugural, e do nosso futuro terminal, quer dizer, pelo ser-para-a-morte, e pela “falta”. Ou seja, é uma activação, ou uma manifestação daquilo que não-é mas determina ainda o que é. A existência estendida, qual corda bamba, entre as duas regiões de não-ser, indica ou sugere que há algo de especial, de precioso, na sua manifestação. Porque manifesta, como tesouro fugidio, aquilo que é só num instante passageiro. Esta poderia ser a razão para o pressentimento que temos da preciosidade do tempo presente.

3. Temporalidade e ontologia de movimento

A questão agora é de que forma passamos da análise da temporalidade para uma ontologia. Que ser é este que não apenas é mas tem no seu centro o não-ser, que vive, e manifesta o não-ser?

A forma como concebemos o tempo está relacionada com a maneira como concebemos a identidade dos entes que nos surgem, com o modo como eles nos aparecem, com o que são. Pensar o tempo é pensar a identidade e a continuidade dos entes e a nossa própria identidade. Por isso, diz-nos Heidegger, pensar a existência como um ente que perdura, ou até que se vai formando, numa sucessão de momentos - isto é, pensá-lo sob o tempo “vulgar” - é sempre um caso de pensá-lo como ente dado. «Nessa caracterização do contexto da vida, quer se tenha por verdadeiro ou não, parte-se, no fundo, da suposição de algo simplesmente dado “no tempo”, embora, evidentemente, não seja “uma coisa.»¹⁰⁰ O movimento “original” nunca poderia ocorrer sob esta determinação; pensar a existência assim

⁹⁹ Jan Patočka, «Temps, éternité et temporalité dans l'œuvre de Mácha», *L'Écrivain, Son Objet*, p.249.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, II, p.178 ; *Être et Temps*, trad. Martineau, p.283 [373]: «c'est un un étant sous-la-main “dans le temps”, même s'il est considéré comme évidemment “non-chose”.»

seria pensá-la, como citámos Patočka acima, como movimento aristotélico, com um substrato estável que perdura através da sucessão de momentos presentes.

Qual é então a “identidade” da existência? Não é algo que perdura, que se mantém ao longo do tempo, nem é algo que se vai acumulando com cada novo vivido: «A presença [*Dasein*] não existe como soma das realidades momentâneas de vivências que vêm e desaparecem uma após a outra.»¹⁰¹ O carácter ontológico da existência, entendida por Patočka como “movimento ontológico”, tem de manifestar a sua identidade de uma forma radicalmente diferente da perduração através do tempo. O *Dasein* é o ente que está em contínuo processo de formação, sempre em vias de se realizar.

Mas a questão sobre como conceber o movimento como Patočka o propõe mantém-se: porque, como Barbaras nos indicou no início, deveria haver “algo” que sofre as mutações, que realiza as possibilidades, deveria, afinal, haver um substrato que perdura ao longo do processo - sempre corrente - de realização, ou então não temos uma existência, uma vida humana, mas um agregado informe de experiências. Devia, no fundo, haver uma identidade “de base” para dar coerência ao processo de realização.

No entanto, lembremos Derrida que dizia que a dificuldade está precisamente em não pensar “outra coisa”, mas já de outro modo que escape à ontologia tradicional.

3.1. Projecto

Patočka diz-nos que o movimento tem sempre uma estrutura “de... para...”; os movimentos que efectuamos - as intervenções no mundo, as possibilidades que realizamos - têm sempre em vista uma finalidade que as insere num projecto maior. Cada movimento “singular” tem um sentido que o ultrapassa: «[S]em isso, já não os veríamos como o movimento concreto de um ser concreto, mas como um movimento tornado anormal, um tropismo, ou estamos a considerá-los por abstracção.»¹⁰² O que confere “identidade” ao conjunto de realizações, o que as cola como actos de um ente concreto, é o *projecto*, que dá sentido a cada um dos actos particulares de uma vida e, ao mesmo tempo, cujo sentido ultrapassa a soma de todos os actos particulares.¹⁰³

Que é ser um, ou em projecto? Como víramos, Heidegger define a unidade do modo de ser como «preceder-a-si-mesmo-em (um mundo) enquanto ser-junto a (um ente

¹⁰¹ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, II, p.178 ; *Être et Temps*, trad. Martineau, p.283 [374]: «Le *Dasein* n'existe pas en tant que somme des effectivités momentanées de vécus apparaissant et disparaissant les uns après les autres; [...]

¹⁰² Jan Patočka, «Notes sur la préhistoire de la science du mouvement :...», *MNMEH*, p.8: «[S]ans cela, nous ne les regardons plus comme le mouvement concret d'un être concret, mais comme un mouvement rendu anormal, un tropisme, ou bien nous les considérons par abstraction.»

¹⁰³ J. Patočka, «Méditation sur "Le monde naturel comme problème philosophique"», *MNMEH*, p. 106: «Il faut distinguer les mouvements *d'ensemble* des mouvements partiels et singuliers. Les mouvements *d'ensemble* tiennent au fait que notre vie *est* un mouvement, que notre être-au-monde est un *cheminement* continu. Les mouvements *d'ensemble* peuvent être définis par leur orientation, par la ligne qui en découle et qu'ils décrivent. Les mouvements partiels et singuliers sont des kinesthésies, des actions, des actes singuliers et instrumentaux, dans lesquels le mouvement total se retire et se concentre à un instant donné, qui en sont le véhicule, sans pour autant qu'il soit possible de composer le mouvement total à partir des mouvements partiels et singuliers.»

intramundano que vem ao encontro).»¹⁰⁴. É neste mesmo parágrafo (§64) que Heidegger discute a mesma pergunta com a qual nós nos debatemos aqui: a ipseidade da existência fora de um modelo substancial. E é precisamente neste projecto, que na sua composição temporal não é outra coisa que o *Sorge*, que Heidegger descobre o “eu”. Assim, voltámos à temporalidade originária: a simultaneidade de já estar atirado num mundo (facticidade), no qual estamos envolvidos e no qual actualizamos e dispomos dos entes que se nos apresentam (momento presente), enquanto que sendo *em* possibilidade (futurais, atirados para a frente, a partir de um ser em possibilidade “de nascença”).

É a partir daqui que podemos compreender a analogia de Patočka da sua noção de «movimento» com o movimento de uma melodia, em que cada nota adquire o seu sentido e o seu ser na totalidade que está em processo de devir:

«O movimento deste tipo faz pensar no movimento de uma melodia, ou de modo mais geral, de uma composição musical: cada elemento não é mais que uma parte de qualquer coisa que o excede, que não está lá à partida de uma forma completa, mas é mais como qualquer coisa que, preparado em todas as singularidades, permanece sempre, num certo sentido, por vir, por enquanto que a composição continua.»¹⁰⁵

Ser *em* possibilidade difere de ser um ente que “tem” possibilidades. As possibilidades nas quais realizamos a nossa existência não são representadas, não são opções ao nosso dispor, como se estivéssemos numa plataforma escolhendo, com uma distância crítica, de uma ementa de variadas possibilidades, fossem elas imediatas ou de longo prazo. “Ser em possibilidade *enquanto que em realização*” é, pelo contrário, ir realizando, fruindo, possibilidades, e é já nelas mesmas que as vamos realizando e a nós mesmos; compreendemos as possibilidades antecipando-as como actuais, na sua actualização. Neste sentido que podemos dizer «que somos continuamente não apenas *em*, mas ainda, à *frente da nossa acção*.»¹⁰⁶ Daí que o movimento não é algo que “acontece” à existência humana, em cujo caso ela teria de ser qualquer coisa anterior, mas algo que ela *é*. Ser *em* movimento é não ter uma unidade fora do movimento de realização de si mesma.

O próprio “projecto”, que permite que o realizar de possibilidades não se disperse em actos-ilha, é de carácter mutável (aqui talvez ao contrário do que se poderia dizer de uma composição musical); é algo que se vai formando enquanto se realiza, sem molde de variáveis possíveis à partida, nem linearmente por acrescentos. Enquanto projecto, realizamo-nos a cada momento, e renovamos o sentido do que estamos e viemos a fazer. Somos, em imagem

¹⁰⁴ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, II, p.110 ; *Être et Temps*, trad. Martineau, §64, p. 245 [317] : «être-déjà-en-avant-de-soi-dans (un monde) en tant qu'être-auprès (de l'étant faisant rencontre à l'intérieur du monde)»

¹⁰⁵ Jan Patočka, «Leçons sur la corporalité», *PP*, p.108: «Le mouvement de cette espèce fait penser au mouvement d'une mélodie ou, plus généralement, d'une composition musicale : chaque élément n'est qu'une partie de quelque chose qui l'excède, qui n'est pas là d'emblée sous une figure achevée, quelque chose plutôt qui, préparé dans toutes les singularités, demeure toujours, en un certain sens, à-venir, aussi longtemps que la composition se fait entendre.» (Cf. J. Patočka, *Body, Community, Language, World*, trad. Erazim Kohák, Open Court, Chicago, 1998, p.147)

¹⁰⁶ Jan Patočka, «Qu'est-ce que l'existence ?», *MNMEH*, p.255.

hermenêutica, uma “espiral que avança” («*spiral devançante*»¹⁰⁷), que se forma e renova, na sua totalidade, e a cada momento.

É isto, afinal, que se quer dizer com “protensivo”, o termo que Patočka usou para falar da temporalidade projectada para o futuro do conceito renovado de movimento e que citámos no início deste capítulo¹⁰⁸: protensivo é o acumular de algo até agora que depois se projecta para o futuro, é o juntar do que já foi numa propulsão para o que ainda não é. “Movimento”, descrevendo o modo de ser da existência, é protensivo.

Em resposta à questão sobre a continuidade, ou identidade, das várias experiências, isto é, de como conseguir considerá-las uma vida no seu conjunto, encontramos aqui uma alternativa à aparente necessidade de a considerar como uma entidade substancial que perdura num tempo linear. Temos antes uma unidade no devir do projecto, que é unidade *enquanto* projecto, enquanto realização, a partir de uma temporalidade não linear, numa dinâmica de co-determinação entre os “momentos de tempo”, como que em espiral que, movendo-se, se altera e transforma tanto as suas linhas ascendentes como as descendentes, a partir dos seus pontos extremos, «como o ponto de impacto de uma pedra continua visível no lento desaparecer das linhas que a sua queda faz nascer na superfície da água».¹⁰⁹

A unidade de “projecto” é uma unidade dinâmica, ela mesma em transformação; não é uma unidade hermética, substancial. A unidade de projecto, de algo em formação - como uma melodia - é afinal a unidade de “movimento”.

3.2. *Genesis-phtora*

Descobre-se, em *Ser e Tempo* (e também na *Fenomenologia da Percepção*), a presença, embora não desenvolvida, da concepção de movimento proposta por Patočka:

«A movimentação da existência não é o movimento de algo simplesmente dado. Ela se determina pela ex-tensão da pre-sença [*Dasein*]. Chamamos de *acontecer* da pre-sença [*Dasein*] a movimentação específica deste *estender-se na ex-tensão*. A questão sobre o “contexto” da pre-sença [*Dasein*] é o problema ontológico do seu acontecer.»¹¹⁰

O ser de *Dasein* reside precisamente no seu devir. O movimento estendido (e estendendo-se) entre o “princípio” e o “fim” é precisamente o carácter ontológico da existência. Assim, perguntar o que é a existência, ou qual é o seu ser, é perguntar pelo “entre” mutante, transformante, dos dois pontos que o animam. A unidade de devir é numa manifestação que se vai transformando entre estes dois pontos.

¹⁰⁷ T. Kisiel, “L’indication formelle de la facticité: Vers une «gramma-ontologie» heideggerienne du temps”, em: *Études phénoménologiques* 1999, n°29-30, p.113

¹⁰⁸ J. Patočka, «Méditation sur», *MNMEH*, p.102-103 (terceira nota do capítulo)

¹⁰⁹ J. Patočka, «Le symbole de la terre chez K.H. Mácha», *L’Écrivain, Son Objet*, p. 225: «L’essence de la Terre-Mère - création et destruction éternelles, indissolublement corrélatives - est donc identique à l’essence du temps: émergence et éclipse à jamais vivantes, conservation de ce qui s’en va dans une nouvelle advenue, comme le point d’impact d’une pierre demeure visible dans le lent effacement des rides que sa chute fait naître à la surface de l’eau.»

¹¹⁰ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, II, p.179; *Être et Temps*, trad. Martineau, p.283-283 [375].

Entre estes dois pólos de não-ser, há um espaço de manifestação em que (e que) somos; este é o “nosso tempo”, a estação da vida, de manifestação multiforme e colorida de fenómenos. Há uma tensão entre as polaridades de ser e não-ser, em que, em vez de se excluírem mutuamente, se animam e alimentam nessa mesma tensão. Este é o tipo de polaridade que, segundo Patočka, é um tema na poesia de Mácha (ao estilo dos poetas românticos).

«Os termos de uma oposição polar não se encontram nem numa relação de exclusão formal que define a antinomia, nem na relação de contradição lógica que caracteriza os elementos da tríade dialéctica, mas antes numa relação ao mesmo tempo de tensão real e de unidade também ela efectiva, interior.»¹¹¹

Como exemplo deste tipo de polaridade, Patočka invoca os contrários no movimento de Aristóteles: o branco e o preto abrem entre eles, e pela sua interacção polar, todo o espectro de cores.¹¹²

Assim, no caso da existência, o nosso ser pode ser pensado como uma tensão entre os dois pólos de não-ser e ser mas de tal maneira que o nosso ser está impregnado, e vive - literalmente - dessa negação. Para ultrapassar a noção de movimento aristotélica, os “contrários” não se podem manter como pólos com um espaço de variações determinadas entre eles, sob forma de actualização ou privação. Mas aqui, o não-ser não se encontra no lado oposto de ser, mas no seu âmago. «A presença do nada no próprio coração do ser»¹¹³ é o que permite o devir, o que permite o ser de seja o que for. A manifestação de qualquer coisa é a força de tensão entre nada e ser ; ou seja, tudo o que é - e não apenas a existência - está nesta tensão: «A manifestação mais patente desse nada escondido no meio da própria realidade, é o carácter temporal de todo ser.»¹¹⁴ A temporalidade atesta precisamente este carácter *transitório*, de devir e perecer (*genesis-phantora*), que caracteriza o que é “ser”.

Num dos textos sobre Mácha e a temporalidade, Patočka escreve que «a essência do próprio tempo é idêntica à essência do ser da existência humana»¹¹⁵. Ou seja, no ser da existência, que se faz pela sua negação, revela-se, ou espelha-se, a própria manifestação, o aparecer e desaparecer de fenómenos. A *genesis-phantora* da existência abre um campo de manifestação também animado por *genesis-phantora*. A manifestação da vida em geral ocorre a

¹¹¹ Jan Patočka, «Le symbole de la terre chez Karel Hynek Mácha», *L'Écrivain, Son Objet*, trad. Erika Abrams, P.O.L, Paris, 1990, p. 199 : «Les termes d'une opposition polaire ne se trouvent ni dans le rapport d'exclusion formelle qui définit l'antinomie, ni dans le rapport de contradiction logique qui caractérise les éléments de la triade dialectique, mais bien dans un rapport à la fois de tension réelle et d'unité elle aussi effective, intérieure.»

¹¹² *Ibid*, p.200

¹¹³ *Ibid*. p.224 : «Le mystère comme tel est à la fois tellement simple et si difficile à communiquer que même la formulation la plus explicite demeurerait impuissant à en rendre la vérité lourde et terrible, cette vérité qu'est la présence du néant au cœur même de l'être.»

¹¹⁴ *Ibid*. p. 224 : «La manifestation la plus patente de ce néant caché au sein de la réalité même, c'est le caractère temporel de tout être.»

¹¹⁵ J. Patočka, «Temps, éternité et temporalité dans l'œuvre de Mácha», *L'Écrivain Son Objet*, p.265 : «La temporalité, l'essence du temps, est donc identique à l'essence de l'être de l'existence humaine.»

partir desta tensão entre ser e não-ser - isto é ser temporal - e é neste espaço de manifestação efémera que nós somos e ao mesmo tempo manifestamos o que é, e como é.

O tempo que nós somos, como diz o poema de Mácha, é o “tempo do amor” (“Lasky čas”), ou seja, tempo de florescer, de devir, que contém em si o germe do seu próprio perecer. Por estarmos balançados entre o princípio e o fim, somos também os que nesta tensão manifestam a própria a vida no seu ser temporal e transitório. «A nossa vida é uma vida no tempo, por um tempo, na tensão entre começo e fim, o começo e fim estando continuamente presentes como o que delimita a nossa duração, o tempo que é o nosso.»¹¹⁶

O ser de Dasein faz-se no entretanto destes pólos e determina-se a partir deles. Esta tensão entre ser e não-ser é também a tensão de devir, da manifestação de que somos parte. Nós somos, assim, o tempo de manifestação. A existência marcada pelo seu próprio não ser nos dois extremos da sua vida *manifesta* esse mesmo devir.

Este mesmo tempo de manifestação, de ser e devir da própria existência, funciona como um espelho para o espaço de manifestação. O que há entre geração e degeneração é fenómeno, algo que é e que se manifesta. A vida é o entretanto do nascimento e da morte, que é o fenómeno de ser entre não-ser, é o algo entre dois nada. Nesse caso, o espaço de ser da existência está intrinsecamente interligado ao espaço de manifestação. A nossa vida é a participação numa manifestação do mundo: é um manifestar-se de ser, um devir de fenómenos, num espaço da nossa existência que também é ser a partir de não-ser.

O movimento de *genesis-phtora* revela aqui a sua duplicidade: o movimento está no que ocorre *entre* a geração e a degeneração, e *genesis* e *phtora* é o que acontece entre o não-ser do nascimento e o não-ser da morte, e assim, *é movimento*. Temos o movimento entre ser e não-ser, que é precisamente um movimento pela tensão entre ser e nada, e é ele que define e faz a existência, e ser em geral.

Alguns momentos das nossas vidas evidenciam de forma mais clara este carácter de “presentear”, de sermos um espaço de vida e de ser, que traz o ser das coisas à manifestação. São esses momentos de que falámos que indicam a preciosidade efémera do que é, e que daqui a quase nada, não será, e que por isso mesmo, nos abrem para a importância do “enquanto” entre o nascimento e a morte, da manifestação que é “presente”. A vida como espaço de ser não só entre, mas marcado por não-ser alerta-nos para o carácter rico e singular do tempo que temos (e do tempo que somos).

4. Os três movimentos da existência - uma introdução

Patočka diz-nos que o movimento da existência se manifesta numa orientação temporal tripla, e assim articula-se em três movimentos que podemos distinguir na

¹¹⁶ J. Patočka, «Qu'est-ce que l'existence?», *MNMEH*, p.262 : «Notre vie est une vie dans le temps, pour un temps, dans la tension entre commencement et fin, le commencement et la fin étant continuellement présents comme ce que délimite notre durée, le temps qui est le nôtre.»

existência. No texto que se segue até ao final deste capítulo, vamos introduzir brevemente os três movimentos.

Os três movimentos da existência é um tema central e aparentemente inédito na obra de Jan Patočka. Eles correspondem a três possibilidades da vida humana, interimplicadas e inter-dependentes entre si - cada uma se entrelaça, de certa forma, nas outras - mas permanecendo também distintas.

«Desta orientação temporal tripla resultam *três movimentos* que, portanto, não se situam sobre o mesmo plano. São movimentos porque neles são realizadas as três possibilidades fundamentais do homem, e a possibilidade que se realiza é a própria definição de movimento.»¹¹⁷

Qualquer vida humana exhibe estas três possibilidades fundamentais, embora não estejam presentes necessariamente de forma activa. O «movimento da existência» (global) articula-se nestas três possibilidades, articulando assim o seu carácter temporal.

Patočka associa cada um dos movimentos a modos de temporalização. O primeiro movimento teria o seu momento primordial no passado, e assim temporalizando-se (articulando a sua experiência temporal) a partir do que “já era” ou “já estava”, o segundo no presente, e o terceiro no futuro. Ao mesmo tempo, cada um destes movimentos contém nele a tensão temporal simultânea dos três momentos; é a colecção destes três movimentos que corresponde à “existência enquanto movimento” no sentido próprio:

«Não se poderia tentar mostrar que a temporalização da temporalidade conduz directamente a três movimentos diferentes, segundo o momento que é portador da ênfase (ainda que a temporalidade como apresentação que retém sob o modo de antecipação, isto é, a unidade dos três momentos da temporalidade continue presente em cada um)?»¹¹⁸

Os nomes dados a cada movimento modificam-se ligeiramente ao longo do desenvolvimento da obra de Patočka, mas os conteúdos mantêm-se fundamentalmente os mesmos. O primeiro movimento é chamado o movimento de “aceitação” ou de “enraizamento”. É o movimento da dinâmica de laços afectivos, de dependência dos outros e da terra como sistema vivo que nos alimenta. Ele expressa que a nossa existência é caracterizada pelo facto de sermos dependentes de um sistema orgânico que nos sustenta, assim como de uma comunidade que nos protege durante os primeiros anos da nossa vida. É o movimento da “vida instintiva” que realiza a afectividade, desenvolve e activa o sentimento de pertença (e é assim também capaz de despertar o seu oposto) e se situa numa comunidade

¹¹⁷ J. Patočka, «Meditation sur “Le monde naturel...”», *MNMEH*, p.106 : «De cette triple orientation temporelle découlent *trois mouvements* qui ne se situent pourtant sur le même plan. Ce sont des mouvements parce qu'en eux se réalisent les trois possibilités fondamentales de l'homme, et la possibilité qui se réalise est la définition même du mouvement.»

¹¹⁸ *Ibid.*, 105-106 : «[N]e pourrait-on essayer de montrer que la temporalisation de la temporalité conduit directement à trois mouvements différents, selon le moment qui porte l'accent (bien que la temporalité comme présentation qui retient sur le mode d'anticipation, c'est-à-dire l'unité des trois moments de la temporalité, demeure présente dans chacun de ceux-ci) ?»

e no mundo como meio de aceitação harmoniosa.¹¹⁹ Ao mesmo tempo que isto é algo que caracteriza a nossa existência, é também uma possibilidade que podemos activar, realizar, pela nossa relação aos outros ao fazer parte de uma comunidade e ser o acolhimento para outrem como outrora outros foram para nós. Ou seja, *aceitando* activamente (realizando) uma possibilidade que nos determina. Este movimento tem a âncora no passado porquanto não só nos liga ao que *já* lá estava, como é aquilo que trazemos connosco, que na nossa vida representa a nossa memória, o texto que trazemos escrito no corpo.

«Os outros são o [domínio do] familiar [*chez-soi*] original que não é uma simples necessidade exterior mas a verdadeira âncora da existência, a relação ao que *já está* preparado para nós no mundo, ao que nos acolhe e deve lá estar anteriormente, sem o qual não poderíamos viver nem realizar o resto do movimento da vida.»¹²⁰

O segundo, “movimento de prolongamento de si mesmo”, é a actualização de sistemas de ordem, de objectivação de si mesmo e do mundo através do trabalho, das tarefas que nos atribuímos e a partir das quais nos identificamos:

«Nós compreendemo-nos neste movimento como aquele que se envolve [com determinada matéria], que sabe fazer uma determinada coisa, que tem aquela coisa como tarefa, a quem pertence uma função, um “papal” determinado; essas possibilidades, que são directamente possibilidades em realização, projectam uma luz sobre aquilo com que nos preocupamos, sobre os “utensílios”.»¹²¹

Este é assim o mundo da organização social hierárquica, e das relações de poder com os outros. Este segundo movimento repousa sobre o primeiro e só é possível sobre a sua base; o mundo e o meu próprio corpo adquirem o carácter de coisa, objectificados pela distância que adiro em relação a eles. Se posso trabalhar e utilizar um objecto é porque já estou inserida no mundo e *sou* corporal de um modo imediato e irreflectido.¹²² Este movimento está associado à “opressão e à luta”, sentimentos associados ao exercício de poder.

Este movimento tem semelhanças e é realmente análogo à descrição de “inautenticidade”, nomeadamente no que diz respeito à percepção instrumental do mundo, e à preocupação de nos inserirmos numa ordem estabelecida, agora não afectivamente, mas no sentido de uma pertença funcional, de protecção pela utilidade num sistema de trabalho e

¹¹⁹ J. Patočka, *Body, Community, Language, World [BCLW]*, trad. Erazim Kohák, Open Court, Chicago, 1998, p. 148-149.

¹²⁰ J. Patočka, «Notes sur la préhistoire de la science du mouvement», *MNMEH*, p.9 : «Les autres sont le chez-soi originel qui n'est pas une simple nécessité extérieure mais l'ancre même de l'existence, le rapport à ce qui est *déjà* préparé pour nous dans le monde, à ce qui nous accueille et doit être là au préalable, sans quoi nous ne pourrions vivre ni accomplir le restant du mouvement de la vie.»

¹²¹ J. Patočka, «Méditation sur "Le monde naturel..."», *MNMEH*, p.114 : «Nous nous comprenons dans ce mouvement comme celui qui s'affaire, qui sait faire telle chose, qui a telle chose pour tâche, à qui appartient une fonction, un “rôle” déterminé; ces possibilités, qui sont directement des possibilités en réalisation, jettent ensuite une lumière sur ce dont nous nous préoccuons, sur les “ustensiles”.»

¹²² J. Patočka, *BCLW*, p. 148 : «This movement has the significance of a foundation in the sense that an instinctually affective life is possible (albeit in a rudimentary form) without the two further movements which build on it. Every dealing with things, instruments, *pragmata*, all practical comportment presupposes control over our body, a sense contact with things, an orientation in the world.»

poder. Patočka diz que podemos concebê-lo verdadeiramente como “movimento da alienação”¹²³. Esta preocupação com a acção, e modificação e inserção no mundo polariza este movimento a partir do presente.

Finalmente, o terceiro é chamado movimento de superação de si mesmo, ou de existência propriamente dito. Nele, realizar-se-ia a relação a si mesma que compõe ontologicamente a existência, mas que apenas aqui é realizada de modo deliberado e explícito. É por isso que podemos dizer que este é aquele que corresponde á caracterização ontológica da existência - enquanto que é uma articulação de todos três.

Este terceiro e “verdadeiro” movimento da existência representa uma compreensão autêntica de si mesmo através de uma compreensão do mundo. É descrito como o movimento no qual somos a própria abertura, somos compreensão; isto é, é neste movimento que realizamos o nosso modo específico de ser.

«No último movimento, o movimento próprio da existência, implica para mim um verme na minha essência humana e na minha possibilidade mais própria - naquilo que faz de mim um habitante da terra, e que é ao mesmo tempo uma relação ao ser e ao universo.»¹²⁴

Vemos que estes três movimentos, no seu conjunto, correspondem à articulação dos três tempos em simultâneo que caracteriza a existência: o “movimento da existência” compreendido de forma una é este estender-se a partir das possibilidades com as quais já nos encontramos, para a realização de possibilidades imediata que activaria uma reprodução de si mesmo, e um avançar para lá destas para algo que permanece distante, na esfera do não-imediato, mas que concretiza a especificidade da existência.

Os movimentos para Patočka correspondem às possibilidades que já estão sempre em realização numa vida humana, quer seja de modo explícito ou não. Quando exercemos principalmente uma das possibilidades, as outras permanecem como componentes necessárias ao desenvolvimento daquela, mas em recuo¹²⁵. Por exemplo, é possível o sobre desenvolvimento de uma das esferas das nossas possibilidades em detrimento das outras - estar desenvolvido nos laços afectivos e esfera da dependência orgânica, por exemplo, activando e realizando as possibilidades que encontramos à partida em nós como seres humanos, mas ignorando aquelas do desenvolvimento pessoal que requer um prolongamento de si mesmo, recusando a esfera de possibilidades de projecção de si mesmo e de instrumentalização. Patočka menciona o caso contrário, da supressão da esfera afectiva quando se confronta com os outros dois movimentos.¹²⁶ Nestes casos, a esfera negligenciada continua presente - não há vida humana que não as inclua - mas não de modo explícito, activo.

¹²³ J. Patočka, «Qu'est-ce que l'existence?», *MNMEH*, p.264 : «[L]’on pourrait le désigner, sans exagération, comme le mouvement même de l’aliénation.»

¹²⁴ J. Patočka, «Méditation sur “Le monde naturel...”», *MNMEH*, p.118 : «Dans le dernier mouvement, le mouvement propre de l’existence, il s’agit pour moi de me voir dans mon essence humaine et ma possibilité la plus propre -dans ce qui fait de moi un habitant de la terre, et qui est en même temps un rapport à l’être et à l’univers.»

¹²⁵ *Ibid.* p.106

¹²⁶ J. Patočka, *BCLW*, p.148.

Constata-se que temos mais facilidade em compreender o segundo movimento que qualquer um dos outros. Isto pode ser devido, em parte, à familiaridade que nos suscita, quer seja pela similaridade às discussões de Heidegger sobre o modo de vida inautêntico, quer porque é, provavelmente, aquele em que mais facilmente reconhecemos a nossa própria vida. Os outros dois parecem estranhos por razões aparentemente opostas: estranhamos no primeiro a fusão afectiva, a facilidade harmoniosa dos laços, e no terceiro um plano aparentemente longínquo de existência que requer a superação de nós mesmos, e nos revela algo que não (re)conhecemos mesmo depois de descrito.

No ensaio traduzido como “Le monde naturel et la phénoménologie”, Patočka reconhece que os dois últimos movimentos correspondem aos dois modos de vida que aparecem em *Ser e Tempo*: «O movimento de alienação pelo prolongamento de si e o movimento de reconquista de si mesmo pelo sacrifício foram postos em evidência por Heidegger.»¹²⁷ Ao mesmo tempo, rejeita a oposição entre os dois, marcada por Heidegger pela antítese entre autenticidade e inautenticidade: «Os movimentos são *neutros* em relação à autenticidade e inautenticidade. Eles mantêm-se no interior dessa oposição, ou mais correctamente, atravessam-na de lado a lado oscilando entre os dois termos.»¹²⁸ Patočka acrescenta que nesta posição está patente a ausência da corporeidade essencial (e, na verdade, existencial) da existência.

Se o segundo e terceiro movimentos correspondem, de forma mais ou menos próxima, às modalidades de vida de Heidegger, o surgimento do primeiro movimento vem talvez assinalar a importância da corporeidade, praticamente negligenciada por Heidegger, e central nas discussões de movimento por Jan Patočka. Uma das contribuições importantes de Patočka - assim como uma das mais difíceis de enquadrar - é o seu foco na corporalidade da existência, incluindo especificamente a corporalidade do movimento. Esta abordagem no trabalho de Patočka cruza as contribuições dos trabalhos de Merleau-Ponty e Heidegger, de modo que cada um beneficia do outro.

A corporeidade e organicidade da nossa existência, dinâmica articulada no primeiro movimento em Patočka, tem o seu “ponto de impacto”, por assim dizer, no momento fundador da nascença. É revelador da filosofia de Heidegger, que embora mencione o início da vida humana, se foca quase exclusivamente no efeito constitutivo do “fim” da nossa existência. Talvez uma igual ênfase na nascença, como o outro pólo fundador de não-ser, tivesse permitido, para além do desenvolvimento da corporeidade, uma abertura à elaboração de outros modos de relacionamento afectivos com os outros e outras disposições fundamentais mais positivas.

¹²⁷ J. Patočka, *MNMEH*, 48 : «Le mouvement de dessaisissement par le prolongement de soi et le mouvement de reconquête de soi par le dévouement ont été mis en évidence par Heidegger.»

¹²⁸ J. Patočka, [«Posface...»- notes et fragments], *PP*, p. 135: Les mouvements sont *neutres* vis-à-vis de l’authenticité et de l’inauthenticité. Ils se maintiennent à l’intérieur de cette opposition, ou plutôt la traversent de part en part en oscillant entre les deux termes.»

Capítulo IV

Movimento e corporalidade

Ao longo de todos os textos acerca do “movimento”, Patočka não deixa de sublinhar a corporeidade fundamental que o compõe: «A concepção da existência enquanto movimento implica que a existência é *essencialmente corporal*.»¹²⁹ Que a existência enquanto movimento seja fundamentalmente corpórea permite-nos compreender mais especificamente o modo de ser de *Dasein*, e também quais são as suas possibilidades, e sobre o que é “movimento”. Mas também abre novas questões porque, com igual ênfase, Patočka afirma que o corpo não é, de maneira nenhuma, o substrato do movimento; isto é, não é um suporte substancial no qual o movimento ocorre.¹³⁰ Desta forma, torna-se, antes de mais, necessário compreender a noção de corporeidade presente na tese da existência como “movimento”.

1. Corpo e movimento

1.1. A ideia de corpo

Segundo Jan Patočka, na história da filosofia, o corpo, tal como o sujeito, apareceu sempre na perspectiva da 3ª pessoa. Mesmo na Grécia Antiga, onde o corpo não era visto como uma “substância” tal como foi na época moderna (Descartes), mas antes pela sua organicidade e pelas suas actividades, a perspectiva foi ainda vê-lo “de fora”, como um corpo entre corpos. Não se punha a questão deste corpo ser o “*meu* corpo”. Curiosamente, segundo a perspectiva inspirada deste autor, foi Descartes quem introduziu, involuntariamente, a concepção do corpo-próprio.¹³¹ Nas suas *Meditações*, Descartes fala da experiência de estar sentado à lareira, aquecido, com a roupa que o cobre, a mão que escreve, enfim, descreve a experiência própria, na primeira pessoa, de ter, ou ser, um corpo. No entanto, como é bem sabido, Descartes desembaraça-se rapidamente desta perspectiva a favor de uma subjectividade “pura”.

Patočka quer apresentar um conceito de corpo que responda à questão da pessoalidade do corpo - de ele ser “meu”, ao mesmo tempo que rejeita o carácter objectual. O corpo não é “meu”, no sentido da posse de uma materialidade que a minha subjectividade tem ao seu dispor, mas é o corpo que *sou*. Alcança, assim, a ideia de um “corpo-sujeito”.

¹²⁹ Jan Patočka, «Méditation sur “Le monde naturel...”», *MNMEH*, p.105: «La conception de l’existence en tant que mouvement implique que l’existence est *essentiellement corporelle*.»

¹³⁰ *Ibid.*, p.107. (Cf. também, por exemplo, *BCLW*, p.147)

¹³¹ Jan Patočka, «La phénoménologie du corps propre», *MNMEH*, p.154 :«C’est en vain que Descartes cherche à dévaloriser la découverte du corps personnel qu’il introduit dans la philosophie sans le vouloir.»

«A relação do corpo próprio ao subjectivo não é nem de concomitância nem de coordenação. Não se trata de dois processos objectivos paralelos. O subjectivo e o corporal estão de tal maneira interligados um no outro (*ineinandergreifen*) que o subjectivo é sempre incarnado tal como a corporeidade é subjectiva. [...] Agora ainda será preciso traçar em particular os contornos do *corpo subjectivo*, quer dizer, o corpo próprio, não enquanto objecto, mas enquanto vivo, activo, perceptivo, estando imediatamente em relação com os objectos.»¹³²

O “corpo-sujeito” não corresponde a uma subjectividade independente que só depois se realiza através de um corpo, o corpo é a própria subjectividade, ou vice-versa - os termos tornam-se, compreendidos desta forma, equivalentes ou unitários. Usando os termos da antiga distinção entre espírito e corpo, este seria o corpo espiritual, ou o espírito carnal. O corpo-sujeito é aquele que somos no ver e no tocar, e quando escrevemos num teclado, com dedos abeis e com conhecimento próprio das teclas; não tem nenhuma distância ao que somos e está já directamente no mundo, tocando e participando nas coisas. Este é, afinal, o “mesmo” corpo que Merleau-Ponty apresenta na sua *Fenomenologia da Percepção*: «não reúno as partes de meu corpo uma a uma ; essa tradução e esse reunião estão feitas de uma vez por todas em mim: elas são o meu próprio corpo. [...] Mas eu não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes sou meu corpo.»¹³³ Afastam-se, assim, as ideias de fisicalidade bruta tipicamente associadas ao corpo, e procura-se compreender o chamado “corpo fenomenal”, isto é, o corpo que somos na experiência, em contraste com um corpo pensado, o corpo que coça o nariz sem precisar de ser informado sobre onde ele se encontra, que “sabe” andar, vestir-se, etc.

Só conseguimos pensar a experiência, a vida, vivendo-a em corpo, sendo corpo. Mas em que consiste a corporeidade da existência? E de que forma se relaciona o corpo com o movimento?

O corpo-próprio em Patočka e em Merleau-Ponty é pensado principalmente a partir da sua motilidade, da sua capacidade motora. Assim se chega à questão sobre a relação entre os movimentos corporais, e o “movimento da existência”. Serão os movimentos corporais do mesmo género ontológico que o movimento da existência? E, qual é a relação de prioridade entre eles? Ou seja, será que é pelos movimentos corporais particulares que nasce ou surge o movimento da existência, ou será que o movimento da existência se manifesta e particulariza em movimentos corporais singulares que o expressam?

¹³² Jan Patočka, «La métaphysique du mouvement», *PP*, p.17: «Le rapport du corps propre au subjectif n'est un ni de concomitance ni de coordination. Il ne s'agit pas de deux processus objectifs parallèles. [...] [L]e subjectif et le corporel ont si bien prise l'un sur l'autre (*ineinandergreifen*) que le subjectif est toujours incarné et la corporéité aussi subjective. [...] [!] faudrait encore tracer en particulier les contours du *corps subjectif*, c'est-à-dire du corps propre, non pas en tant qu'objet, mais en tant que vivant, agissant, percevant, se trouvant immédiatement en rapport avec des objets.»

¹³³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, trad. Carlos Alberto Moura, Martins Fontes, São Paulo, 1994, 207-208; *Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1945, p.175 : «Je n'assemble pas les parties de mon corps une à une; cette traduction et cette assemblage sont faites une fois pour toutes en moi: ils sont mon corps même. [...] Mais je ne suis pas devant mon corps, je suis dans mon corps, ou plutôt je suis mon corps.»

1.2. Movimentos corporais

Segundo Patočka, a corporeidade não é apenas uma condição de possibilidade do movimento da existência, no sentido da necessidade de haver realização corporal do movimento ontológico do ser-aí. A corporeidade deve ser pensada para além duma perspectiva instrumental, de uma capacidade de realizar a nossa existência em actos. O corpo não é apenas o que nos permitiria realizar possibilidades, mas é ele mesmo *existencial*. O movimento ontológico também é corporal:

«A nossa existência é essencialmente corporal, incarnada, e o nosso corpo próprio enquanto corpo vivo, corpo capaz de se mover, corpo sobre o qual temos poder, é o fundamento de toda a vida de experiência. O poder sobre o corpo é o ser que é compreensão das suas possibilidades mais fundamentais, sem as quais a vida de experiência, que se compreende a si mesma, não seria possível. Por essa razão, é preciso ainda dizer: a nossa existência é de tal tipo que o movimento não apenas lhe pertence por essência, mas que ela é, em toda a sua natureza, movimento.»¹³⁴

Lemos, assim, que a corporeidade é uma componente fundamental do movimento da existência, ou seja, ser “existência” no sentido de ser em compreensão e realização das suas possibilidades é ser intrinsecamente corporal. O próprio movimento só é movimento porque é corporal. Esta corporalidade compreendida como poder sobre o corpo, como poder mover-se, é o fundamento da existência enquanto realização e compreensão de possibilidades. Qual é então este “poder sobre o corpo”?

A primeira coisa será procurar compreender o que se quer dizer com estes “movimentos corporais”. Não precisamos pensar o movimento corporal apenas como movimento motor, como deslocação mecânica, mas podemos antes considerar como “movimento corporal” todo o movimento «inseparável de um sujeito, cujo sentido íntimo implique um sujeito». Isto é, como indica a noção de corpo-sujeito, ou de corpo fenomenal, incluir todos os movimentos expressivos, os dos olhos que seguem o objecto, ou a mão que se retrai subitamente ao tocar uma superfície escaldante. Quer-se dizer que ao falar de movimento corporal, e de “poder sobre o corpo”, não se está a falar apenas de movimentos “deliberados”, de uma espécie de domínio que teríamos em relação ao nosso corpo (aliás, pelo contrário):

«O movimento de que quero falar aqui não é apenas o movimento voluntário, mas todo o tipo de movimento inseparável de um sujeito, cujo sentido íntimo implique um sujeito: os movimentos provocados pela dor, por exemplo, ou aqueles que fazemos no contexto de surpresa, ou quando nos rendemos a automatismos. Os movimentos dos

¹³⁴ Jan Patočka, «Leçons sur la corporité», *PP*, p.107: «Notre existence est essentiellement corporelle, incarnée, et notre corps propre en tant que corps vivant, corps capable de se mouvoir, corps sur lequel nous avons pouvoir, est le fondement de toute vie d’expérience. Le pouvoir sur le corps, c’est l’être qui est tout ensemble compréhension de ses possibilités plus fondamentales, sans laquelle la vie d’expérience, qui se comprend elle-même, ne serait pas possible. Pour cette raison, il faut dire encore: notre existence est de telle espèce, non seulement que le mouvement lui appartient par essence, mais qu’elle est, par toute sa nature, mouvement.»

olhos que seguem o objecto, o caminhar do estudante a fazer o seu percurso diário, o grito de dor são, nesse sentido, movimentos subjectivos.»¹³⁵

Assim, compreendemos que o movimento aqui considerado é aquilo que insere o sujeito no mundo, que o faz um ser do mundo (*être-au-monde*). É o movimento que não só o insere imediatamente no mundo mas que abole a distância entre eu e o meu corpo. Em notas de trabalho, Patočka escreve: «Compreensão que esses movimentos me pertencem, que sou eu que os realizo, que eles não são outra coisa senão eu.»¹³⁶

Em Patočka, o movimento corporal não é, deste modo, redutível à deslocação no espaço; ele não nomeia, portanto, a efectuação de movimentos motores como seguimento de um comando dado por uma consciência regente. «O movimento corporal não é nem um dado objectivo, nem uma estrutura sintética, mas um poder imediato e não objectivo sobre a corporeidade [...]»¹³⁷ O próprio poder sobre o corpo, o “eu posso” no qual se apoia o “eu faço” é que é o movimento: «O “poder sobre o corpo próprio” não é portanto um simples epifenómeno, mas o próprio movimento na sua realização.»¹³⁸ O movimento “subjectivo” é esta capacidade de se mover, no fundo, este *ser corpo* que constitui o ser da subjectividade

Patočka caracteriza este movimento subjectivo (necessariamente corporal) como “força”:

«A corporeidade do eu é em primeiro lugar, na óptica da nossa experiência, a corporeidade de uma força. Enquanto força, ela é qualquer coisa de existente e agente. Enquanto força vidente, ele deve conter algo como uma clareza, uma luz, com a qual ela ilumina ela mesma o seu caminho.»¹³⁹

A noção de “força” indica a corporeidade própria do movimento e mostra-a como movimento em direcção ao espaço, para fora de si, em direcção ao mundo. Ao mesmo tempo, incorpora-nos a “nós” nessa mesma força: isto é o que somos; não antes, mas uma expansão, ou possibilidade de expansão já em vias de se realizar.

O “movimento” que nos caracterizaria poderia ser pensado como esta propulsão para fora, força centrífuga que se dirige para o mundo, e o movimento subjectivo do corpo fundar-se-ia nele. «O movimento originário não seria portanto *no espaço*, mas *para o espaço*, e o

¹³⁵ Jan Patočka, «Phénoménologie et métaphysique du mouvement», *PP*, 17: «Le mouvement dont je voudrais parler ici n'est pas seulement le mouvement volontaire, mais toute espèce de mouvement inséparable d'un sujet, dont le sens intime implique un sujet: les mouvements provoqués par la douleur, par exemple, ou encore ceux qu'on accomplit sous le coup de la surprise ou lorsqu'on se laisse aller à ses automatismes. Les mouvements des yeux qui suivent leur objet, la marche de l'écolier effectuant son trajet quotidien, le cri de douleur sont, en ce sens, des mouvements subjectifs.»

¹³⁶ Jan Patočka, «Leçons sur la corporéité», *PP*, p.57: «Compréhension que ces mouvements m'appartiennent, que c'est moi qui les accomlis, qu'ils ne sont rien autre chose que moi.»

¹³⁷ Jan Patočka, «Phénoménologie et ontologie du mouvement», *PP*, p.45: «Le mouvement corporel propre n'est pas une donnée objective, ni une structure synthétique, mais un pouvoir immédiate et non objective sur la corporéité. [...]»

¹³⁸ Jan Patočka, «Phénoménologie et métaphysique du mouvement», *PP*, p.18: «"Le pouvoir sur le corps propre" n'est donc pas un simple épiphénomène, mais le mouvement même dans sa réalisation.»

¹³⁹ J. Patočka, «Leçons sur la corporéité» *PP*, p.66: «La corporéité du moi est tout d'abord, dans l'optique de notre expérience, la corporéité d'une force. En tant que force, elle est quelque chose d'existant et d'agissant. En tant que force voyante, elle doit renfermer quelque chose comme une clarté, une lumière, au moyen de laquelle elle éclaire elle même son chemin.»

movimento do corpo próprio que modifica as coisas, o movimento que *sabe fazer*, seria uma especificação desse movimento para o espaço.»¹⁴⁰ Originalmente, portanto, o movimento é expansão para fora de si. A instrumentalidade do movimento corporal - a modificação desta ou daquela coisa ao pegar nela, ao transformá-la - é, segundo esta citação, uma variante, uma aplicação de um movimento que é, originalmente, algo anterior e mais primário, e que é, segundo Patočka, uma propulsão *para o espaço*. Que será este movimento “originário” em direcção ao espaço?

1.3. Corpo e orientação

Em linha com Merleau-Ponty, Patočka descobre o corpo-próprio como o “ponto zero” da nossa orientação, o que nos situa num lugar e face ao qual as coisas se perspectivam. A experiência é sempre em perspectiva, faz-se em relação ao ponto zero que ocupo: «O mundo - a totalidade daquilo que é - é nos dado *perspectivamente*, quer dizer numa estrutura determinada pela aparição do corpo próprio enquanto ponto zero rodeado de uma periferia.»¹⁴¹ Os pontos de referência e de orientação - estar perto/longe, cima/baixo, esquerda/direita - não são abstractos mas referem-se claramente a esta inserção corporal e prática no mundo, a esta posição que ocupo. As coisas aparecem de determinada maneira, numa determinada relação à “posição” onde estou, e assim descobro-me como estando “algures”. Eu sou, nas palavras de Merleau-Ponty, um *lugar*.

No entanto, embora seja, como este lugar, uma condição de aparecer dos entes, porquanto eles (me) aparecem nesta perspectiva, é também através deles que me descobro e me posiciono. A relação ao próprio lugar que sou faz-se através de uma primeira relação ao mundo.

Torna-se claro que esta posição não é - não poderia ser - simplesmente um ponto num espaço geométrico objectivo. O aparecer de uma coisa perto ou longe não diz respeito, de forma restritiva, a uma distância objectivamente mensurável. Os pontos de referência das coisas que nos aparecem reenviam para todo um contexto, para uma *situação* na qual estamos inseridos e participamos: o perto do computador e o longe da torre de igreja (que vejo pela janela) não falam do mesmo sentido de distância, e incorporam e incorporam-me a mim mesma numa determinada situação, que me diz *onde* estou na situação em que me encontro (a trabalhar, num escritório, numa determinada cidade, num dia de chuva ou sol, com mais ou menos motivação, olhos mais ou menos fugidios etc.) «O “relacionar-se a si mesmo” implica o corpo subjectivo pela simples razão que a sua função principal é de indicar

¹⁴⁰ J. Patočka, «Leçons sur la corporéité», *PP*, p. 72: «Le mouvement originaire ne serait pas alors *dans l'espace*, mais *vers le espace*, et le mouvement du corps propre qui modifie les choses, le mouvement qui *sait faire*, serait une spécification de ce mouvement vers l'espace.»

¹⁴¹ *Ibid.*, 62: «[L]e monde - la totalité de ce qui est - nous est donné *perspectivement*, c'est à dire dans une structure déterminée par l'apparition du corps propre en tant que point zéro entouré d'une périphérie.»

que nós estamos em *algum lugar* e *onde* nós estamos. Por enquanto que sou, preciso de estar em *algum lugar*.»¹⁴²

A orientação do meu corpo é, assim, não apenas física, mas existencial. Ela coloca-me no mundo inserida num determinado contexto, em determinadas relações com outros e com as coisas no mundo, e fá-lo de maneira em que a minha orientação diz respeito ao modo como vivo, ao meu ser-aí. Estar em situação, participando numa rede de sentido, também é estar sempre antecipando o que não está ainda presente, como horizonte de possibilidades: «Quer dizer que a nossa orientação, enquanto representante, planejante, esquematizante é essencialmente susceptível de ser alargada para além do presente dado, ver que ela integra sempre o presente dado na ligação ao que não pode ser dado dessa maneira.»¹⁴³

1.4. A ideia de espaço “originário”

A própria noção de espaço não deve então ter aqui um sentido puramente geométrico. Se me descubro numa determinada situação, em determinada relação com o mundo e os outros, este “lugar” não é neutro, no sentido de ser indiferente à minha própria situação. Enquanto a ideia de um corpo objectivo se coaduna com um espaço também delimitado, geométrico - ou seja, o corpo que “tem” um lugar é pensado como uma massa substancial com limites e que ocupa determinada extensão -, a noção de Merleau-Ponty de um corpo que é um lugar, por outro lado, transmite uma ideia de corpo e de espaço profundamente diferente.

Como Merleau-Ponty já procurara mostrar, através de exemplos com pacientes de lesões cerebrais, os movimentos “concretos” da nossa vida - as actividades que praticamos quotidianamente, que fazem parte da nossa existência habitual - revelam uma relação ao espaço, e ao nosso próprio corpo, que não é de coordenação geométrica, mas de um “saber” como que automático, corporal: «[M]eu corpo me aparece como postura em vista de uma certa tarefa actual ou possível. E com efeito sua espacialidade não é, como a dos objectos exteriores ou a das “sensações espaciais”, uma *espacialidade de posição*, mas uma *espacialidade de situação*.»¹⁴⁴ A nossa espacialidade pessoal implica precisamente uma relação ao que nos rodeia, numa dinâmica de interimplicação, como que inseridos numa rede significativa.¹⁴⁵ Não é verdade que ocupamos um espaço, mas antes que o habitamos, querendo dizer com isso que vivemos a nossa “localização”, que a agimos e interagimos com ela.

¹⁴² J. Patočka, «Leçons sur la corporéité», *PP*, p.60 : «Le “se-rapporter-à-soi” implique le corps subjectif pour la simple raison que sa fonction première est d’indiquer *que nous sommes quelque part* et *où nous sommes*. Pour autant que je suis, il me faut être *quelque part*.»

¹⁴³ *Ibid.*, p.61: «C’est dire que notre orientation, en tant que représentante, planifiante, schématisante, est essentiellement susceptible d’être élargie au de-delà du présent-donné, voire qu’elle intègre toujours le présent-donné dans la connexion de ce qui ne peut être donné de cette manière.»

¹⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p.146 [116].

¹⁴⁵ J. Patočka também introduz as reflexões sobre corpo e movimento pela espacialidade do corpo próprio, em “Leçons sur la Corporéité” de *Papiers Phénoménologiques*, p.57.

O modo como me relaciono com o meu redor faz com que o “onde” estou, assim como as relações espaciais, como o cima-baixo, longe-perto, tenham um carácter primariamente *afectivo*. Ou seja, o localizar-me, por não traduzir uma posição física num espaço compreendido como sendo geométrico, expressa onde me encontro para mim mesma, num sentido compreensivo e afectivo. A espacialidade da “subjectividade” é assim também a espacialidade dos humores, da disposição, que permite e está pressuposta em qualquer compreensão de possibilidade. A nossa orientação corporal no mundo coloca-nos face às coisas, mas primeiro num certo “modo”, num humor espraído sob todas as coisas e que as dispõe, que nos abre e fecha possibilidades, e que nos dispõe face a essas possibilidades. O estar orientado de uma determinada maneira já é afectivo, é expressivo de um tipo de humor que é uma disposição que vem do próprio enraizamento no mundo.

«Ora, esta área do “onde estamos” não é simplesmente o nosso estado subjectivo mas também, em toda a sua extensão, já sempre um *ajustamento ao mundo*; Antes de estarmos em estado de fazer seja o que for, o mundo já nos amparou, o mundo tem-nos, em e pela nossa disposição. Essa é a contribuição desta área ao movimento originário que somos [...]. A disposição, “onde estamos”, já nos diz sempre da maneira mais geral que somos no mundo e *onde* nele nós estamos.»¹⁴⁶

A nossa corporeidade localiza-se a si mesma, ou descobre onde está, não como um ponto físico, mas como relação, como abertura e compreensão que se faz de si mesma a partir da abertura e compreensão do mundo, *afectivamente*. Que a disposição afectiva é primariamente corporal foi um aspecto negligenciado por Heidegger. Heidegger introduziu a noção de disposição como algo que não me pertence a mim nem ao mundo de modo exclusivo, que é algo que está como no espaço “entre os dois”: «O humor se precipita. Ele não vem de “fora” nem de “dentro”. Cresce a partir de si mesmo como modo de ser-no-mundo.»¹⁴⁷ Tanto Patočka como Merleau-Ponty seguem esta intuição. Mas porque Heidegger não explorou a corporalidade essencial da existência, ignora também a corporalidade inerente das emoções: eu sinto “borboletas no estômago”, a “cabeça pesada”, “um aperto no peito”; não sinto a ansiedade, o cansaço ou a angústia de um modo que seja distinto do que me habita o corpo inteiro.

Esta corporalidade das emoções já foi por sua vez ligada à nossa inserção no espaço, concebido de modo não geométrico, tanto por Ponty como por Patočka, pela revelação de outras expressões que usamos: dizemos que “estamos nas nuvens”, como falamos da “decadência” ou dizemos que estamos na “fossa”. Ponty diz-nos que o movimento ascendente às nuvens e o da exuberância são simbólicos um do outro «porque ambos expressam a mesma

¹⁴⁶ J. Patočka, «Leçons sur la corporéité», *PP*, p.69 : «Or, ce domaine d’où l’on en est” n’est pas simplement notre état subjectif, mais aussi, dans tout son extension, toujours déjà, un *ajustement au monde* ; [...] Avant que nous ne soyons en état de faire quoi que ce soit, le monde s’est déjà emparé de nous, le monde nous tient, dans et par notre disposition. Telle est la contribution de ce domaine au mouvement originnaire que sommes [...]. La disposition, “où l’on est”, nous dit toujours déjà de la manière la plus générale que nous sommes au monde et *où* en lui nous sommes.»

¹⁴⁷ M. Heidegger, *Ser e Tempo*, I, p.191 ; [*Être et Temps*, trad. Martineau, Éd. Hors-commerce, p. 122 [136] :]«La tonalité assaille. Elle ne vient ni de l’“extérieur” ni de l’“intérieur” », mais en tant que guise de l’être-au-monde, elle monte de celui-ci même.»

estrutura essencial de sermos situados em relação a um meio circundante.»¹⁴⁸ Esta é, afinal, a maneira de compreender o que é *Stimmung*: não é bem uma disposição (como estar bem ou mal disposto), ou um humor, mas mais uma “ambiência” (como dizemos que um bar, ou uma festa tem bom ou mau ambiente). O que se quer dizer não diz respeito nem às pessoas estritamente consideradas, nem à casa ou bar considerado de modo físico - como aquelas quatro paredes -; a “ambiência” ou “tonalidade” (*Stimmung*) é algo que permeia um espaço pensado de modo que deixa indistinta a linha de divisão entre infraestrutura material e pessoa. Assim, não são só as emoções que estão inscritas corporalmente mas é a própria orientação que é emotiva. Ou seja, eu sinto a emoção como algo que é corporal - e que tem uma certa orientação no meu corpo de cima ou baixo - e, ao mesmo tempo, dirijo-me para casa não numa direcção oeste, mas com um sentido afectivo; as minhas orientações no mundo fazem-se afectivamente.¹⁴⁹

Patočka diz essencialmente o mesmo:

«[A] espacialidade subjectiva não conhece precisamente o *partes extra partes* externo característico das relações geométricas. Longe disso, a espacialidade é aqui metafórica. O alto e o baixo, o perto e o longe são aspectos inteiramente *afectivos* e espaciais, e o movimento dos humores revela no mundo qualquer coisa como os “lugares”, as dobras, os horizontes nos quais podemos entrar para os explicitar.»¹⁵⁰

A partir deste enraizamento afectivo no mundo podemos pensar a ideia de algo a que podemos chamar “espaço originário”, que deve contrapor à ideia do espaço, como algo objectivo e neutro. Este espaço originário incluiria o domínio afectivo que nos atravessa a nós e ao mundo e, assim também a nossa própria relação a esse espaço por enraizamento emocional.

2. A textura dos sonhos

O “corpo fenomenal” que descobrimos com Ponty e que Patočka também adopta é, afinal, aquele que somos também em sonhos. Aliás, Patočka admira-se de Descartes não ter percebido que para sonhar também é preciso um corpo. O exemplo com que Descartes pretendia mostrar que não podemos ter a certeza de viver corporalmente num mundo vem mostrar exactamente o contrário, porque vivemos até em sonhos de uma forma fundamentalmente corporal: sofremos dores, mexemo-nos, caímos, e sentimos reverberar no corpo os meios que nos rodeiam (nos meus sonhos sinto pressão de ansiedade no peito, medo,

¹⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p. 382 [Gallimard: p. 329]

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 383 [Gallimard: p. 330].

¹⁵⁰ J. Patočka, «Leçons sur la corporéité», *PP*, p. 70: «[L]a spatialité subjective ne connaît justement pas le *partes extra partes* externe, caractéristique des relations géométriques. Loin de là, la spatialité est ici métaphorique. Le haut et le bas, le proche et le lointain sont des caractères tout ensembles *afectifs* et spatiaux, et le mouvement des humeurs dévoile dans le monde quelque chose comme des “lieux” des replis, des horizons dans lesquels on peut pénétrer pour les expliciter.»

e dores, etc.). É impossível pensar um sonho em que não somos incarnados - os sonhos são o que são porque são vividos corporalmente, com um corpo que é fundamentalmente o *meu*:

«Pode-se achar estranho que Descartes não se dê conta que o sonhador também tem um corpo. É evidentemente um corpo sonhado, mas quem sonha não fica por isso sem corpo - o corpo é indispensável mesmo no mundo onírico. Para ter uma experiência em geral - até mesmo uma quase-experiência - eu preciso de estar em *algum lugar*, o que é impossível sem corpo. [...] É certo que se voa em sonho, este é um movimento irreal, mas o que voa, ou quem tem a ilusão de voar, é indubitavelmente o *meu próprio corpo*, e não um corpo estranho.»¹⁵¹

Também podemos tentar ilustrar o enraizamento do nosso corpo-próprio no espaço através da experiência do espaço onírico. Merleau-Ponty, aliás, já apontara a capacidade reveladora do espaço dos sonhos: «[O]s fantasmas do sonho revelam melhor ainda a espacialidade geral onde estão incrustados o espaço claro e os objectos observáveis.»¹⁵²

Nos nossos sonhos, os espaços em que nos movemos têm como que uma densidade afectiva: os locais assustadores são escuros e fechados, enquanto os espaços de ternura têm contornos e tonalidades suaves. O desconhecido é cristalino, cortante; o opressor é denso e pesado. O “ambiente” dos sonhos tem como que uma textura, como se fosse forrado com tecido, ora grosso e fofo, ora fino e frio...; não é um “espaço vazio” para o qual podemos projectar as “nossas emoções”, mas é antes um espaço texturizado e englobante que nos abraça. Os espaços em que vivemos em sonhos parecem ser uma versão exagerada do modo como nos sentimos em determinados espaços, como se fossem os espaços que simbolizam aquilo que são.

O mesmo também acontece, como lemos em Ponty, em alguns casos de experiências alucinógenicas em que os espaços com os respectivos sentimentos de intimidade e de estranheza nos conquistam, alternadamente, com uma intensidade abaladora. Há como que uma hiper-sensibilidade à disposição de cada ambiente. Na dita percepção habitual, com a sua distância e « imparcialidade », perde-se este estar emocional.

«O que cria a alucinação, assim como o mito é o estreitamento do espaço vivido, o enraizamento das coisas em nosso corpo, a vertiginosa proximidade do objecto, a solidariedade entre o homem e o mundo que está não abolida, mas recalcada pela

¹⁵¹ J. Patočka, «Phénoménologie du corps propre», *MNMEH*, p. 144-145 : «On peut trouver étrange que Descartes ne se rende pas compte que le rêveur lui aussi a un corps. C'est évidemment un corps rêvé, mais celui qui rêve n'est pas pour cela sans corps - le corps est indispensable même au monde onirique. Pour avoir une expérience en général - ne serait-ce qu'une quasi-expérience - je dois être *quelque part*, ce qui est impossible sans corps. [...] Il est certain que si je vole en rêve, c'est un mouvement irréel ; mais ce qui vole, ou qui a l'illusion de voler, est indubitavelmente *mon propre corps*, et non pas un corps étranger.»

¹⁵² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p.381 [Gallimard : p. 328: «[L]es fantasmes du rêve révèlent encore mieux la spatialité générale où l'espace clair et les objets observables sont incrustés.»]

percepção de todos os dias ou pelo pensamento objectivo, e que a consciência filosófica reencontra.»¹⁵³

Em ambas as situações, dos sonhos e das alucinações, há como que uma ausência da divisão entre o espaço e a afectividade: o que é assustador está “impresso” nos tons de cinzento metálico do quarto que sonhamos, e na electricidade que nos percorre a espinha. Deste modo, não há uma divisão entre espaço e habitante: o espaço reverbera em nós. A tese possível, que mantenho com a ajuda de Merleau-Ponty, é de que a nossa relação originária com o meio circundante é a mesma que temos em sonhos: «No sonho, assim como no mito, aprendemos *onde* se encontra o fenómeno sentindo para o que caminha nosso desejo, o que nosso coração teme, de que depende nossa vida. Mesmo na vida desperta não ocorre diferentemente.»¹⁵⁴

Concluimos, assim, que o espaço e a nossa orientação nele não é a de um objecto num campo geométrico, não é uma interacção de dois pólos distintos, mas um corpo inserido, ligado como que por veias a uma trama de sentido. Por exemplo, quando entramos num quarto ou numa cidade, sentimos (corporalmente) familiaridade ou estranheza, acolhimento ou repulsa, e sentimo-lo como expansão ou contracção.

Ao mesmo tempo, também não reconhecemos de um modo restritamente físico uma pessoa, ou a sua disposição. Encontro um amigo numa multidão mais pelo modo de andar, pelo seu modo de se mover, do que pela cor do cabelo, e descubro a sua indisposição imediatamente, e está algures nos seus olhos e no seu silêncio, mas não está lá presente de modo “físico”, como um sinal. Ponty diz que reconhecemos o “estilo” de cada meio circundante, de cada espaço : «Nós não percebemos quase nenhum objecto, assim como não vemos os olhos de um rosto familiar, mas seu olhar e sua expressão. Existe ali um sentido latente, difuso através da paisagem ou da cidade, que reconhecemos em uma evidência específica sem precisar defini-lo.»¹⁵⁵

Patočka parece adoptar uma concepção de enraizamento no espaço semelhante à de Merleau-Ponty, e chama-lhe “interior originário”:

«O interior originário ainda não tem o carácter de localização unívoca, própria de todas as posições no espaço sistémico. [...] [É] um « dentro que é mais uma *interferência* de si nas coisas e das coisas em si mesmo do que uma *delimitação*

¹⁵³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia da Percepção*, p.391 [Gallimard: p. 337: «Ce qui fait l'hallucination comme le mythe, c'est le rétrécissement de l'espace vécu, l'enracinement des choses dans notre corps, la vertigineuse proximité de l'objet, la solidarité de l'homme et du monde, qui est, non pas abolie, mais refoulée par la perception de tous les jours ou par la pensée objective et que la conscience philosophique retrouve.»

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.383 [Gallimard : p.330: «Dans le rêve comme dans le mythe, nous apprenons où se trouve le phénomène en éprouvant à quoi va notre désir, ce que redoute notre cœur, de quoi dépende notre vie. Même dans la vie éveillée, il n'en va pas autrement.»]

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 378 [Gallimard : p. 325: «Nous ne percevons presque aucun objet, comme nous ne voyons pas les yeux d'un visage familier, mais son regard et son expression. Il y a là un sens latent, diffus à travers le paysage ou la ville, que nous retrouvons dans une évidence spécifique sans avoir besoin de le définir.»]

precisa do espaço ocupada por isso ou por aquilo. Em suma, o “dentro” originário não é uma relação pura e simplesmente exterior, geométrica. Ela é o que *dirige* todas as nossas relações às realidades marcando o que nos estará perto ou longe. [...] É a disposição originária e disponibilidade para aquilo com que entramos em contacto.»¹⁵⁶

A nossa relação ao espaço é a de uma inserção que é como um “imiscuamento” que cruza e torna indistinta a divisão eu-mundo. Isto é notável, e confirmável, principalmente no domínio da afectividade. Segundo as palavras de Patočka na citação anterior, esta disposição afectiva, e espacial, parece ser a base do nosso movimento, o modo como estamos primordialmente dispostos.

Embora, por seu lado, Patočka não se refira explicitamente aos sonhos como expressão de um “espaço originário” afectivo, este autor fala da imaginação opondo-a a «um estado de vigília propriamente dito». Patočka discute a imaginação como uma dimensão humana que participa numa relação ao mundo afectiva mais originária que a realização de actos efectiva.¹⁵⁷ Assim, também encontramos em Patočka uma dimensão originária de habitar o espaço, caracterizada por um sentir emocional em “simpatia” com o mundo.

2.1. Objecção ao “espaço originário” e 1º movimento

A ênfase na corporalidade e a ideia de um “enraizamento” carnal no mundo lembra, para além da “*chair*” de Merleau-Ponty, a linguagem usada para descrever o 1º movimento da existência de Patočka. Neste movimento, as possibilidades realizadas são as primárias: são as possibilidades relativas às necessidades de entes corporais: alimento, acolhimento, e relação com outras pessoas. Neste movimento realizaríamos esta primeira possibilidade sobre a qual os outros dois movimentos repousam. O primeiro movimento da existência funciona como uma base para os outros movimentos enquanto é aquele que realiza a nossa corporeidade e orientação no mundo, que são imprescindíveis em qualquer movimento.¹⁵⁸

Uma objecção à tese dos sonhos é que nos limita num “estar” quase uterino, de passividade e conforto. Por atraente que a ideia seja inicialmente, a nossa vida não é (nem queremos verdadeiramente que seja) uma simbiose passiva, de harmonia afectiva e gratificação imediata. O nosso ser-corpo não é só um pulsar emocional. A nossa corporeidade também se move numa espacialização que diríamos mais “geométrica”, onde calculamos a nossa posição e a das coisas, e sabemos nos distanciar e superar. Quem colocasse esta objecção poderia dizer que tanto o corpo como o espaço nos resistem, e a existência não

¹⁵⁶ J. Patočka. «L’espace et sa problématique», *Qu’est-ce que la phénoménologie?*, p. 56: «Le “dedans” originnaire n’a pas encore le caractère de localisation univoque, propre à toute position dans l’espace systémique. [...] [C’est] un “dedans” qui est plutôt une *inmixtion* de soi dans les choses et des choses dans soi-même qu’une *délimitation* précise de l’espace occupé par ceci ou cela. En bref, le “dedans” originnaire n’est pas une relation purement et simplement extérieure, géométrique. Il est ce qui *dirige* tous nos rapports aux réalités en marquant ce *qui* nous sera proche ou lointain. [...] Il est la disposition originnaire et la disponibilité pour ce avec quoi nous entrons en contact.»

¹⁵⁷ J. Patočka, «Leçons sur la corporeité», *PP*, p.103

¹⁵⁸ J. Patočka, *BCLW*, p.148.

sente apenas o espaço onde está como uma reverberação emocional, mas também é capaz de planificar, calcular, projectar.

Outra forma de colocar a mesma objecção é atacando a concepção de corpo apresentada como sendo demasiado volúvel. O corpo caracteriza-se (e foi caracterizado por Maine de Biran, citado por Patočka) como resistência. O corpo pesa, limita e impede: não consigo correr tão rápido como gostaria, ou voar, preciso aprender e treinar se quiser equilibrar-me numa corda bamba, adoço, sofro dores, envelheço. A objecção é de que a imagem do corpo apresentada é de fluidez e responsividade imediata. Esta concepção não considera a materialidade do corpo, ao mesmo tempo que não considera a materialidade do mundo, ou seja, o modo como ambos nos opõem, resistem.

De acordo com esta crítica, o próprio Patočka, na verdade, não apresenta consistentemente nem aquela concepção de corpo nem, conseqüentemente, esta relação tão directa com o mundo.¹⁵⁹ Certas passagens sugerem uma separação, uma distância entre mundo e corpo, e entre corpo e “eu”, em vez de uma constituição ontológica de estilo de uma *chair* pontyana, em unidade com o eu e com o mundo pelo movimento. Lemos, por exemplo:

«Ao mexer a mão nós somos, enquanto sujeito, a nossa mão que se move. Mas também há experiências negativas de desconforto e fadiga, de dor que nos lembra as limitações da nossa liberdade de acção, assim como a conexão física de que o movimento que age é tributário. Nós só temos consciência da docilidade graduada do corpo (*Körper*), nunca do seu modo de funcionamento sem o qual nós deveríamos tornar-nos um objecto para nós mesmos na nossa subjectividade incarnada.»¹⁶⁰

Nesta passagem, temos a presença do corpo como *Körper*, como densidade material. É uma perspectiva do corpo que dá conta que este também nos resiste e limita, não é apenas uma ligação directa ao mundo.

Podemos colocar a mesma questão a partir da ideia do movimento corporal: a noção do corpo-sujeito como o “poder sobre o corpo” parece implicar uma espécie de docilidade do nosso próprio corpo e do mundo. O movimento corporal é pensado como tendo sendo sempre uma resposta sem distância da minha vontade, e o seu efeito imediato no mundo. A nossa realização parece ser demasiado virtual, demasiado “imanente”.

Esta objecção é importante mas não creio que destrua a posição que se propôs de início, mas antes mostra que ela deve ser desenvolvida com maior complexidade. Se o corpo e a minha orientação no espaço é o que me insere no mundo, de forma que sou uma parte

¹⁵⁹ Agradeço ao Prof. Karel Novotný, da Karlov University, em Praga, por me ter permitido participar no seu seminário de pós-graduação, no qual me propôs esta posição face à obra de Patočka. O tema do corpo como resistência foi também abordado no artigo de L. Umbelino, «O corpo do movimento. Aproximações fenomenológicas», *Phainomenon*, N.14, CFUL, 2007, (p.195-208).

¹⁶⁰ J. Patočka, «La métaphysique du mouvement», *PP*, p.27 : «En bougeant la main, nous sommes en tant que sujet notre main qui se meut. Mais il y a également des expériences négatives de gêne, de fatigue, de douleur qui nous rappellent les limitations de notre liberté d'action, ainsi que la connexion physique dont le se-mouvoir agissant est tributaire. Nous n'avons conscience que de la docilité graduée du corps (*Körper*), jamais du mode de son fonctionnement sans quoi nous devrions devenir pour nous-mêmes objet dans notre subjectivité incarnée.»

imiscuída num cosmos total que me engloba, isto não implica, necessariamente, uma docilidade harmoniosa total. Pelo contrário, é pela resistência material do nosso próprio corpo e do mundo que somos verdadeiramente imiscuídos no mundo, e podemos realmente ser “existência”.

A objecção, primeiro, baseia-se no mesmo pressuposto que a proposta da subjectividade cartesiana: ela assume que para algo ser “eu” tem de ser transparente, absolutamente acessível, e dócil. Ora, se estamos convencidos a respeito da subjectividade que ela é, ao contrário do que é proposto por Descartes, opaca, enganadora, e misteriosa, porque não podemos dizer o mesmo a respeito da corporalidade? Assim: é porque, tal como a “mente”, o nosso corpo nos resiste, pesa, desobedece, e limita que somos o que somos corporalmente, e também que podemos ser verdadeiramente parte do mundo. A resistência não faz que o corpo seja menos nosso (ou “menos nós”). A nossa corporalidade é, ao mesmo tempo, o que nos enraíza profundamente no mundo e o que nos fragiliza, nos torna susceptíveis de ser afectados pelo mundo e por outros, e assim, abertos, capazes de sentir algo “fora” de nós. O enraizamento corporal no mundo não resulta numa unidade indistinta, mas isso não significa que então afinal não estamos assim tão enraizados. Está-se a assumir que ou se fala de um ser corpo, e um ser do mundo, que é completamente “sem distância”, ou se diz que são absolutamente separados. Mas há uma terceira alternativa: é por sermos corpo que estamos inseridos no mundo e é também por estarmos inseridos no mundo que temos limites, que não fazemos e sentimos exactamente o que poderíamos imaginar; ao mesmo tempo, são estes limites que tornam possível transcendermo-nos a nós mesmos e sermos capazes de nos abrir, genuinamente, a uma experiência que não seja, à partida, inteiramente já nossa, de podermos ter experiência de algo que nos transcende.

Mas então aqui teria também ainda de se dar conta desta inserção anterior ao movimento de realização “para fora”. Este enraizamento corporal no mundo, que seria anterior ao seu movimento exterior, requer uma nova concepção de subjectividade/corpo, eliminando, ofuscando, ou de algum modo, modificando, a divisão sujeito/corpo. Sem ignorar ou eliminar a importância da corporalidade como realização de actos particulares, de deslocação de aqui para ali (e assim, com uma compreensão do espaço geométrica), e de manipulação de objectos - essencial também para qualquer compreensão da existência humana -, é preciso compreender e explorar a corporeidade nesta primeira dinâmica, de ser o que nos insere no mundo desta forma originária, mesclada, e fundamentalmente afectiva. O corpo pode ser o que é, e não ser um objecto, porque é o que nos enraíza no mundo desta forma.

Qual é então a noção de corpo, e de movimento, que podemos conceber aqui?

3. Movimento ontológico e corporalidade

3.1. Intencionalidade de acto e de horizonte

Podemos continuar a responder a esta objecção e assim continuar a desenvolver ou explorar a possibilidade de uma compreensão diferente da corporalidade e de movimentos a partir do conceito de intencionalidade.

Segundo a concepção de movimento de Patočka, e do corpo-próprio, o “movimento” é realização simultaneamente do “subjectivo” e “objectivo”; ele *elimina* essa distinção.

«O movimento coincide perfeitamente com aquilo como é experienciado : é uma realização, e nesse sentido, real. Se o subjectivo e o objectivo coincidem, [...] [é] enquanto o acto não permanece no subjectivo, enquanto há precisamente um trajecto, uma consequência e um sedimento no mundo exterior.»¹⁶¹

Qualquer movimento é uma exteriorização de si que é, assim, efectivamente “real”, tem um «sedimento no objectivo». O ente que é movimento é este dinamismo no qual “subjectivo” e “objectivo” se compõem em conjunto.

Se o movimento corporal, o “poder sobre o corpo” é um “posso” que se articula numa direcionalidade para fora, direccionada com vista a um fim, que se estende para o mundo e que, a partir desta propulsão, actua lá e volta a si mesma, podemos dizer que este movimento é algo como a intencionalidade. Uma intencionalidade corporal, sem dúvida, como Merleau-Ponty já propusera.

Neste caso, dado que não há uma consciência ou “sujeito” anterior ao acto, a intencionalidade que é sem consciência - ou “movimento” - determina o ente que é *em* relação. É o que vê Barbaras:

«A intencionalidade não é uma propriedade mas um sentido de ser específico, que é o de um dinamismo: a intencionalidade existe como acto, ela é a sua realização. Ela não é uma relação de um sujeito a outra coisa que ele mesmo mas antes ser como relação, quer dizer a existência enquanto que ela é poder-ser, ser-à-frente-de-si-mesma.»¹⁶²

Num curto artigo “L’esprit et les deux couches fondamentales de l’intentionnalité” (a partir de uma participação num colóquio), Jan Patočka refere dois tipos de intencionalidade: a intencionalidade dos actos, e a intencionalidade de horizonte. A primeira «faz com que os

¹⁶¹ J. Patočka, «La Métaphysique du mouvement», *PP*, 18- 19 : «[L]e mouvement coïncide parfaitement avec ce comme quoi il est expérimenté: il est une réalisation et, à ce titre, réel. Si le subjectif et l’objectif ici coïncident, [...] [c’est] en tant que l’acte ne demeure pas dans le subjectif, en tant qu’il a justement un trajet, une conséquence et un sédiment dans le monde extérieur.»

¹⁶² R. Barbaras, *Vie et Intentionnalité*, 14 : «L’intentionnalité n’est pas une propriété mais un sens d’être spécifique, qui est celui d’un dynamisme: l’intentionnalité existe comme accomplissement, elle est sa réalisation. Elle n’est pas un rapport d’un sujet à autre chose que lui-même mais plutôt l’être comme rapport, c’est à dire l’existence en tant qu’elle est pouvoir-être, être-en-avant-de-soi.»

objectos venham à presença do *ego*; é essa a sua tarefa específica.»¹⁶³ Esta é a intencionalidade face aos entes singulares, às coisas que nos aparecem no campo de experiência. A segunda reflecte a relação que, embora menos visível, está presente em toda e qualquer vida humana. A nossa percepção ocorre num fundo de horizonte: cada coisa não aparece por si só mas está, primeiro, inserida num contexto (perceptivo e situacional): esta árvore está imersa num horizonte com estes montes, aquela casa além, o céu de azul claro, e o pinhal. Cada horizonte parcial aponta para o seguinte, mais abrangente - este quarto para a casa, da casa para a rua, o bairro, a cidade, etc., etc. - e, finalmente, para o horizonte global, total de mundo. Estes dois tipos de intencionalidade, diz-nos Patočka, são inseparáveis, e apenas possíveis em relação uma com a outra.¹⁶⁴ Mas, acrescenta, a noção de horizonte transmite prioridade de uma intencionalidade face à outra:

«A intencionalidade de horizonte coloca-nos perante um contexto no qual vivemos permanentemente e apenas no interior do qual os objectos podem ser o que são para nós. Nesse sentido, a consciência de horizonte é a condição de possibilidade de todos os actos intencionais; nesse sentido, ela é pressuposta em cada apreensão de uma singularidade ou de uma soma de singularidades, quer esse acto seja relativo ao real ou ao ideal.»¹⁶⁵

Dimensões como a tonalidade afectiva, isto é, a disposição - compreendida com Heidegger como estando na “abertura” que constitui *ser-no-mundo*, ou seja, *Stimmung* -, a antecipação, a relação ao que não é ainda, tudo isto reflecte uma relação diferente da relação instrumental e material de contacto e modificação de coisas individuais presentes. Esta é a intencionalidade de horizonte, sobre a base da qual exercemos a intencionalidade de actos particulares. Esta intencionalidade também deve, assim, implicar uma concepção do corpo diferente, mais abrangente, do que a do corpo como instrumento (mesmo que fenomenal). A questão é a seguinte: se o movimento não é apenas um movimento de manipulação das coisas que aparecem no mundo, mas esse mesmo movimento repousa sobre um outro movimento - ou tem um fundo onde é uma relação ao mundo compreendido de forma de horizonte, e não como colecção de objectos - um “movimento de horizonte”, por assim dizer, e esse movimento - como todo o movimento - é corporal, qual é a corporeidade do movimento de “horizonte”?

Por outras palavras, podemos compreender “movimentos corporais” como sendo equivalentes à intencionalidade corporal, já proposta por Merleau-Ponty: corresponde a que não intencionamos as coisas com a consciência e depois utilizamos o corpo à nossa disposição, mas estamos já a intencionar corporalmente, tal como se vê no exemplo bem conhecido dado por Ponty onde o bebé quando estica o braço para o agarrar um objecto olha para o objecto,

¹⁶³ Jan Patočka, “L’esprit et les deux couches fondamentales de l’intentionnalité”, trad. Erika Abrams, *Cahiers Philosophiques*, N. 50, Paris 1992, (p27-36), p. 28 : «rend les objets présents à l’ego; c’est là son accomplissement spécifique.»

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.28.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.32 : «L’intentionnalité d’horizon déploie devant nous un contexte dans lequel nous vivons en permanence et à l’intérieur duquel seul les objets peuvent devenir ce qu’ils sont pour nous. En ce sens, la conscience d’horizon est la condition de possibilité de tout acte intentionnel; en ce sens, elle est présupposée dans chaque saisie d’une singularité ou d’une somme de singularités, que cet acte ait trait au réel ou à l’idéal.»

e não para a sua própria mão. No entanto, se, ao mesmo tempo, podemos dizer que temos intencionalidade de horizonte e que esta é mais originária que a dos actos, qual é a corporalidade inerente da intencionalidade de horizonte? O que poderia ser um “movimento de horizonte”?

Dificuldades motoras graves, como as que estão presentes em pessoas com paralisia cerebral, ou que tenham sofrido acidentes que limitem extensamente a mobilidade, levam-nos colocar a questão sobre o movimento corporal da existência pensado como “poder sobre o corpo”, o “eu posso” que antecede o “eu penso”. Porque nesses casos, de um modo extenso, não se pode, não se tem o poder imediato sobre o corpo que a expressão “eu posso” manifesta. No entanto, também não se pode dizer que existências com estas limitações sejam menos «movimento», ou seja, que sejam menos “realização de possibilidades enquanto que em realização”. A questão é que uma pessoa com limitações graves de mobilidade continua a *existir* no sentido de *Dasein*, de “ser-no-mundo”; ela continua a realizar possibilidades existenciais, a ser nessas mesmas possibilidades. Mas então o movimento não pode ser equivalente a um “poder sobre o corpo” no sentido de mestria, de intencionalidade corporal em relação às coisas do mundo. Uma pessoa que não é capaz de segurar um objecto, de se movimentar com a fluidez que pretende, não fica destituída da sua existencialidade. O argumento pode aplicar-se também de modo generalizado, mais uma vez, às limitações físicas do nosso corpo ou, por exemplo, à resistência acrescida que se sente num corpo que envelhece. Patočka apresenta, num dos seus textos, o exemplo de paralisia total:

«Pode-se imaginar um ser vivo que fosse totalmente passivo, que não efectuasse alguma intervenção no mundo, mas seria inteiramente susceptível às mutações dos estados afectivos nos quais o mundo se lhe impõe. Todavia, é certo que uma tal passividade, podendo apresentar-se em diversos casos de paralisia ou de anestesia, seria apenas uma passividade formal, porque o próprio sentido da dor e do prazer implica uma actividade, um movimento de rejeitar ou de virar para, que nesse caso seria simplesmente inibido, na impossibilidade de se manifestar factualmente. Nesse caso, pode-se dizer que há um movimento presente, enquanto que é antecipado, ainda que não realizado, mesmo na dor passiva.»¹⁶⁶

Neste caso bastante drástico, Patočka parece querer dizer que há movimento no sentido em que somos movidos nas emoções (de dor e prazer). Noutro lugar, escreve que a intenção motora, não como representação de um movimento ou como reflexão sobre ele, *já é o próprio movimento*.¹⁶⁷ O movimento não é a realização de uma intenção, não realiza a subjectividade; a “intenção” já é movimento. Ao mesmo tempo, é pertinente que neste

¹⁶⁶ J. Patočka, «Métaphysique du mouvement», *PP*, p.23 : «On pourrait imaginer un être vivant qui serait tout à fait passif, qui ne mènerait à bien aucune intervention dans le monde, mais serait entièrement livré aux mutations des états affectifs dans lesquels le monde s'impose à lui. Toutefois, il est certain que même une telle passivité, pouvant se présenter dans divers états de paralysie ou d'anesthésie, ne serait qu'une passivité de fait, car le sens même de la peine et du plaisir implique une activité, un mouvement de repousser ou de se tourner vers, qui dans ce cas serait simplement inhibé, dans l'impossibilité de se déployer factuellement. En ce sens, on pourrait dire qu'un mouvement est présent, en tant qu'anticipé, quoique non réalisé, même dans le douleur passive.»

¹⁶⁷ J. Patočka, *PP*, «Leçons sur la corporalité», p.73: «L'intention motrice, pour autant qu'elle n'est pas une quasi-intention de mouvement ou l'intention d'un quasi mouvement, est ici d'ores et déjà, le mouvement lui-même. Il n'y a aucune différence entre intention et remplissement, si ce n'est les phases du remplissement, si ce n'est la profondeur de la réalité dans laquelle le mouvement pénètre.»

exemplo, o que conta como movimento mais básico ou mais originário (ou o que traz o movimento à presença) é a dor e o prazer, “os estados afectivos”. Antes de qualquer realização de possibilidades de actos efectivos, há um domínio de afectividade no qual já estamos inseridos e no qual *somos movidos* como parte de uma disposição, e assim realizamos através do movimento enquanto parte do mundo. A nossa relação ao mundo repousa sobre este domínio primordial, sobre o qual os outros se desenvolvem. Do mesmo modo, a realização de possibilidades efectiva, por exemplo, repousa primeiro numa abertura - que pode ser uma realização de relação - que me mostra caminhos, abrindo ou fechando possíveis alternativas.

Patočka fala deste primeiro modo de estar no mundo como uma “simpatia sensorial com o mundo”. Há uma base de conexão sensorial e afectiva com o mundo a partir da qual só depois realizamos possibilidades que podemos dizer verdadeiramente “existenciais” - no sentido que realizam a existência enquanto ela própria, enquanto capacidade de se relacionar ao seu próprio ser. Mas essas possibilidades repousam sobre esta «consonância com o mundo» que nos é dada, onde já nos encontramos (note-se os termos de harmonia musical).

«Esse contacto afectivo-impressional com o mundo permanece abaixo do limite das nossas possibilidades próprias e, portanto, também abaixo do limite próprio de ser - não há aqui alguma actividade tética (seja ela temática ou atemática), nem, ainda menos, judicativa, cognitiva, etc. É um domínio no qual, mais do que mover-nos a nós mesmos enquanto seres livres, nós somos *movidos*. Por essa razão, também é a esfera própria da emotividade, da *e-motio*, cujo étimo já contém a ideia de movimento, de perturbação, emoção.»¹⁶⁸

Os “três movimentos da existência humana são possibilidades existenciais que realizamos, logo, estariam já “acima” desta esfera. Este contacto de base, que parece ser mais aquele que partilhamos com outros organismos, mostra, no entanto, precisamente que há uma esfera anterior na qual esses movimentos repousam. Esta esfera é de uma ligação ao mundo “simpática”, de imiscuamento, na qual somos movidos pelo mundo, mais do que nos movemos nele. Há uma ligação sensorial talvez aqui realmente próxima da que temos nos sonhos, onde não sentimos uma divisão com o que nos rodeia.

O primeiro movimento da existência, de enraizamento, é o que mais se lhe assemelha, o que está mais próximo deste primeiro nível sensorial.

«No nosso movimento de ancoragem ou de enraizamento, que do princípio ao fim representa o baixo fundamental na polifonia da vida, há igualmente uma *consonância com o aspecto global do mundo, uma impulsão para o apego*, o calor vital, a fusão, a alegria, longe do estrangeiro, do frio e do aversivo *impulsão que se realiza* nos movimentos realizados pelo nosso corpo e organizados em modalidades de

¹⁶⁸ J. Patočka, «Leçons sur la corporéité», *PP*, p. 102 : «Ce contact affectif-impressionnel avec le monde demeure en deçà du seuil de nos possibilités propres et, partant, en deçà aussi du seuil propre de l'être - il n'y a ici aucune activité ni théétique (qu'elle soit thématique ou athématique) ni, à plus fort raison, judicative, cognitive, etc. C'est un domaine dans lequel, plutôt que de nous mouvoir nous-mêmes en tant qu'êtres libres, nous sommes *mus*. Pour cette raison, c'est aussi la sphère propre de l'émotivité, de l'*e-motio*, dont l'étymon déjà contient l'idée de mouvement, d'émeute, d'émoi.»

comportamento, em ritmos tanto de actividade repetida que de acção que é, ao mesmo tempo, resolução.»¹⁶⁹

Patočka também descreve o 1º movimento como o “ostinato da polifonia da vida”¹⁷⁰, numa linguagem musical que é recorrente ao longo da sua obra. Este movimento caracteriza-se por uma dependência e vínculo a outrem que nos determina. E apesar da liberdade com que gostamos de nos caracterizar - e da sua clara importância -, este 1º movimento como «proto-movimento instintivo» é a condição necessária dos outros dois movimentos. Em paralelo com afirmação do corpo enquanto “a possibilidade primeira sobre a qual repousam todas as outras possibilidades”¹⁷¹ - quer dizer, que é sobre aquilo que nos é dado e não escolhemos que podemos realizar as nossas possibilidades mais essenciais -, a realização das possibilidades presentes no 2º e 3º movimento fazem-se sobre base do 1º: eu objectifico ou supero o meu corpo a partir de um primeiro momento em que o sou sem reflexão. Ou relaciono-me com outros numa estrutura social definida ou em inter-relação adulta e plena a partir também de uma primeira memória e base de acolhimento e aceitação por outrem.

A importância atribuída ao primeiro movimento dito proto-instintivo, e à esfera de contacto sensorial simpático com o mundo - que seria, aparentemente, ainda anterior ao primeiro movimento -, valorizam a nossa origem primordial e enraizamento no mundo de modo orgânico e emocional.

Ao mesmo tempo, as objecções acerca da resistência corporal e de casos de mobilidade reduzida ajudam a revelar que a realização de possibilidades, e o corpo, não podem ser pensados nem no sentido restritamente físico, nem em termos de limites espaciais rígidos. O corpo, a corporeidade, insere-se primeiro numa dinâmica de relação ao horizonte, onde ela é parte do mundo. Ele responde - e fala - à compreensão que antecede e permite os actos singulares, e a compreensão de actos singulares. Há um estar ou ser-do-mundo originário, só a partir do qual podemos falar de uma superação.

3.2. Noção de corpo como trama de sentido

Finalmente, como podemos conceber a existência como “movimento sem substrato” na sua corporalidade? Que concepção de corpo permite que este não seja o substrato do movimento?

A corporalidade do movimento da existência é a corporalidade da própria existência compreendida ontologicamente como realização de possibilidades. A própria corporalidade

¹⁶⁹ J. Patočka, «Leçons sur la corporéité», *PP*, p.108 : «Dans notre mouvement d’ancrage ou d’enracinement, qui du début à la fin figure la basse fondamentale dans la polyphonie de la vie, il y a également une *consonance avec l’aspect global du monde, une impulsion vers l’attachement*, la chaleur vitale, la fusion, le bonheur, loin de l’étranger, du froid et de l’aversion, *impulsion qui se réalise* dans les mouvements accomplis par notre corps et organisés en modalités du comportement, en rythmes tant d’activité répétée que de l’action qui est tout à la fois résolution.»

¹⁷⁰ «Méditation sur “Le monde naturel...”», *MNMEH*, p.107.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.96 : «Ce qui est premier, primordial, n’est donc rien de contingent, rien d’ontique, mais a, en tant que *possibilité première*, le statut ontologique de base de toute existence. [...] Cette base ontologique, c’est la corporéité comme *possibilité de se mouvoir*.»

deve ser pensada de modo ontológico, diz-nos Patočka.¹⁷² Ou seja, a constituição ontológica da existência como realização e compreensão de si mesma já é corporal. E é na corporeidade que já estamos, como que de forma primordial, inseridos no mundo.

Patočka escreve que o movimento da existência está fundamentalmente ligado aos movimentos particulares precisamente pela corporeidade.

«Acreditamos que existe, entre o movimento objectivo e o movimento da nossa vida uma afinidade que nos permite precisamente utilizar a mesma expressão ao falar dos dois: ambos são *corporais*. O movimento da nossa vida é nas suas componentes mais manifestas movimento corporal.»¹⁷³

Embora utilizando o termo fracturante de « movimento objectivo », Patočka propõe que há uma corporalidade de todo o movimento que atravessa “movimento” concebido em geral. O corpo pensado desta forma, existencialmente, será precisamente o que permite que não seja o substrato do movimento radicalizado, porque retira o corpo como suporte material, mas deixando a corporalidade como possibilidade de acção e afecção. Vejamos.

Jan Patočka discute o exemplo da cera nas *Meditações*, onde Descartes sustenta e solidifica a metafísica substancialista: a cera é algo que perdura ao longo de todas as suas modificações exteriores (e superficiais). Da mesma forma, para Descartes, o “eu” é uma coisa que perdura e está subjacente a todas as suas vivências; é a “coisa” que pensa, que duvida, que imagina, e em todas permanece a mesma. Patočka objecta que as qualidades de uma coisa não são, quando dadas na experiência, qualquer coisa de absoluto, de fixo, mas antes que reenviam para todo um contexto significativo: a cor branca da cera expressa a sua pureza, a maleabilidade lembra-me o fim para que a quero, e as cores e o objecto que quero envolver com a cera reflectem também a hora do dia, e o clima presente, etc.¹⁷⁴ O que existe, continua Patočka, não são qualidades absolutas, mas um contacto sensorial contínuo de transformações e reenvios, que “pressupõe uma espacialidade pessoal”, isto é, nos termos em que falámos até aqui, um estar inserido num meio anterior.¹⁷⁵

«A substância que suporta [as vivências] não coincide com nenhuma dela e existe não apenas como eu actual mas antes como algo persistente que, nessa persistência e identidade, é anterior a todo o pensamento-consciência e é o seu fundamento. [...] Mas o eu é essencialmente *pessoa*, a primeira pessoa, enquanto que a substância é uma terceira pessoa ou qualquer coisa de impessoal.»¹⁷⁶

¹⁷² J. Patočka, «Méditation sur "Le monde naturel..."», *MNMEH*, p.94.

¹⁷³ J. Patočka, «Notes sur la préhistoire de la science du mouvement : le monde, la terre, le ciel et le mouvement de la vie humaine», *MNMEH*, p.6 : «Nous croyons qu'il existe, entre le mouvement objective et le mouvement de notre vie une communauté qui nous permet justement d'employer le même expression en parlant des deux : l'un et l'autre sont *corporels*. Le mouvement de notre vie est dans ses composants les plus manifestes mouvement corporel.»

¹⁷⁴ Jan Patočka, *MNMEH*, p.146.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ Jan Patočka, «La phénoménologie du corps propre», *MNMEH*, p.149 : «[L]a substance qui les soutend [les vécus] ne coïncide avec aucun entre eux et existe non seulement comme le moi actuel mais encore comme quelque chose de persistant qui, dans cette persistance et cette identité, est antérieurement à tout pensée-conscience et en constitue le fondement. [...] Mais le moi est

Patočka não apresenta aqui uma alternativa de forma clara, mas aponta para o que é revelado no (contra)exemplo da cera, e que também se procurou explorar acima: as transformações da cera revelam toda uma *situação*, o estar inserido, preocupado, orientado, etc. E o “eu” que se preocupa, se ocupa (com a cera) - e duvida, pensa - revela-se a si mesmo também como parte do mundo, inserido num determinado “lugar” e, assim, necessariamente corpóreo. A divisão, em Descartes, entre o eu-substância imutável e os vividos sensoriais (e necessariamente corpóreos) não é sustentável, ela não permite compreender como é que estas vivências são *minhas*.¹⁷⁷ Se colocarmos a alma ou o espírito no próprio corpo, em fusão, eliminamos o substrato substancial da concepção metafísica do eu, e inserimos o eu no mundo de modo a compreender a cera como texturizada numa rede de sentido. A recuperação do corpo como “meu corpo”, que me permite sentir a cera sobre a pressão dos meus dedos, insere-me no mundo como um “eu” vivencial, e abre o mundo como horizonte de sentido. A partir do fenómeno do corpo próprio, descoberto e abandonado por Descartes, podemos compreender o mundo da vida e o nosso papel singular nele.

Esta concepção de corporeidade permite, finalmente, compreender de que forma é que o corpo não é o substrato do “movimento” patočkiano. A corporeidade vivida não é um substrato imutável sob um desenrolar de modificações, mas é ela mesma uma trama de mudanças, uma rede animada inserida ou ligada ao mundo compreendido como devir significativo.

«A corporeidade de todo o movimento não significa, como na concepção clássica de Aristóteles, que o corpo seja o *hupokeimenon* que fosse comum da mudança que ocorreria sobre ele. A corporeidade de que se trata não é a corporeidade coisal, objectiva, a corporeidade de qualquer coisa que, no fundamento de todas as alterações, subsistisse sem alteração. [...] Não é um substrato imóvel, mas uma fatia de experiência, que como toda a vivência, é ela mesma um novelo de mudança.»¹⁷⁸

O corpo apenas pode ser pensado como substrato estável de modificações na perspectiva de uma concepção clássica e material do corpo, e de uma relação ao mundo vista como relação sujeito-objecto, isto é, por uma divisão inultrapassável entre nós e o mundo concebido como conjunto de objectos. Por outro lado, o corpo como rede receptiva e compreensiva, e como manifestação do sentido que se realiza no mundo conosco - o corpo como “(m)eu” e como essencialmente *afectivo* - eclipsa a distância entre nós e o mundo, e elimina o carácter de materialidade, concebida como uma espécie de estranheza ou de alienação. A dita materialidade do meu corpo, a resistência que sentimos (mais ou menos em

essentiellement *personne*, la première personne, alors que la substance est une troisième personne ou quelque chose d'impersonnel.»

¹⁷⁷ Jan Patočka, «La phénoménologie du corps propre», *MNMEH*, p.151: «On ne pourra pas dire pourquoi l'âme est unie précisément à ce corps-ci et non pas à n'importe quel autre.»

¹⁷⁸ J. Patočka, « Méditation sur "Le monde naturel" », *MNMEH*, p.106-107: «La corporéité de tout mouvement ne signifie donc pas, comme dans la conception classique d'Aristote, que le corps soit l'*hupokeimenon* commun du changement qui se déroule à même lui. La corporéité dont il y va ici n'est pas la corporéité chosique, objective, la corporéité de quelque chose qui, dans le fondement de tous les changements, subsisterait sans changement. [...] Ce n'est pas un substrat immuable, mais une tranche d'expérience vécue qui, comme tout vécu, est elle-même un écheveau de changements.»

diferentes casos), não só não elimina a sua possibilidade de ser sentido, de manifestar significatividade inserido no mundo mas, de certa forma intensifica-a, insere-nos no mundo de forma ainda mais profunda, marca a sua *transcendência*. Tenho limitações do meu corpo da mesma maneira que não consigo escolher a forma como me sinto numa determinada situação. Posso desejar enfrentar ou estar numa ocasião de uma determinada maneira, mas sou assolada por outra: quero sentir-me confiante e relaxada, mas os músculos enrijecem, o sorriso é forçado, a voz e a mão tremem. Quero rir-me face ao absurdo de algo que se me apresenta, mas sou invadida por terror.

A corporalidade não substancial, que é como o meu «local» no horizonte de mundo, onde me situo, é revelada nestas ocasiões em que “descobrimos” emoções em nós mesmos. Posso sentir irritação durante dias a fio sem compreender a razão, até que um dia, compreendo não só a origem mas o meu verdadeiro sentimento. Noutro exemplo: quantas vezes reagimos numa situação e é essa mesma reacção que nos leva, mais tarde, a compreender como *nós próprios* nos sentimos? Dou uma resposta mordaz a um comentário inocente e é só depois de descer as escadas, agitada, (depois de “descer” tanto em mim, como na emoção), é que percebo que algo me magou que fiquei com algo a remoer o estômago que só agora compreendo.

A possibilidade de descobrir-nos a nós mesmos, a surpresa de uma emoção habitando-me no corpo antes que eu a conheça mostra não só a primazia do corpo como a sua opacidade. O corpo, o “eu”, como campo possível de sentido, faz-me tão transcendente como o mundo, e coloca-me no mundo. Ao mesmo tempo, contradiz a posição da resistência material já que esse argumento apenas faz sentido a partir de alguma versão de dualismo, ainda que não extrema. Ou seja, não é possível manter a objecção que diz que o corpo é de alguma forma material porque é resistente se *tudo* for resistente, mas apenas se o corpo, e o mundo, apresentarem resistência a um “eu” distinto, ou separado, deles.

A trama de sentido que sou - *corporalmente* - não é a do sentido constituído mas recebido, articulado e compreendido. A minha corporeidade mostra, como escreve Patočka, a minha transcendência, e também a minha inserção e transcendência no mundo compreendido como horizonte de sentido.

«Porque - e é aí que reside o carácter singular do nosso impulso em direcção à objectividade - essa impulsão tem a sua finalidade normal, o fundo normal, ali de onde vem a possibilidade de voltar a si, se bem que sem deixar de ser o que é, de ser uma impulsão de penetração no mundo, ela, no entanto, se apreende a si própria como parte do mundo.»¹⁷⁹

¹⁷⁹ J. Patočka, «Leçons sur la corporalité», *PP*, p. 75-76: «Car - et c'est à cela que tient le caractère singulier de notre élan vers l'objectivité - cette impulsión a son but normal, son fond normal, là où elle parvient à la possibilité de faire retour à soi, si bien que, sans cesser d'être ce qu'elle est, d'être donc une impulsión de pénétration dans le monde, elle se saisit néanmoins elle-même en tant que partie du monde.»

Tal como disse Merleau-Ponty, é preciso reexaminar a definição de corpo como puro objecto para compreendermos como pode ser o nosso vínculo com a natureza.¹⁸⁰ Quer dizer que a nossa corporeidade essencial - e não como objecto - é de um tipo que expressa um vínculo primordial com mundo, que nos insere nele não apenas material e funcionalmente, mas de um modo mais íntimo e significativo.

O corpo que somos é a abertura e condição de possibilidade desta reverberação do mundo que se faz connosco e em nós, e pela qual nos podemos compreender e realizar a nós mesmos. Numa concepção semelhante à “carne” de Merleau-Ponty, o nosso corpo são as veias que nos ligam ao mundo, e nos fazem profundamente dele.

«A corporeidade de todo o movimento impede-nos de perder de vista o fato que, enquanto nos movemos, enquanto agimos e que, nesse “fazer” nos compreendemos a nós mesmos assim como às coisas, nós fazemos parte da *physis*, do mundo omni-englobante, da natureza.»¹⁸¹

Deste modo, o « movimento » ontológico precede e é pressuposto no movimento objectivo; O movimento ontológico da existência é um movimento que parte de ou está enraizado nesta trama de sentido que ao mesmo tempo me transcende e engloba, é um movimento que vem antes do mundo. Isto conduz-nos a tentar perceber que mundo é este.

¹⁸⁰ Merleau-Ponty, *O Visível e o Invisível*, trad. J.A. Gianotti e A.M. d'Oliveira, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1984 p. 37; [V.Fr] *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p 47.

¹⁸¹ J. Patočka, *MNMEH*, p.107 : «La corporéité de tout mouvement nous empêche de perdre de vue le fait que, en tant que nous nous mouvons, en tant que nous agissons et que, dans ce « faire », nous nous comprenons nous-mêmes, ainsi que les choses, nous faisons partie de la *physis*, du monde omni-englobant, de la nature.»

Capítulo V: O mundo como “totalidade originária”

Qual é a concepção de mundo presente na filosofia de Jan Patočka? A concepção corrente de mundo - ou, dadas as novas teses da Física contemporânea, a concepção de mundo moderna, que seria aquela à qual Patočka pretenderia responder - prende-se com uma noção estática, objectual de mundo: ele é como um objecto que posso, até certos limites, avaliar, medir, e modificar. O projecto de Jan Patočka, por seu lado, procura ultrapassar este objectivismo, ou seja, voltar a uma concepção anterior à distinção entre sujeito e objecto.

1. “Mundo natural”

De acordo com Jan Patočka, que repete Husserl, o maior problema na concepção do mundo natural na época moderna foi o da “objectivação”¹⁸². As tentativas modernas para explicar o mundo renderam-se, de modos diferentes, à herança moderna (para Patočka, cartesiana) da concepção do mundo como *objectivo*, e ao subsequente dualismo. Esta concepção do mundo enquanto objecto delimitado e final tem como resultado prático fazer do mundo algo simultaneamente independente de nós e disponível para manipulação. A resposta da fenomenologia foi a de um retorno ao mundo da experiência tal como ele se apresenta, livre de pressupostos e sistemas de pensamento pré-concebidos. A explicitação do mundo *enquanto mundo*, e não como colecção de objectos - porque, dessa forma, seria também ele mesmo um objecto - resulta da reflexão sobre o modo como o mundo se dá.

A ideia de “mundo natural”, ou de “mundo da vida”, aparece em Husserl como tese contrária à concepção objectivista de mundo. O “mundo natural”, em Husserl, seria o mundo precisamente antes do esforço de objectivação, o mundo tal como é percebido e que, assim, inclui toda uma dinâmica de projecto, de valorização de bem e de mal, e de sentido: não vejo um mundo como colecção de objectos neutros, mas como um meio que abre determinadas possibilidades e fecha outras, que se dispõe em meu redor e me insere em determinada situação.

Segundo a realização da *epoché*, ao suspendermos a atitude natural sobre a existência do mundo, alcançamos uma atitude reflexiva face à tese subjacente na nossa relação com o mundo, tese que diz respeito à sua existência, ou autonomia. Compreendemos, assim, que o mundo antes de ser aquele *no qual* acreditamos, é sempre aquele *a partir do qual* podemos acreditar¹⁸³. Quer isto dizer que há um mundo que já está sempre pressuposto no lidar, ou conhecer, de qualquer ente ou experiência singular, presente como fundo significativo de qualquer acto, e este é o “mundo da vida”.

¹⁸² Cf. J. Patočka, “Le monde naturel et la phénoménologie » (sec. I), *MNMEH*, p.13-19.

¹⁸³ J. Patočka, «Cartésianisme et phénoménologie», *MNMEH*, p.203.

«Mas o investigador da natureza não torna para si próprio claro que o fundamento constante do seu trabalho de pensamento - ao fim e ao cabo, um trabalho subjectivo - é o mundo circundante da vida, que este é constantemente pressuposto enquanto solo, enquanto campo de trabalho unicamente pelo qual têm sentido as suas perguntas e os seus métodos de pensamento.»¹⁸⁴

O “mundo da vida” já está sempre pressuposto na compreensão do mundo como algo “objectivo”; isto é, o esforço de objectivação *pressupõe* um fundo de sentido, a partir do qual se procura uma “verdade” do mundo, seguindo um determinado método, etc. A própria pergunta sobre o que é o mundo, por exemplo, pressupõe e “repousa” sobre um já-estar no mundo como horizonte de sentido, um “onde” situado a partir do qual nos interessamos e perguntamos.¹⁸⁵

1.1. Crítica ao “mundo da vida” de Husserl

Este fundo não-temático sobre e a partir do qual a experiência particular decorre e é compreendida é chamado “horizonte”. O “mundo natural” ou “mundo da vida” foi proposto por Husserl como horizonte total de todos os horizontes: como foi mencionado no capítulo anterior, como cada acto perceptivo tem um horizonte, o tal fundo de sentido, podemos expandir esse horizonte até alcançar o horizonte “total” a que se chamaria mundo, compreendido como horizonte de sentido. Em certos momentos, Patočka parece concordar com esta concepção: «O mundo é por vezes definido como o horizonte de todos os horizontes: o horizonte da realidade na totalidade na qual cada horizonte parcial, cada relação fechada de sentido e de compreensão se insere no lugar que é o seu.»¹⁸⁶

Também para Patočka, cada experiência sensível se insere num “todo” que ele chama “totalidade originária”, que engloba cada experiência singular e da qual cada uma é um momento do desenvolvimento da totalidade:

«A experiência, na sua marcha agradável e unida, pressupõe não apenas um estilo invariável de leis que regem o encontro com o singular condicionado, mas também um todo, “incondicionado”, no seio do qual cada experiência ocorre e para o qual ela se dirige, não sendo outra coisa senão um momento da eclosão contínua desse horizonte total.»¹⁸⁷

¹⁸⁴E. Husserl, «A Crise da Humanidade europeia e a Filosofia», *Europa: Crise e Renovação*, trad. Pedro Alves e Carlos Morujão, ed. Phainomenon, CFUL, 2006, p. 147 [342-343]

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 132 [327]

¹⁸⁶J. Patočka, «Leçons sur la corporéité», *PP*, 64 : «Le monde est défini parfois comme horizon de tous les horizons: horizon de la réalité en totalité dans laquelle chaque horizon partiel, chaque connexion fermée de sens et de compréhension s’insère à la place qui est la sienne.»

¹⁸⁷J. Patočka, «Réflexion sur l’Europe», *Liberté et Sacrifice*, [LS] trad. Erika Abrams, Million, Grenoble, 1993, p.192 : «L’expérience, dans sa marche paisible et unie, présuppose non seulement un style invariable des lois qui régissent la rencontre du singulier conditionné, mais encore un tout «inconditionné» au sein duquel chaque expérience se déroule et par lequel elle est dirigée, n’étant rien autre chose qu’un moment de déploiement continu de cet horizon total.»

Em cada percepção, há como que uma rede de sentido que dispõe e articula cada ente singular. Cada uma destas redes de sentido estaria inserida, por sua vez, numa rede global na qual as redes “parciais” adquirem o seu sentido.

No entanto, Patočka é, ao mesmo tempo, aberta e explicitamente crítico da concepção de mundo husserliana, dizendo que é *secundária* e indicando assim um nível, ou uma ordem, mais originária, de mundo : «O mundo da vida (ou mundo natural) é um conceito de mundo secundário, apesar de toda a concretude intuitiva que pretende reunir.»¹⁸⁸

A concepção de « mundo natural » de Husserl continua, segundo Patočka, presa ao que está aqui presente em “carne e osso” (para usar a sua expressão): o mundo é concebido como algo fáctico - e assim, “positivo”. O que falta ao « mundo da vida» de Husserl, diz, não é nada de “positivo”, querendo dizer com isto que não é algo que corresponda a alguma coisa que possa estar aqui à nossa frente, mas antes ao que apenas está presente na sua forma negativa, escondido, ou como *ausência*.

«Que falta ao mundo da vida tal como Husserl o apresenta ? Porque é que não é originário? A falta não diz respeito a nada de presente, a nada que esteja ali à nossa frente em carne e osso. [...] O que falta ao mundo natural de Husserl não é nada de “positivo”, mas antes o *próprio mundo, no seu projecto primordial*, que está escondido atrás da *doxa*.»¹⁸⁹

Embora ambos autores refiram uma “todo” sobre o qual as experiências particulares decorrem, eles parecem discordar sobre a natureza dessa totalidade.

1.2. Horizonte

O problema não reside em conceber o mundo como “horizonte total” (a ideia de horizonte parece, pelo contrário ser a chave para a compreensão do mundo e movimento), mas a maneira como se concebe o horizonte. A noção de “horizonte” aponta, primeiro, para a realização de que cada ente individual, no seu aparecer, aparece sempre sobre um fundo, no qual adquire a sua significação, a partir do qual a singularidade tem um sentido ou pode aparecer como aquilo que é. «Além disso, a coisa da percepção nunca está isolada na experiência, mas sempre já inserido num contexto, num mundo da experiência que permanece através das correcções que se lhe faz.»¹⁹⁰ Por exemplo, a cadeira que puxo para me sentar reenvia para um contexto prático e situacional - para além de perceptivo - no qual está incluída: afasto-a da mesa de trabalho a que pertence, vejo, no limite superior do meu olhar as estantes carregadas de livros, incluídas no ambiente académico da biblioteca que me

¹⁸⁸ J. Patočka, «Réflexion sur l'Europe», *LS*, p.196 : «Le monde de la vie (ou monde naturel) est un concept de monde secondaire, malgré toute la concrétion intuitive qu'il prétend réunir.»

¹⁸⁹ *Ibidem*: «Qu'est-ce qui manque au monde de la vie tel que Husserl le présente ? Pourquoi n'est-il pas originnaire ? Le manque ne concerne rien de présent, rien que se présente là-devant nous en chair et en os. [...] Ce qui manque au monde naturel de Husserl n'est rien de «positif», mais bien plutôt *le monde même, en son projet primordial*, qui se tient caché derrière la *doxa*.»

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.183 : «Par ailleurs, la chose de la perception n'est jamais isolée dans l'expérience, mais toujours déjà insérée dans un contexte, dans un monde de l'expérience qui se maintient au travers des corrections qu'on y apporte.»

incita a puxar a cadeira sem ruído, etc. Ao mesmo tempo, este horizonte da biblioteca, pelos seus limites, reenvia para outros: o sol na janela lateral lembra-me e chama-me para outros espaços ou horizontes que existem para além deste: o de lazer, e o de casa e família/conforto que me espera. Cada horizonte particular indicaria, por sua vez, um horizonte total, global - o mundo total no qual habito. O “mundo da vida” de Husserl seria este fundo significativo, este horizonte (finalmente) total que engloba cada ente particular, mas que é irreduzível à soma de todos os entes.

O “horizonte” tem um modo de ser e aparecer diferente do das singularidades: ele não aparece em si mesmo, não é fenómeno como os outros, e apenas aparece de modo implícito, incluído, ou escondido, no aparecer de entes singulares. O meu horizonte visual neste momento agrupa-me as coisas que estão incluídas nele - tudo se espraia a partir do centro que é, neste momento, o ecrã do computador, e se dispõe - visual e situacionalmente - em seu redor: mais uma vez a janela lateral, o sol que se reflecte nela; pelo canto do olho, outra secretária com objectos que não me pertencem mas que me trazem uma sensação de familiaridade. O horizonte da minha situação actual está presente mas não está dado da mesma maneira que está o computador, a janela, ou as secretárias. Ele organiza os entes dados, confere-lhes sentido, mas não é, em si, dado como eles. Patočka escreve:

«Se o horizonte é fenómeno, é num sentido totalmente diferente que as coisas que o explicam. Estas são fenómenos, aparentes no sentido forte do termo [...]. O horizonte, por outro lado, não é fenómeno senão no sentido que está *lá*, que nos mostra a sua presença - enquanto presença do que não está presente, doação do não-dado.»¹⁹¹

A noção de “horizonte” pode, no entanto, ser pensada de uma outra maneira. Até aqui, o horizonte foi derivado como estando indicado pelas singularidades - como, por exemplo, eu fiz acima, abrindo a perspectiva a partir de um ente singular para um horizonte (global). O horizonte, neste caso, está presente como “limite”. Como tal, aponta para o que está para além dele; cada limite, como uma fronteira, pede o para-lá que ele próprio marca (criando assim um problema sobre a fronteira final de mundo). No entanto, este caminho acaba por tender a fazer do mundo um resultado de positivities porque o concebe como o resultado da sua soma e, assim, acaba também ele por aparecer como um ente do mesmo tipo, como uma colecção de entes singulares. A segunda possibilidade é conceber “horizonte” como *condição de possibilidade* do aparecer de qualquer ente singular. Neste caso, “horizonte” não é pensado a partir das singularidades aqui presentes (da paisagem daquilo que é *dado*), mas como estando pressuposto na doação de qualquer ente. Ele é o “solo”, ou a “fundação” [*grund*] de qualquer aparecer.

¹⁹¹ J. Patočka, «Leçons sur la corporalité», *PP*, p.64 : «Si l’horizon est phénomène, c’est en tout autre sens que les choses qui l’expliquent. Celles-ci sont des phénomènes, des apparaissants au sens fort du terme [...]. L’horizon, en revanche n’est phénomène qu’en ce sens qu’il est *là*, qu’il nous montre sa présence - en tant que présence de ce qui n’est pas présent, donation du non-donné.»

Esta diferença do horizonte que é *pressuposto* pelas particularidades em vez de *indicado* por elas, tem sido notado e elaborado por vários autores¹⁹². Ela foi, nomeadamente, a crítica de E. Fink à concepção de horizonte em Husserl. Para Fink, a concepção de horizonte em Husserl estava demasiado presa às objectividades.¹⁹³ Vemos Patočka fazer a mesma crítica, afirmando que, em Husserl, o horizonte total de mundo aparece como um resultado da ordem do dado, derivado ou da doação de entes singulares, ou da doação da consciência a si mesma. O horizonte de mundo acaba por ser, de certa forma, ainda uma colecção dos entes individuais. Para Patočka, então, a concepção de mundo em Husserl continua ainda demasiado presa à onticidade, ao positivo que está aqui agora, resultando ainda numa oposição sujeito-mundo: «Em Husserl, essa questão muito complicada [a evidência do ente subjectivo e do ente do mundo] é simplificada de maneira a opor o mundo como totalidade fáctica de tudo o que existe, de um lado, à subjectividade, no outro.»¹⁹⁴

Por outro lado, a “totalidade originária” que Patočka diz fazer parte de toda a experiência singular é algo diferente dos entes positivos, e nunca poderia ser derivado deles.

«O mundo não é primordialmente dado como um conjunto de coisas. Isto quer também dizer que ele não é dado à consciência no modo que é o do visado e da doação de singularidades e os seus conjuntos. Há uma consciência mais original das totalidades e da totalidade mais vasta, omni-englobante - uma consciência de mundo.»¹⁹⁵

2. “Totalidade originária”

Esta possibilidade de pensar “horizonte” de duas maneiras corresponde, também, claro, a duas formas diferentes de pensar a totalidade (do mundo): uma como totalidade positiva dos entes (impossível de objectivar, mas possivelmente presente como conceito guia de horizonte total), e uma outra, totalidade anterior, que engloba e está pressuposta em qualquer singularidade.

¹⁹² Para nós, surgiu primeiro no artigo de D. Moran citado na nota seguinte. Outras referências às dificuldades da noção de horizonte husserliana foram encontradas no artigo de J. M Santos, «O mundo da vida e a generalização da crise (sobre Hans Blumenberg)», *O Mundo e o Tempo*, Ta Pragmata, UBI, Covilhã, 2007, p. 305-306, e noutro caso, um paralelo à concepção de «origem» na concepção de mundo nas obras tardias de Heidegger em *Heidegger's Topology*, MIT, 2008, de Jeff Malpas.

¹⁹³ D. Moran, «Fink's speculative phenomenology: Between constitution and transcendence», em *Research in Phenomenology*, N.37, 2007 (p.3-37), p.24: «Fink was interested in how the problem of how world with its infinite horizons emerges. Fink, for instance, thinks Husserl rather naively thinks that horizons can be characterized in terms of the objects within these horizons, whereas Fink, correctly, recognizes that horizons precisely allow objects to appear in the manner they do and hence that the horizons themselves are entities (or “non-entities”) of an entirely different kind.»

¹⁹⁴ J. Patočka, «Les méditations cartésiennes», *QP ?*, p.174 : «Chez Husserl, cette question très compliquée [l'évidence de l'étant subjectif et de l'étant du monde] est simplifiée de manière à opposer le monde comme totalité facticielle de tout ce qui existe, d'une part, à la subjectivité, d'autre part.»

¹⁹⁵ J. Patočka, «Le monde naturel et la phénoménologie», *MNMEH*, p. 25 : «Le monde n'est pas primordialement donné comme une ensemble de choses. C'est dire aussi qu'il n'est pas donné à la conscience sur le mode qui est celui de la visée et de la donation de singularités et de leurs ensembles. Il existe une conscience plus originelle des totalités et de la totalité la plus vaste, omni-englobante - une conscience du monde.»

«[...] Está-se aqui a confundir dois conceitos de totalidade : o conceito de totalidade como conjunto de entes (que é irrealizável) e o conceito de um todo como fenómeno sem o qual o aparecer enquanto tal seria impossível, que é a condição de possibilidade do aparecer.»¹⁹⁶

A experiência do mundo originária que temos não é a de uma colecção de singularidades, mas antes de uma totalidade englobante que lhes é pressuposta. Isto é, para Patočka, o mundo propriamente dito. A concepção primordial de *mundo*, fundamental para a nossa compreensão própria do mundo e de nós mesmos, é a desta totalidade originária que antecede as experiências singulares, e que está presente nelas, mas de modo que, por lhes ser distinta, não pode ser dada da mesma maneira.

O mundo enquanto totalidade originária é compreendido como *condição de possibilidade* de qualquer ente singular. Como condição de possibilidade, ela é anterior, está pressuposta no aparecer das singularidades e dos horizontes parciais, em vez de indicada por eles, como algo que se lhes segue. Desta forma, é de uma ordem diferente da dos entes.

«Assim, é preciso caracterizar descritivamente a consciência de “horizonte” e a sua totalidade, o horizonte mais extremo, o horizonte de mundo, como algo originário que não pode ser composto a partir de impressões, das suas camadas representadas e da combinação dos dois.»¹⁹⁷

A totalidade originária aparece de um modo diferente - é de modo diferente - que um ente (ou da sua totalidade). Ela não aparece de modo presente, em “carne e osso”, mas tem precisamente o modo (*negativo*) de presença de *ausência*. Ela não é equivalente à totalidade de objectos do mundo, nem de um resultado da sua totalidade fáctica. Para Patočka, a concepção originária de mundo é a de uma totalidade nunca dada como tal que permite que cada ente singular apareça a partir do seu fundo.

«O fato primordial da vida prática é precisamente que as árvores escondem a floresta - as componentes e singularidades impedem-nos de captar a totalidade originária de onde esses entes singulares emergem a título “explicativo”, quer dizer, enquanto elementos constitutivos, presentes em pessoa, de alguma coisa que nunca poderá ser conduzida, na sua totalidade, a uma auto-doação presente.»¹⁹⁸

Mas o que é, afinal, esta “totalidade originária” de que Patočka escreve?

¹⁹⁶ J. Patočka, «Qu'est-ce que la phénoménologie ?», *QP ?*, p. 294 : «[...] [O]n confond ici deux concepts de la totalité: le concept de la totalité comme l'ensemble de l'étant (ce qui est irréalisable) et le concept d'un tout comme phénomène sans lequel l'apparaître en tant que tel serait impossible, qui est la condition de possibilité de l'apparaître.»

¹⁹⁷ J. Patočka, “La préhistoire de la science du mouvement”, *MNMEH*, p.5 : «Ainsi nous faut-il caractériser descriptivement la conscience «d'horizon» et sa totalité, l'horizon le plus extrême, l'horizon du monde, comme quelque chose d'originnaire qui ne peut être composé à partir des impressions, de leur calques représentés et des combinaisons des deux.»

¹⁹⁸ J. Patočka, «Les méditations cartésiennes», *QP ?*, p. 167 : «Le fait primordial de la vie pratique, c'est précisément que les arbres cachent la forêt - les composantes et les singularités nous empêchent de prendre en vue la totalité préalable dont ces étants singuliers émergent à titre «explicatif», c'est-à-dire en tant qu'éléments constitutifs, présents en personne, de quelque chose qui ne pourra jamais être amené, dans sa totalité, à l'autodonação présente.»

2.1. “Platonismo negativo”

Numa passagem referida acima, no final da primeira secção deste capítulo, Patočka diz que o que falta ao conceito de mundo de Husserl é o mundo no seu projecto primordial, o mundo que está por trás da *doxa*. O que está escondido por detrás do mundo da *doxa* na famosa separação dos dois mundos de Platão, é o mundo das Ideias, o qual governa o sensível. Numa proposta a que chama “Platonismo negativo”, Patočka sugere que ao longo da história da filosofia esta divisão tem sido perpetuada como se indicasse níveis de entes, apontando para um domínio de entes que “são mais”. Seguindo as pegadas de Heidegger, Patočka pretende ultrapassar a metafísica e, assim, sugere considerarmos a divisão não como indicando uma hierarquia de domínios de entes, mas como uma divisão radical, válida por si mesma, sem o “para-lá”. O erro da metafísica, diz-nos Patočka está em postular um reino para lá deste, com um nível de ser “mais elevado”, e procurar determinar depois uma ciência desses entes. A divisão abre-nos, ao contrário, para a possibilidade de pensar outra ordem, considerada, como diz Patočka, na própria divisão - como se ela abrisse um abismo em vez de marcar uma fronteira com um outro lado:

«O χωρισμός [*korismos*] é uma separação, uma distinção em si, a separação absoluta enquanto tal. O mistério que contém não é o de um novo continente que estivesse para descobrir para lá de um oceano intercalar, mas sim um mistério que se trata de decifrar e descobrir no χωρισμός enquanto tal, sem fazer intervir nada além.»¹⁹⁹

Ao mesmo tempo que rejeita a construção metafísica, Jan Patočka defende que a separação platónica - e a tradição metafísica daí resultante - tem como correlato uma experiência genuína, a que chama “experiência de liberdade”. A experiência de liberdade é «uma insatisfação face ao dado e ao sensível», e de uma «distância, um distanciar-se, uma superação de todas as objectidades, de tudo o que é conteúdo, representação ou substrato»²⁰⁰. A divisão platónica, e subsequentes derivações, demonstram esta tendência e possibilidade fundamentais humanas. No entanto, criam estruturas artificiais quando postulam um mundo de entes independente, para lá e acima do mundo sensível. Este “mundo acima” seria o último, e perpetuamente inalcançável, objecto das nossas aspirações:

«A metafísica pressupõe, por tudo aquilo que é, uma transcendência para-além do ente mundano seja ele qual for, mas ela compreende essa transcendência como devendo elevar-se a um novo ente, um ente “verdadeiro” que a coloque na via da “ciência verdadeira”.»²⁰¹

¹⁹⁹ J. Patočka, «Le platonisme négatif», *LS*, p.87: «Le χωρισμός [*korismos*] est une séparation, une distinction en soi, la séparation absolue comme telle. Le mystère qu’il renferme n’est pas celui d’un nouveau continent qui serait à découvrir au-delà d’un océan intercalaire, mais bien un mystère qu’il s’agit de déchiffrer et de découvrir dans le χωρισμός comme tel, sans faire intervenir rien au-delà.»

²⁰⁰ *Ibid.*, p.84.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 72 : «La métaphysique présuppose, par tout ce qu’elle est, une transcendance au-delà de l’étant mondain, quel qu’il soit, mais elle comprend cette transcendance comme devant l’élever vers un étant nouveau, un étant «vrai» qui la mettrait sur la voie de la «science vrai».

Pela descrição que vimos acima, a “experiência de liberdade” parece ser, afinal, nada mais que a *epoché*. Especificamente, se concebermos a *epoché* na sua versão universalizada, incluindo a tese do *ego*, para nos conduzir não a uma região da consciência transcendental ou a qualquer outro aparente, mas antes a algo que está pressuposto, como fundo, no aparecer de qualquer singularidade. No texto “Platonismo negativo”, Patočka descreve a experiência de liberdade escrevendo que:

«Pode-se não apenas suspender a convicção em cada experiência sensível, colocar fora de circuito cada domínio sensorial tomado à parte, mas ainda ultrapassar o *ego* enquanto tal, porquanto está submetido à passividade dos sentidos, deixá-lo como simples objecto de observação e estudo.»²⁰²

Temos, mais uma vez, a *epoché* universal com a suspensão da convicção em experiências particulares, em conjunto com a suspensão do *ego* enquanto tese, deixando apenas fenómenos para observação. A *epoché* é apresentada como a “experiência de liberdade” dita *negativa*, e fundamentalmente humana.

Esta liberdade específica e intrinsecamente humana conduz-nos, realmente, dos entes singulares para algo que não é da ordem dos entes. É um virar-se para o que não está dado, que está ausente na forma de ente presente. Abstraído-nos de todos os entes, de tudo o que o que nos é dado, chegamos - presumivelmente - a algo de uma ordem diferente, pressuposto em cada doação individual, mas que não é da ordem dos entes, e que assim, também não pode ser dado como tal.

Se a experiência da liberdade corresponde, realmente, à *epoché* universalizada, e esta última nos conduz, incluindo na suspensão a própria tese do *ego* e por distanciação do aparecer de entes particulares (aparentes), à esfera do “aparecer enquanto tal”, será que a totalidade originária, ou *mundo*, de Patočka, é o mesmo que o seu “aparecer enquanto tal” do projecto da fenomenologia asubjectiva?

2.2. *Epoché* e o “aparecer enquanto tal”

James Mensch, no seu ensaio intitulado “Patočka and artificial intelligence”²⁰³ escreve que o “aparecer enquanto tal” é a estrutura que determina como cada coisa aparece - i.e., que todo o aparecer inclui um “quê” que aparece, um “quem” ao qual aparece e um “como” -, e que é, por isso, uma estrutura *formal* sem qualquer valor metafísico ou ontológico. Segundo este autor, a crítica da divisão hierárquica entre dois mundos revela a intenção de Patočka de dar um passo suplementar para além de Heidegger no esforço de superar a metafísica, e separar o aparecer do ser: «Implicaria abandonarmos a posição de

²⁰² J. Patočka, «Platonisme négatif», *LS*, 79-80: *LS*, p.79-80: «[O]n peut non seulement suspendre la croyance à chaque expérience sensible, mettre hors de circuit chaque domaine sensoriel pris à part, mais encore dépasser l'*ego* comme tel, pour autant qu'il est soumis à la passivité des sens, le laisser au-dessous de soi comme simple objet d'observation et d'étude.»

²⁰³ James Mensch, « Patočka and artificial intelligence », *PhilPapers*, <http://philpapers.org> [consultado em 17/10/2012]

falar de aparecer em termos de ser, i.e. de ligá-lo a um compromisso ontológico.»²⁰⁴ Em alguns dos textos, Patočka parece realmente identificar o que temos acesso pela *epoché* universal com esta “estrutura universal de aparição”, e com o “mundo”. Por exemplo, em «Époché et Réduction», Patočka chama à «estrutura universal de aparição que não pode ser reconduzida a algum aparente na sua singularidade»²⁰⁵, e que inclui o *ego: mundo*.

Mas embora “Platonismo negativo” seja, de facto, uma crítica dirigida à construção metafísica de uma “ordem superior”, isso não significa, necessariamente, que implique um esvaziamento ontológico do aparecer. Patočka parece antes querer inverter a hierarquia entre ser e aparecer: «É preciso perguntar : os caracteres de manifestação manifestam-se porque são caracteres de ser, ou são caracteres de ser porque se manifestam?»²⁰⁶

Patočka afasta-se da metafísica em direcção a uma esfera do aparecer enquanto tal, mas a esfera a que chegamos (e onde estamos) não é, ontologicamente falando, nula.²⁰⁷ Embora haja uma estrutura do aparecer - regras que determinam *a priori* o que é necessário para o aparecer de qualquer coisa - a estrutura não equivale ao *aparecer* enquanto todo a partir e sobre o fundo do qual cada coisa singular se individualiza.

Há regras, uma estrutura *a priori* que determina como cada ente aparece nesta totalidade, *mas esta estrutura não identifica* esta mesma totalidade, não faz com que a totalidade seja “nada mais” que essa estrutura formal. Nas palavras de Patočka, a totalidade originária, o “todo” a partir do qual as singularidades emergem, não é uma «necessidade meramente conceptual»²⁰⁸: há um todo, ainda que não como entidade, anterior e *a partir do qual* tudo emerge, a partir de uma estrutura determinada. Este “no qual” total onde cada coisa tem o seu lugar é a totalidade *ontológica* e originária - o ser no e do qual a coisa aparece.

Poder-se-ia distinguir, no “aparecer enquanto tal”, duas coisas diferentes: uma, um Todo (não apenas conceptual) pressuposto por cada e todas as individualidades, ao qual elas pertencem e, outra, uma estrutura que determina como as individualidades surgem a partir do todo. Esta ambiguidade, ou mais correctamente, esta duplicidade, está presente nos próprios textos de Patočka e já foi identificada por outros académicos dedicados à sua obra (por exemplo, Émilie Tardivel e Eliška Luhanova, referidas na última nota desta secção): ao longo dos escritos de Patočka, o “aparecer enquanto tal” ora é apresentado como “estrutura autónoma”, ora como a “esfera fenomenal”, em que a esfera fenomenal inclui e está

²⁰⁴ J. Mensch, p.7 : «It would entail our abandoning the attempt to speak of appearing in terms of being, i.e. to link it to some ontological commitment.»

²⁰⁵ J. Patočka, «Époché et Réduction», *QP ?*, p.258,.

²⁰⁶ J. Patočka, «[Époché et Réduction - notes de travail]», *PP*, p.209: «Il faudrait demander : les caractères de manifestation rendent-ils manifeste parce qu'ils sont des caractères d'être, ou bien sont-ils des caractères d'être parce qu'ils rendent manifeste ?»

²⁰⁷ Entretanto, tive a oportunidade de falar com James Mensch numa conferência que me fez notar, com razão, que dizer que o aparecer é caracterizado sem compromissos ontológicos, não é o mesmo que dizer que é ontologicamente vazio. O artigo de Mensch continua, apesar disto, a mostrar a dificuldade desta duplicidade (presente nos textos de Patočka) de pensar o “aparecer enquanto tal” ora enquanto “estrutura autónoma”, ora enquanto mundo ou Ser, apenas presente no aparecer de singularidades.

²⁰⁸ J. Patočka, «Le tout du monde et le monde de l'homme», *MNMEH*, p. 267.

pressuposta em todo o aparecer, mas ela própria apenas aparece no aparecer de um ente singular, ou seja, não “existe” autonomamente.

A respeito da estrutura autónoma, lemos, por exemplo:

«Há uma estrutura da doação (e de não-doação) que, sem ser ela mesmo um *ente*, não pertence menos, a um certo nível, ao ente como tal, a um ente de uma estrutura determinada que ela condiciona e codetermina. *É sempre uma estrutura inteiramente autónoma* (estrutura do mundo, como tentaremos mostrar de seguida) [...]»²⁰⁹

Ou, mais radical:

«Enfim, sendo [o campo de aparição] puramente formal, uma pura estrutura de *manifestação*, e não uma estrutura de *ser*, ele não contém nada de onde um ente pudesse provir, em qualquer sentido que fosse.»²¹⁰

Por outro lado, a “esfera fenomenal” - que Patočka defende ser a descoberta (inicialmente esquecida) da fenomenologia - é descrita como «englobante» da totalidade de todos os entes e do *sum* (e da sua relação) - ela é afinal o mundo, a “totalidade originária”, que é precisamente não-autónoma:

«Há um campo fenomenal, um ser do fenómeno enquanto tal, que não pode ser reconduzido a qualquer ente nele aparente, um campo que não pode ser esclarecido, por conseguinte, nem de modo objectivo-naturalístico, nem de modo subjectivo-egológico. O campo fenomenal não é, no seu fundo, autónomo, ele é impossível enquanto ser absoluto, encerrado sobre si mesmo, a sua inteira essência consiste em manifestar outra coisa, descobri-la e apresentá-la.»²¹¹

Ou seja, parece, de facto, legítimo fazer a distinção entre uma “estrutura do aparecer” - *a priori* e meramente formal e, assim, *autónoma* -, e a “esfera fenomenal” - que não parece ser outra que a “totalidade originária”, ou “mundo” - e que *não é autónoma*, mas

²⁰⁹ J. Patočka, «[Épochè et Réduction - notes de travail]», *PP*, p.167 : «Il y a une structure de la donation (et de non-donation) qui, sans être en elle-même un *étant*, n'en appartient pas moins à l'étant comme tel à un certain degré, à un étant d'une structure déterminée qu'elle conditionne et codétermine. *C'est toutefois une structure entièrement autonome* (structure du monde, comme nous essaierons de montrer dans la suite) [...]» (minha ênfase). No entanto, uma nota de rodapé assinalada no final da primeira citação, lê-se que a questão é de saber se o mundo não procederá dessa estrutura, se o mundo será “constituído” por ela. Isto significa que há decididamente uma distinção entre, por um lado, a estrutura e, por outro, o mundo. A estrutura é *a priori*, e o mundo é, de certa forma determinado por ela, mas não concebido de modo puramente formal.

²¹⁰ J. Patočka, *Ibid.*,: «Enfin, étant [le champ d'apparition] purement formel, une pure structure de *manifestation*, et non pas une structure d'*être*, il ne renferme rien dont un étant pourrait *provenir* en quelque sens que ce soit.»

²¹¹ J. Patočka, «O subjectivismo... e a exigência de uma fenomenologia “asubjectiva” *Phainomenon* n. 4, p. 142; [V.Fr] *QP?*, p. 239: «Il y a un champ phénoménal, un être du phénomène comme tel, qui ne peut être réduit à aucun étant qui apparaît en son sein et qu'il est donc impossible d'expliquer à partir de l'étant, que celui-ci soit d'espèce naturellement objective ou égologiquement subjective. Le champ phénoménal est, dans son principe, dépourvue de autonomie ; il est impossible en tant qu'étant absolu, clos sur soi ; tout son essence consiste à manifester autre chose, à le découvrir, à le présenter.»

que, por outro lado, tem densidade ontológica: «Se o campo fenomenal não tem um ser autónomo, tem, porém, um ser próprio, que consiste precisamente no mostrar.»²¹²

A “esfera fenomenal” é o “aparecer como tal” como resultado da *epoché*. Ao efectuarmos a *epoché* que Patočka sugere, chegamos a uma totalidade originária que podia ser considerada como o “aparecer enquanto tal” se este for compreendido como *fundo ontológico* (e não como estrutura formal), como *ser* de onde podemos conceber que algo, na verdade, *provenha*: «O que aparece não é um ente, mas precisamente o todo, e essa totalidade não é de ente, mas o ser. É uma “não-coisa” que, enquanto tal, também pode ser designada um nada.»²¹³

O aparecer enquanto tal é aqui a totalidade, o fundo global, que cada coisa pressupõe e traz ao aparecer na sua própria manifestação, é ao que podemos aceder abstraindo-nos de todos os entes, ou seja, Ser. O aparecer singular a partir da totalidade é determinado por uma certa estrutura que também *determina* esse aparecer. A totalidade é chamada “manifestação”, “o fenómeno”, “mundo”, e “Ser”: «Nós designamos a totalidade originária como mundo e como ser.»²¹⁴

Assim, embora nos textos do próprio Patočka a distinção entre “estrutura do aparecer” e “aparecer como tal” enquanto “Todo” não apareça de modo explícito, e até haja determinadas passagens que parecem fazer dos dois um só (o que, na verdade, são), tentou-se fazer a distinção para efeitos de esclarecimento sobre que é esta “totalidade originária”, e para dialogar com posições avançadas noutros trabalhos.²¹⁵

3. Ser (como) manifestação

3.1. Ser no aparecer

Estamos agora perante a questão de como pensar este não-coisa, não-dado, “por detrás” dos entes. O que é este ser? Ao mesmo tempo, de acordo com algumas passagens

²¹² J. Patočka, «O subjectivismo... e a exigência de uma fenomenologia “asubjectiva”, *Phainomenon* N.4, p.143; [V.Fr] *QP?*, p. 239.

²¹³ J. Patočka, «Forme du monde de l’expérience et expérience du monde», *PP*, p.221: «Ce qui apparaît ici n’est pas un étant, mais justement le tout, et cette totalité n’est pas étant, mais être. C’est une «non-chose» qui, en tant que telle, peut aussi être désigné comme un rien.»

²¹⁴ J. Patočka, «Leçons sur la corporéité», *PP*, 114: «Nous désignons la totalité préalable comme monde et comme être.»

²¹⁵ Para além do artigo de James Mensch, que serviu para lançar a distinção neste trabalho, Émilie Tardiviel e Eliška Luhanova também assinalaram a aparente contradição no uso dos termos nos textos de Patočka, em trabalhos apresentados em conferências, respectivamente “Autonomy and Phenomenology: Patočka’s approach”, em Workshop «Judgement, Responsibility and the Life-World», 9-11 Maio, 2012, Praga; e “La non-présence présent”, em *Jan Patočka et Merleau-Ponty. Un rendez-vous manqué*, a 15 e 16 de Maio, 2012, Praga. As respostas, ainda que por vias diferentes, dizem coisas aproximadas ou, pelo menos, nada contraditórias: Tardiviel distingue entre dois termos diferentes de autonomia em checo, um “fechado”, e o outro “aberto”. A autonomia aberta do aparecer enquanto tal seria a de ser autónomo no ter o seu ser que consiste, precisamente, em desvelar o ser de outros entes. Luhanova distinguiu entre uma estrutura “vazia” e os entes que a realizam (tornando-a ontológica...?). No final, a mesma distinção que foi apresentada aqui foi também identificada em ambos os casos. Ambas também mantiveram a posição de que o mundo, em Patočka, é o que permite, ou está pressuposto, no ser dos entes.

citadas, devemos também procurar compreender “ser” em Patočka como estando implicado na manifestação.

Num texto relativamente recente (a partir de uma participação numa conferência do Círculo Husserl, em 2007), Renaud Barbaras defende que a filosofia de Patočka propõe uma henologia.

«Pode-se realmente afirmar que a filosofia fenomenológica de Patočka é uma henologia, enquanto que evidencia a unidade como a verdadeira condição do aparecer, de maneira que Ser não tem outro sentido senão essa mesma unidade, que ele também caracteriza como mundo.»²¹⁶

A superação dos entes particulares conduz Patočka - segundo Barbaras - ao Um como condição de possibilidade de todos os entes. As passagens acerca da totalidade originária apontam para uma unidade anterior. Barbaras defende que o que excede *todo* o ente e, como diz Patočka, não é um ente, não pode ser outra coisa que a *unidade* dos entes. Mas que é esta “unidade”? Que quer Barbaras dizer com “Um”? O Um pode ser pensado, diz-nos este autor, ou como uma diferença metafísica, ou como uma diferença ontológica. Na ontológica, o Um é não-ser, mas é a condição de possibilidade de todo o ente: para que haja multiplicidade, é preciso uma unidade anterior.

Mas, para respeitar a negatividade da tese de Patočka, o Um aqui nunca poderia ser como o Bom, ideia Una de Platão como ente supremo, mas teria antes de ser precisamente unidade do (e no) aparecer enquanto tal.

Podemos acompanhar Patočka (e outros) na via da negação de um mundo superior metafísico *mas sem* anular totalmente o peso ontológico da posição de recusar o Ser como entidade acima dos entes. Podemos fazê-lo combinando, por um lado, a crítica do postulado de entes ontologicamente superiores com, no outro, a subordinação de Ser ao aparecer. Ou seja, negar o mundo metafísico acima ou para lá deste e, ao mesmo tempo, afirmar que não é o aparecer que deriva de Ser mas, ao contrário, Ser que surge do aparecer. Numa citação onde fala da transcendência do mundo, Patočka escreve:

«Isso seria estabelecido concebendo o próprio ser a partir do aparecer, em vez de tomar o aparecer como qualquer coisa que seria em relação ao ser. Ser seria em si mesmo ocultação, mas a ocultação é uma modalidade do aparecer. O todo seria o todo do aparecer, entre os pólos da ocultação e da não-ocultação. Assim, longe de ser distinto do aparecer, o todo é o próprio aparecer.»²¹⁷

²¹⁶ R. Barbaras, «Phénoménologie et Hénologie chez J. Patočka», no 37th Annual Meeting of the Husserl Circle, 22 Abril 2007, (manuscrito cedido por autor), p. 2: «On peut en effet affirmer que la philosophie phénoménologique de Patočka est une hénologie en tant qu'elle met en évidence l'unité comme la condition même de l'apparaître, de sorte que l'être n'y a pas d'autre sens que cette unité même, qu'il caractérisera aussi comme monde.» ; publicado em inglês em *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, eds. E. Abrams e I. Chvatik, Springer, NY, 2011, (p. 100-106), p100-101.

²¹⁷ J. Patočka, «Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde», *PP*, p.224: «Cela serait établi en concevant l'être lui-même à partir de l'apparition, au lieu de prendre l'apparition pour quelque chose qui ferait vis-à-vis l'être. L'être serait en lui-même retrait, mais le retrait est une modalité de l'apparaître. Le tout serait le tout de l'apparition, entre les pôles du retrait et du non-retrait. Ainsi, loin d'être distinct de l'apparition, le tout est l'apparition elle-même.»

A totalidade originária - que é Ser - *é no seu aparecer*. A “totalidade originária”, compreendida como a diferença ontológica entre entes e não-entes está presente aqui, ela só é no aparecer. Assim, a totalidade só está presente na contingência, na manifestação de particularidades, ela manifesta por ausência e aparição. Dizer isto *não é* o mesmo que negar o Ser como o *Absoluto*, ou desprover o aparecer de peso ontológico; aliás, apenas uma leitura já em si metafísica poderia igualar as duas posições, querendo afirmar que apenas uma *entidade* superior poderia contar como Ser. Temos, pelo contrário, um “todo” - Ser - no qual e pelo qual cada ente particular emerge e desaparece, revelando por ausência (de modo “velado” diria Heidegger), essa mesma totalidade, mas totalidade esta que não reside fora dessa mesma manifestação.

Como se viu até aqui, a manifestação em geral é determinada por uma determinada estrutura formal (que nos inclui como realizadores) e é, ao mesmo tempo, o Todo no seu ser. O Todo, por sua parte, não é outra coisa senão manifestação (que se manifesta nessa mesma determinada estrutura). Assim, o Todo, ou Ser, não existe acima, ou por detrás da manifestação dos entes; não há acesso ao ser dos entes senão pela sua particularidade.

Alberto Caeiro escreve num poema:

«Num dia excessivamente nítido,
dia em que dava vontade de ter trabalhado muito
para n’ele não trabalhar nada,
Entrevi, como uma estrada através das árvores,
o que talvez seja o Grande Segredo,
aquele grande Mistério de que os poetas falsos falam...

Vi que não há Natureza,
que a Natureza não existe...
Que há montes, vales, planícies,
que há árvores, flores, ervas
que há rios e pedras,
mas que não há um Todo a que isso pertença,
que o conjunto real e verdadeiro
é uma doença das nossas ideias...

A natureza é partes, sem um Todo.
Isto é talvez o tal mistério de que falam. [...]»

Será Patočka um dos «poetas falsos» que adivinham, numa “doença das ideias”, um Todo por detrás das partes, por detrás dos entes singulares? Sim e não. A verdade é que o filósofo menciona um “mistério”, afirma um Todo que todas as coisas pressupõem e a que pertencem. Mas ao mesmo tempo, a posição de Patočka pretende exactamente fugir à metafísica que Alberto Caeiro acusa, fazendo do Todo algo diferente:

«Esse todo originário, que não pode nunca alcançado começando pelo singular, é, de facto, uma coisa totalmente diferente das experiências empíricas singulares e obriga a virar a página. Da nossa perspectiva fenomenológica, parece natural concebê-lo como o todo aparente, como o todo no seu aparecer.»²¹⁸

²¹⁸ J. Patočka, «Forme du monde de l’expérience et expérience du monde», *PP*, p.220: «Ce tout préalable, qui n’est jamais à ressaisir en partant du singulier, est, de fait, tout autre chose que les

Se o Todo é o todo no aparecer, ele não é uma entidade “por detrás”, mas o que aparece. Será uma posição intermédia, entre Alberto Caeiro e a posição metafísica? Isto é, significaria dizer que é aqui nas árvores, e flores, e pedras que se manifesta o Todo a que pertencem, que ele é mas só é na manifestação das coisas.

Desta forma, não é bem negar o Todo como absoluto, mas trazê-lo para aqui, para a nossa finitude e contingência (e assim, também para a nossa responsabilidade). É um passo no qual o divino, ou o ideal, se move para a esfera do terreno e particular: «Essa função de uma totalidade supra- ou extra-humana é algo que a metafísica só consegue defender separando o infinito do finito, o eterno do temporal, o absoluto do relativo, o divino do humano.»²¹⁹

Ao contrário de postular um Absoluto como existente - como ente real - acima dos entes no mundo sensível, a proposta é a de que o Absoluto atravessa a presença ou, melhor, o presenciar destes entes. Em vez de uma hierarquia “vertical” como em Platão, teríamos profundidade, de certa maneira, como no último Merleau-Ponty. Como diz Benedito Nunes a propósito de Ponty: «O invisível não está acima do visível, mas nele incluído, como a significação invisível se inclui na palavra visível e como o ente visível se inclui no ser invisível que o redimensiona.»²²⁰ O absoluto e o eterno estariam aqui, no finito e no contingente. Ao mesmo tempo, mantêm-se como aquilo que são: a unidade ontológica manifesta em qualquer ente.

Num exemplo, usando a questão dos números como ilustração, podemos considerar os números *existindo* como Ideias Platónicas, anteriores e regentes absolutos, e que depois as coisas contingentes do mundo participam neles; ou podemos, ao contrário, pensar que são as próprias coisas que evidenciam números e não há número 3 fora das três laranjas que aqui tenho. Paralelamente, nesta concepção, Ser, ontologicamente, também não é da ordem de algo autónomo e anterior, mas pelo contrário, apenas é na sua manifestação, no seu aparecer “sendo”.

Uma diferença entre a fenomenologia de Patočka e a que aparece em Heidegger parece estar vinculada a esta inversão de prioridade: em Heidegger, o foco no que aparece velado, no que se manifesta por ausência - isto é, Ser - significa, de alguma forma uma desvalorização do mundo manifesto. Patočka, porque Ser é na sua manifestação, ainda parece privilegiar o campo do aparecer, a manifestação. Há um favorecer, com Alberto Caeiro, do mundo manifesto.

expériences empiriques singulières et oblige á tourner la page. De notre point de vue phénoménologique, il vient facilement á l'esprit de le concevoir comme le tout apparaissant, comme le tout dans son apparition.»

²¹⁹ J. Patočka, «Le platonisme négatif», *LS*, p.55 : «Cette fonction d'une totalité supra- ou extrahumaine est quelque chose que la métaphysique n'arrive à défendre qu'en séparant l'infini du fini, l'éternel du temporel, l'absolu du relatif, le divin de l'humain.»

²²⁰ B. Nunes, «*Physis, Natura* - Heidegger e Merleau-Ponty», em *Natureza Humana* 6(2), Jul-Dez 2004, (p.271-287), p. 279.

3.2. Ser como ser-possível

Podemos compreender de que modo se poderia pensar que o Ser, ou a totalidade, é no aparecer pensando Ser como ser-possível. O mundo pensado como “projecto primordial” é o mundo como esfera de possibilidades. O mundo como complexo de possibilidades, como rede possível, funda e determina a experiência, e não o mundo concebido como um conjunto de entidades actuais. O mundo, ou a totalidade originária, não seria o conjunto de entes, mas a sua *possibilidade*: «O mundo é primordialmente o campo de possibilidades, não como estando representadas, mas enquanto regem, de facto, as nossas experiências actuais, a nossa interacção com as coisas e com os homens, dando-lhes sentido.»²²¹

Esta é a viragem, operada por Heidegger, de conferir o primado ao possível face ao actual. Também a ontologia do mundo enquanto totalidade originária é a do possível em vez do actual. Assim, em Patočka, a questão de “mundo” recebe uma resposta de valor ontológico mas não metafísico (no sentido tradicional). O “Todo” e o “Ser”, as não-entidades mas fontes ontológicas dos entes, estão presentes na contingência, no finito e parcial, enquanto que são possibilidades, enquanto que são uma rede de possibilidade. Não há um outro reino independente e/ou superior e estático; mas há uma dimensão no mundo manifesto que é como que de profundidade: «Se não se compreende o sentido original que é o das possibilidades e, portanto, do futuro, perde-se o carácter primordial do mundo, o que é necessariamente o caso quando nos apegamos acima de tudo ao aspecto *dado* do aparente.»²²²

Assim, a totalidade originária que perseguimos como o “mundo” enquanto condição de possibilidade de todo o aparecer, é o Todo ou unidade ontológica de não-ser - quando ser é compreendido onticamente - que é composta por ser-possível, por uma rede total de possibilidades. Esta ontologia pode ser considerada “negativa” por enquanto que é da ordem do não-ente, do não-ser actual. A condição de possibilidade do aparecer de qualquer ente singular não é “Ser” compreendido como uma Ideia platónica, na qual qualquer coisa que “é” participa, mas a Ideia platónica “negativa”, o não-ser da possibilidade: «[...]O mundo das Ideias deve ser compreendido como *mundo* no sentido da rede (*Gefüge*) das possibilidades»²²³. O mundo - Ser - não deve ser compreendido como na esfera do actual, mas como sendo da esfera das possibilidades, do fenomenal como possível, por realizar.

Escreve Barbaras a propósito da sua tese da ontologia:

«A unidade, como evento de união, unidade unindo ou vinda de um mundo, define o aparecer dos entes, aparecer que, como vimos, realiza o verdadeiro sentido do seu

²²¹ J. Patočka, «Réflexion sur l'Europe», *LS*, 194: «Le monde est primordiallement le champ de possibilités, non pas comme représentées, mais en tant qu'elles règlent de fait, en leur donnant sens, nos expériences actuelles, notre commerce avec les choses et les hommes.»

²²² *Ibid.*, p.195 :«Si on ne comprend pas le sens d'origine qui est celui des possibilités et, partant, de l'avenir, le caractère primordial du monde se perd, ce qui est nécessairement le cas là où l'on s'attache avant tout au caractère de *donnée* de l'apparaissant.»

²²³ J. Patočka, [Corps, possibilités, monde, champ d'apparition]», *PP*, 126 «[...]le monde des Idées doit être compris comme *monde* au sens de l'ajointment (*Gefüge*) des possibilités.»

ser, e toda a fenomenologia de Patočka consiste em descrever a fenomenalidade a partir desta estrutura dominada pela unidade.»²²⁴

A unidade da totalidade originária é na manifestação, no aparecer que é realização de possibilidades. A união é de evento.

Enquanto possibilidade por realizar, o mundo é *dynamis*. A sua realização é o evento do aparecer. Se mundo é possibilidades, unido no evento de realização, o mundo é « movimento ». Deste modo, o mundo estará em relação, claro, com o ente que também foi descrito como ser-em-possibilidade: «[E]la [a esfera fenomenal] é o projecto [Entwurf] de todo o encontro possível com o ente. Enquanto projecto de um encontro possível, tem ela naturalmente, conexão com o ente que vive nas possibilidades, que é enquanto possível [...]»²²⁵

O realizar de possibilidades do mundo inclui e realiza-se pelo nosso próprio realizar de possibilidades. Estamos envolvidos, nas palavras de Patočka, num “movimento recíproco” com o mundo²²⁶. No entanto, é importante notar que o complexo de possibilidades é algo que o próprio mundo é, e não algo que é apenas em relação a mim. A relação ao mundo que *sou* revela as possibilidades, e nelas revela-me a mim mesma, mas não cria essas possibilidades a partir de si (mim)mesma. Patočka é claro declarando, por exemplo: «Não é o meu ser-possível que faz as possibilidades, mas as minhas possibilidades, com os complexos de reenvios nos quais aparecem, são dadas pelo *spatium* fundamental do possível - pelo futuro - quer dizer, pelo *negativo*, o *ainda-não* enquanto tal.»²²⁷

O mundo realiza-se pelo nosso movimento de realização, que, por sua vez, se realiza pelo complexo de possibilidades que é anterior a mim mesma. Em Patočka, a concepção do mundo como complexo de possibilidade tem prioridade face ao projecto do *Dasein*. Neste caso o “movimento” que define o mundo é mais fundamental que o movimento da existência, ele é a condição de possibilidade do movimento da existência, e não o contrário. «O meu *hou heneka* é, ao contrário, me revelado *de fora*, ele é *compreendido* por mim, é uma das possibilidades que está no mundo, uma das possibilidades *que o mundo é*, possibilidade que me interpela e *a partir da qual eu assim me compreendo* a mim mesmo».²²⁸

²²⁴ R. Barbaras, «Phénoménologie et Hénologie chez J. Patočka», p.9: «L’unité, comme événement d’union, unité unifiante ou advenue d’un monde, définit l’apparaître de l’étant, apparaît qui, on l’a vu, délivre le sens véritable de son être, et toute la phénoménologie de Patočka consiste à décrire la phénoménalité à partir de cette légalité dominée par l’unité.» [em *Jan Patočka and the Heritage of Phenomenology*, Springer, p. 105-106.]

²²⁵ J. Patočka, «O subjectivismo (...) e a possibilidade de uma fenomenologia “asubjectiva”, *Phainomenon* N.4, p.163; [V.Fr] *QP?*, p.211

²²⁶ J. Patočka, «Le monde naturel et la phénoménologie», *MNMEH*, p.46.

²²⁷ J. Patočka, «[Corps, possibilités, monde, champ d’apparition]», *PP*, p.121 : «Ce n’es donc pas mon être-possible qui fait les possibilités, mais mes possibilités, avec les complexes de renvois dans lesquels elles apparaissent, sont données par le *spatium* fondamental du possible - par l’avenir - c’est-à-dire par le *negatif*, le *pas-encore* en tant que tel.»

²²⁸ *Ibid.*, *PP*, p.118 : «Mon *hu heneka* m’est, au contraire, révélé *du dehors*, il est *compris* par moi, il est une des possibilités *que le monde est*, possibilité qui m’interpelle et *à partir de laquelle je me comprends* alors moi-même.»

Esta é uma crítica aberta a Heidegger o qual propõe, ao contrário, que a abertura ontológica do possível está enraizada na constituição ontológica do projecto (*Dasein*). A refutação e alternativa de Patočka estão no desenvolvimento de uma cosmologia.

Neste capítulo, procurou-se estabelecer a concepção do mundo presente na obra de J. Patočka. A partir de uma crítica ao “mundo da vida” de E. Husserl, distinguiu-se entre o horizonte total de mundo e uma totalidade originária, pressuposta na manifestação de qualquer singularidade. Esta totalidade revelou ser a esfera fenomenal à qual chegamos operando a *epoché universalizada* de Patočka. Esta *epoché*, como “um passo atrás de todos os entes” revela a diferença ontológica. Assim, a esfera fenomenal é o campo unitário que é a condição de possibilidade de qualquer aparecer. Este campo é um campo de possibilidades. Concluímos distanciando a posição de Patočka da de Heidegger no sentido em que, para Patočka, as possibilidades não estão fundadas num projecto existência de *Dasein*. Abriu-se, assim, a possibilidade de uma cosmologia, que continuaremos a explorar no capítulo seguinte.

Capítulo VI

Physis e movimento

A concepção de “mundo” deve ser desenvolvida a partir do seu âmago: o movimento. Ao longo deste projecto tem vindo a insinuar-se, subjacente e central à ideia da “existência enquanto movimento”, a ideia de um movimento do próprio mundo - sendo este “movimento” também, presumidamente, compreendido de modo ontológico. Enquanto movimento que somos, nós - existência - participaríamos neste mundo em(de) movimento de um modo particular e necessariamente diferente em relação aos outros entes do mundo. Que seria este “movimento do mundo”? E de que modo estaria em relação com o “movimento da existência”?

1. *Physis*

Numa série de textos - embora em secções que parecem esquemáticas, breves -, Patočka discute - a aparentemente adopta - uma noção de mundo inspirada na ideia de *physis*, ideia que atribui a Eugen Fink. A posição é desenvolvida a partir de uma crítica de Fink às posições de Husserl e Heidegger, que considerava ainda demasiado antropocêntricas; em alternativa, propõe um todo cosmológico no qual os seres humanos participariam, mas sem serem o seu centro.

Se já havia uma crítica ao subjectivismo latente em Husserl, aqui uma crítica semelhante é dirigida a Heidegger (de *Ser e Tempo*, presumivelmente) para o qual as coisas e o mundo são considerados a partir da “abertura” humana. Segundo Patočka, o mundo em Heidegger continua dependente de uma abertura que é, afinal, subjectiva:

«Heidegger qualifica como “escândalo da filosofia” o facto que se tenha querido provar a existência real dos entes; mas isto não é mais do que um *tour de force*, uma pirueta que tenta, através de uma profissão verbal de realismo, mascarar o facto que no fundo - visto que as possibilidades são *projectadas subjectivamente* - ele acaba por cair num idealismo indeterminado; as coisas são, é verdade, conhecidas, mas unicamente em relação às possibilidades das quais eu faço o projecto.»²²⁹

O que as coisas são, como elas aparecem, está fundado, em Heidegger, na compreensão das *minhas* possibilidades. A esfera das possibilidades, que é a dimensão ontológica que permite que as coisas apareçam como o que são, é, em Heidegger, aberta pelo *projecto*, por uma compreensão de fins que adopto para a minha existência. Patočka critica Heidegger por ter fundado esta esfera de possibilidades numa dimensão existencial. Não é verdade que as possibilidades sejam algo que dou a mim mesma, mas é o mundo que mas dá:

²²⁹ J. Patočka, «[Corps, possibilités, monde, champ d'apparition]», *PP*, 125 : «Heidegger qualifie de “scandale de la philosophie” le fait qu'on ait voulu prouver l'existence réelle de l'étant ; mais ce n'est là qu'un *tour de force*, une pirouette qui voudrait masquer par une profession verbale de réalisme le fait qu'il verse au fond - attendu que les possibilités sont projetées subjectivement - dans un idéalisme indéterminé ; les choses sont, il est vrai, connues, mais uniquement par rapport aux possibilités dont je fais le projet.»

«Mas o que é que, em última análise, dá as possibilidades? Não sou *eu* que me as dou, nem nada de singular. Não é o *meu* mundo que me dá as minhas possibilidades; isso seria uma tautologia vazia. O que me as dá é o mundo que em mim se individua.»²³⁰

Na alternativa “cosmológica” da *physis*, há uma abertura anterior à abertura humana e que tem, assim, um papel mais primário no aparecer das coisas como aquilo que são. Não se trata aqui de uma abertura de compreensão associada a um projecto existencial, de a coisa ser “tal coisa” na minha compreensão, mas antes que, o que a coisa é, é a partir da sua emergência como individuação do Todo. Esta seria a abertura do mundo, do Ser. «As coisas seriam o que são, não a partir da abertura secundariamente humana, mas já a partir da abertura primordial do ente pelo ser.»²³¹

O mundo seria o complexo de possibilidades que estaria numa relação de anterioridade em relação ao nosso projecto. Este mundo seria, assim, também um processo de realização de possibilidades, e essa realização seria a realização ontológica do mundo. A nossa realização existencial ocorreria em relação com esta, mas subordinada a ela.

Isto é conceber o mundo ontologicamente. O ser-possível que permite a realização é, para Patočka, uma dimensão “mundana”, ela é aberta pelo mundo e só secundariamente em relação à existência.

Patočka recupera a concepção de mundo como evento de possibilidade, e associa-a, com Fink, ao conceito antigo de *physis*. «Não será possível introduzir no contexto ontológico o mundo no sentido forte do termo, o mundo existindo de maneira autónoma? Não será a antiga *physis* recuperada como *arché*, governando todas as singularidades?»²³²

A *physis*, na sua origem antiga, também não é equivalente ao mundo dado da nossa experiência, mas é antes a concepção dos entes como um todo; ela indica uma ordem cosmológica que determina o modo de ser dos entes no mundo. *Physis* é a *arché*: origem e solo de todos os entes. Temos nela a ideia de um todo *uno*, englobando e regendo sobre as singularidades.

Arché significa a “origem” e o “princípio activo” de qualquer coisa. Heidegger escolhe o termo “*Grund*” para descrever o que significa. *Arché* nomeia aquilo a partir do qual qualquer coisa é o que é.²³³ A pergunta que se coloca e à qual *physis* responde é: Qual é a base ou o solo (*Grund*) sobre o qual as coisas são (o que são)? A pergunta é sobre o Ser das coisas. *Physis* é o modo do ser dos entes, é o “solo” dos entes, como sua condição de possibilidade.

²³⁰ J. Patočka, «Forme-du-monde de l’expérience et expérience du monde», *PP*, p.212 : «Mais qu’est-ce en dernière analyse qui donne les possibilités ? Ce n’est pas *moi* qui me les donne, ni rien de singulier. Ce n’est pas *mon* monde qui me donne mes possibilités ; ce serait là une tautologie vide. Ce qui me les donne, c’est *le* monde qui en moi s’individue.»

²³¹ J. Patočka, «Méditation sur “Le monde naturel...”», *MNMEH*, p.100 : «Les choses seraient alors ce qu’elles sont, non a partir de l’ouverture secondairement humaine, mais déjà à partir de l’ouverture primordiale, physique, de l’étant par l’être.»

²³² *Ibidem.*; Ne sera-t-il pas possible ainsi d’introduire dans le contexte ontologique le monde au sens fort du terme, le monde existant de manière autonome ? L’ancienne *physis* ne sera-t-elle pas restituée en tant qu’*arché*, gouvernant tout le singulier ?»

²³³ M. Heidegger, «On the essence and concept of φύσις», *Pathmarks*, p.188-189.

Como *arché*, *physis* seria o mundo como totalidade, o “solo” ontológico que antecede todo o ente ou, mais propriamente, que é a sua possibilidade. Ao mesmo tempo, *physis* é a “totalidade dos entes”, ou o “todo dos entes”, no sentido que cada coisa que emerge a partir do Todo também é *physis*, e essa emergência é o evento da *physis*. Cada ente particular manifesta-se a partir desta totalidade originária e, ao mesmo tempo, realiza-a; é um ente que origina de, e é (manifestando-se) *physis*. *Physis* indicaria o Um a partir do qual cada coisa emerge, e o próprio evento total do emergir. Patočka descreve a concepção antiga de *physis* da seguinte forma:

«Segundo a compreensão grega, a *physis*, o mundo, não é originalmente um conjunto de coisas mas um devir, um drama grandioso do qual nós também fazemos parte, não enquanto espectadores, mas naquele sentido que nós mesmos, como as coisas, somos consumidos e gastos nesse processo. O emergir a partir da noite do não-ser, a união que cria um espaço seguro, entre o nascimento e a morte, onde os entes ligados por uma dependência recíproca transformam-se uns nos outros para novamente se suprirem, esse drama primordial, esse proto-movimento e processo originário é a maneira como o mundo se revela na célebre frase de Anaximandro, nas reflexões dos pensadores jônicos sobre a criação e extinção, e nas visões heraclitianas do mundo como fogo. É um processo que, como o fogo, agarra e devora tudo, em que nada permanece a não ser esse deitar mão e consumir como tais.»²³⁴

No entanto, na concepção de *physis* antiga havia ainda um ponto fixo que polarizava o evento de individuação. Na filosofia de Patočka, a atribuição de prioridade recai sobre o próprio aparecer; o Ser não reside fora do aparecer, nem o determina, mas é no próprio aparecer. Não há uma esfera mais originária senão a esfera do aparecer que determina como as coisas são.

«[S]e é verdade que o ente instrumental não pode aparecer senão graças ao ente que se interessa pelo seu ser, não é menos verdade que o interesse no ser só é possível havendo esse outro ente, o ser instrumental. Como o ser do *Dasein* não é possível sem o seu aparecer, como o primeiro se enraíza sem dúvida no segundo, segue-se que os dois modos de ser se condicionam no seu *aparecer*.»²³⁵

Se na ontologia tradicional estamos habituados a pensar na maneira como as coisas aparecem a partir do Ser como algo que permanece como suporte estável e a partir do qual

²³⁴ J. Patočka, *Introduction à la Phénoménologie de Husserl*, trad. Erika Abrams, Million, Grenoble, 1992, p. 16 : « La *physis* selon la compréhension grecque, le monde, n'est pas originellement un ensemble de choses, mais un devenir, un drame grandiose dont nous faisons partie nous aussi, non pas en tant que spectateurs, mais en ce sens que nous-mêmes, comme les choses, sommes dépensés pour et consommés dans ce processus. L'émergence hors de la nuit du non-être, l'union qui crée entre la naissance et la mort un espace à couvert où des êtres liés par une dépendance réciproque font place les uns aux autres et derechef se suppriment, ce drame primordial, ce proto-mouvement et processus originnaire est la manière dont le monde se découvre dans la célèbre parole de Anaximandre, dans les réflexions des penseurs ioniens sur la naissance et le dépérissement, dans les visions heraclitiennes du monde en tant que feu. C'est un processus qui, comme le feu, s'empare de tout et le dévore, dans lequel ne perdure hormis cet emparement et cette dévoration comme tels.»

²³⁵ J. Patočka, [Corps, possibilités, monde, champ d'apparition], *PP*, 127 : «[S]'il est vrai que l'être instrumental ne peut apparaître que grâce à l'étant qui s'intéresse à son être, il n'est pas moins vrai que l'intérêt à l'être n'est possible que s'il y a cet autre étant, l'être instrumental. Or, comme l'être du *Dasein* n'est pas possible sans son apparaître, comme celui-là s'enracine sans nul doute dans celui-ci, il s'ensuit que les deux modes d'être se conditionnent dans leur *apparaître*.»

as coisas são o que são, a determinação dos entes a partir do aparecer retira precisamente esse substrato. O fundo sobre o qual as coisas podem ser o que são, é próprio evento do aparecer.

Ora, esse aparecer, esse “drama primordial”, é a *physis*. Nesta compreensão da *physis*, não há suporte ontológico fora do evento da própria manifestação. Não é um evento de Ser, no qual Ser se mantivesse imóvel, ou estável, enquanto animava uma manifestação como uma extensão ou projecção de si mesmo. *Physis é movimento*. Ser (*physis*) é manifestação; *physis* só é na sua contínua realização. Barbaras descreve este movimento primordial de «uma Natureza, no sentido pós-aristotélico de um Ser que é a sua própria eclosão.»²³⁶

O conceito de *physis* aliado à radicalização de movimento em Patočka, parece resultar numa concepção de evento ontológico. Perdemos o suporte de apoio que temos tendência a imaginar, de modo consciente ou não, como estando na base do que acontece no mundo. Pensamos o mundo como acontecendo “a partir de algo”, “sobre algo”; as modificações são pensadas como sendo modificações de algo que permanece imutável, como, afinal, é o caso na concepção de movimento de Aristóteles. Com Patočka e a radicalização do movimento, temos um processo contínuo de devir que apenas é nesse mesmo devir.

Physis é movimento. Ela é um processo contínuo de devir, no qual nós participaríamos. A *physis* como movimento expressa uma realização ontológica primordial que precede a nossa, e na qual a nossa está fundada. Teríamos assim emergência ontológica²³⁷: cada coisa emerge como coisa individual de um todo que, em si, *não é outra coisa senão este emergir*. «Conceito de *movimento* como fundamento - movimento concebido, não como movimento do objecto, mas como obra da *physis*, anterior a qualquer objectivação ou subjectivação - a *physis* como essência que é evento, essência que é em devir.»²³⁸

2. *Physis* e movimento

2.1. *Genesis-phthora* - Movimento ontológico

A ideia de mundo como *physis* está intimamente associada ao movimento desde a *Física* de Aristóteles. Nessa obra lê-se que o movimento [*kinesis*] e *physis* são de tal maneira

²³⁶ R. Barbaras, *Le Désir et la Distance*, Vrin, Paris, 2006, p. 163 : «La vie des vivants procéderait d'un Mouvement primordial, d'une «sortie hors du fondement obscur» ; elle se précéderait dans une Nature, au sens post-aristotélicien d'un Être qui est son propre éclatement.»

²³⁷ Um colóquio internacional recente, organizado pelo Centro de Filosofia da Faculdade de Ciências da UL tinha como título “Emergence and non-fundamentalist metaphysics” (Maio 14-16, 2012) e procurava, num leque variado de abordagens, exactamente este “emergir” fundamental do mundo, não dependente de elementos fundamentais. Noto que parece interessante que esta mesma ideia esteja sob estudo no domínio da física, e na filosofia das ciências.

²³⁸ J. Patočka, «[Notes de travail]», *PP*, p.269 : «Concept de *mouvement* comme fondement - mouvement conçu, non pas comme mouvement de l'objet, mais comme œuvre de la *physis*, avant toute objectivation ou subjectivation - la *physis* comme essence qui est événement, essence qui advent.»

inter-relacionados que para conhecer a segunda precisamos de pensar o primeiro.²³⁹ A elaboração do conceito de movimento surge da reflexão sobre o que é *physis*: o movimento é algo inseparável da *physis*, sem o qual não a podemos compreender. A *physis* é o que permite que cada coisa seja o que é, e isso ocorre por movimento. Qual é então o movimento da *physis*?

Como vimos na citação acima, *physis* como evento do todo comporta um movimento de individuação: cada particularidade como que emerge desse todo, tem uma duração definida, e volta a desaparecer no fundo total.

No entanto, para Patočka a união do todo faz-se a partir do seu evento; isto é, o todo une, não a partir de uma substância estável, que perdurasse na individuação como substrato, mas porque une entre o seu devir e perecer. É o “espaço” tecido entre o nascimento e a morte, logo, é uma união de devir, de emergir, de não-ser a ser e de ser a não-ser. O aparecer de singularidades é como as ondas de um oceano que é manifesto no vir a ser de cada onda que, realizando-se a si mesma, o revela e realiza também naquilo que é. «Indiviso, é ele [o Todo] que ao mesmo tempo separa e une tudo ; é um todo que não é composto de partes, que é incomensurável com cada parte, estando contido todo inteiro em cada uma.»²⁴⁰ O movimento deste todo originário é o movimento de individuação, pelo qual cada coisa pode emergir e se individualizar.

O movimento de emergir e desaparecer é, em Aristóteles, a *genesis-phthora*, o nascimento e morte de cada ente. *Genesis* é o emergir de entes, o seu vir-a-ser; por exemplo, as alterações de cor e luz ao final do dia é a gênese da noite: a gênese de algo tem, assim, como contraparte o perecer (*phthora*) de outra.²⁴¹ Este movimento de *genesis-phthora* tinha, em Aristóteles, o problema do não-ser: isto é, era problemático conceber o devir de algo pela passagem de não-ser a ser. Estes problemas prendem-se, no entanto, com uma concepção substancial do mundo, e do devir em geral: o emergir de qualquer coisa, como um organismo, indicaria a problematicidade do não-ser se o pensássemos a partir de uma substância, de uma entidade material que teria que emergir “do nada” pensado de modo igualmente substancial, e voltar a desaparecer para o nada absoluto.

Se, pelo contrário, “retirarmos a substância da *physis*” ou, por outras palavras, compreendermos Ser, e *movimento*, como o temos procurado desenvolver até aqui, ou seja, ontológico mas não substancial - e isto quer dizer, de algum modo “negativo” - *genesis-phthora* já não sofre do mesmo problema. Ou melhor, o problema deixa de existir. A passagem de ser a não ser, e vice-versa, só é problemática se pensarmos que o que está a emergir o faz de modo ôntico, de cada vez, de ente para nada. Se, pelo contrário, estivermos em vias de tornar ontológica a noção de “movimento”, o devir e perecer não são ônticos mas ontológicos: fazem-se pela individuação de um todo ontológico. Como seria isto possível?

²³⁹ Aristóteles, *Physique*, III, 1, 200b.

²⁴⁰ J. Patočka, «Méditation sur... “Le monde naturel”», *MNMEH*, p.100 : «Indivis, c’est lui qui à la fois sépare et relie tout; il est un tout qui n’est pas composé de parties, qui est incommensurable avec chaque partie, tout en étant contenu tout entier dans chacune.»

²⁴¹ Cf., por exemplo, M. Heidegger, «On the essence and concept of φύσις», *Pathmarks*, p.227.

O movimento de individuação (que tem como correlativo -interno - o seu declínio num movimento de perecer) faz-se a partir de e no todo ontológico que chamámos “totalidade originária”. Esta totalidade era uma condição de possibilidade de qualquer ser. Ao mesmo tempo, quisemos dizer que esta unidade originária não é de modo semelhante ao ôntico, ou seja, uma unidade estática, substancial, a partir da qual as coisas emergiriam. Pelo contrário, através de Patočka, associámo-la a algo de negativo, ao não-ser (ainda) enquanto rede de possibilidade. Ser, ou “mundo” unia-se numa possibilidade ontológica - é a esfera de possibilidade.

A esfera de possibilidade, ou o mundo como rede de possibilidades, pode também ser pensada como o seu evento de emergir, de realização. A totalidade como possibilidade, e como evento de manifestação não são lados da mesma moeda, mas simplesmente a mesma coisa.

A manifestação é a de uma totalidade que o é em manifestação e que assim só pode ocorrer por realização. A unidade que temos é uma unidade de realização, de devir, logo *unidade no e pelo movimento*. Se o mundo como totalidade originária - ou Ser - é *dynamis* isto é, se a ontologia do mundo é de possibilidade em vez de actualidade - a realização dessa possibilidade, o fazer actual, é um movimento de Ser (ontológico) a ente (ôntico) ou, em termos ônticos, de não-ser a ser - *logo, é um movimento ontológico*.

Estariámos a falar do movimento de individuação - ou ontização - de Ser: a manifestação de um não-ente, mas Ser total, num ente, em algo que é, e o vir ao ser de um ente no seu aparecer. Esta eclosão, este “evento originário de Ser”²⁴², expressaria o movimento de individuação que corresponde a que qualquer emergir e desaparecer dos entes é uma particularização da tal totalidade originária, que ao mesmo tempo a manifesta como totalidade, e que ela não existe autonomamente fora dessa mesma manifestação: «A manifestação das coisas, tornada possível por este contexto, não é manifestação para o sujeito, mas antes manifestação como entrada na singularidade, devir.»²⁴³

Para Patočka, este já era o tal movimento da substância em Aristóteles, de passagem de ser a ente, de realização do ser.²⁴⁴ No entanto, o alcance do conceito de movimento em Aristóteles é limitado pelo que Patočka chama um “empirismo demasiado grosseiro”. Nesta crítica de Aristóteles, onde ademais se revela a sua posição, Patočka escreve que a concepção antiga de movimento «é tal que os pares de contrários que constituem o seu fundamento não evoluem eles próprios, assim como não se pode falar de uma eclosão da *physis* fundamental».²⁴⁵

²⁴² J. Patočka usa a expressão «primordial event of being», em, *BCLW*, p. 168.

²⁴³ J. Patočka, «Méditation sur “Le monde naturel...”», *MNMEH*, p.100 : .» «La manifestation des choses, rendue possible par ce cadre, n’est pas manifestation pour le sujet, mais bien manifestation comme entrée dans la singularité, devenir.»

²⁴⁴ J. Patočka, «Phénoménologie et ontologie du mouvement», *PP*, p.43.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 31 (nota de rodapé). «Ainsi, la conception du mouvement chez Aristote est telle que les couples de contraires qui en constituent le fondement n’évoluent pas eux-mêmes, pas plus qu’on peut parler d’un déploiement de la φύσις fondamentale, dans le cadre de laquelle tout mouvement se produit. »

Assim, se não tivermos, como na concepção de Aristóteles, um substrato substancial que perdura no devir, e abandonarmos a «dinâmica ingénua dos elementos», não teremos algo como uma manifestação constante do Ser, a tal «eclosão da *physis* fundamental»? Patočka escreve, «O portador da essência em Aristóteles é imóvel ; o movimento só ocorre nos entes, não no que os determina, no seu ser.»²⁴⁶ Na radicalização do conceito de “movimento” apresenta-se como que uma negação do Ser. O Ser não é presença máxima mas movimento. O projecto consiste em ter a perspectiva de um movimento global, radicalizando a concepção ontológica. Esta renovação ontológica permite reavaliar o movimento *genesis-phthora*. «Assim, a dinâmica ingénua dos elementos tem, sem dúvida, um efeito sobre a sua teoria do par γένεσις-φθορά. Mas talvez haja precisamente a possibilidade de uma ontologia crítica, capaz de se compreender mesmo face à experiência analisada e controlada da nossa modernidade.»²⁴⁷

Physis seria este evento de manifestação, positividade que se nega a si mesma para poder devir continuamente. Não temos uma “essência” natural, mas um evento em perpétua transformação. Barbaras descreve-a como: «Explosão estabilizada porque é a actualização de um fundo que a mantém sempre na sua profundidade e não pode assim sair para fora do seu eclodir na forma de entes plenamente positivos, actualização daquilo cuja infinidade exclui toda a passagem verdadeira ao acto, e é por isso que a eclosão de ser é eterna.»²⁴⁸

Se a totalidade ontológica - o Ser - for ser-possível (*dynamis*), a sua individuação é a realização, a actualização de possibilidades. A actualização de possibilidade precisamente *individua* um complexo de possibilidades. Se o movimento *dynamis-energeia* é tradicionalmente pensado a partir da *energeia*, da actualização, isto corresponderia a pensar o movimento a partir do que ainda não é, da *dynamis*.²⁴⁹ Dar-se-ia o primado, mais uma vez, ao possível, ao ser-possível que é o tal “fundo” total originário que determina a sua actualização.

2.2. Movimento da existência

Como todas as outras coisas, nós próprios participamos neste movimento de nascimento a morte, de emergir e perecer. No entanto, nós somos também um outro movimento, específico e em relação a todos os outros entes: nós estamos em relação de

²⁴⁶ J. Patočka, «Phénoménologie et ontologie du mouvement», *PP*, p.31 (nota de rodapé) : «La *teneur d'essence* est chez Aristote immobile; le mouvement ne se déroule qu'au sein de l'étant, non pas dans ce que le détermine, dans son être.»

²⁴⁷ J. Patočka, "La science philosophique de la nature chez Aristote", em «Patočka et la Phénoménologie», Ed. E. Tardiviel, *Les Études Philosophiques*, Septembre 2011/3 (n° 98), P.U.F., p.324 : «Ainsi, la dynamique naïve des éléments se répercute sans nul doute sur sa théorie du couple γένεσις-φθορά. Mais peut-être y aurait-il la possibilité précisément d'une ontologie critique, capable de s'expliquer même avec l'expérience analysée et contrôlée de notre modernité.»

²⁴⁸ R. Barbaras, *Le Désir et La Distance*, p. 162 : «Explosion stabilisée car actualisation d'un fond qui la retient toujours dans sa profondeur et ne peut donc jamais retomber hors de son éclatement sous forme d'étants pleinement positifs, actualisation de ce dont l'infinité exclut tout passage véritable à l'acte, et c'est pourquoi l'éclatement d'être est à jamais.»

²⁴⁹ J. Patočka, «Phénoménologie et ontologie du mouvement», *PP*, p.40 : «la *dynamis* est à penser toujours au moyen de l'*energeia* - il s'ensuit que la définition du mouvement au moyen de la *dynamis* est une définition négative : une définition par le non-être qu'est le "pas-encore"».

compreensão conosco próprios e com os entes. O movimento de realização de possibilidades que *somos* é um movimento de compreensão, de relação de compreensão de nós próprios a partir da compreensão de tudo o resto.

«Como todas as outras coisas, o nosso ente também seria um movimento dirigindo-se do emergir para o desaparecer, de um começo para um fim. A característica do movimento que *nos* é específico, seria, contudo, a não-indiferença ao ser, o interesse pelo nosso próprio ser, e conjuntamente, pelo ser dos entes em geral, sob o fundamento de *uma nova maneira* em que o ser condiciona os entes - não simplesmente no seu emergir e desaparecimento, mas antes enquanto clareza que permite o encontro *por dentro, no interior* do universo, clareza que desvela o universo em conexão com a vida.»²⁵⁰

A partir ou em relação ao movimento global de individuação, nós somos especificamente um movimento que faz da manifestação uma manifestação “de si própria”. Ao ser a manifestação de “algo” para alguém, a manifestação em si torna-se tema. «O homem não aparece simplesmente como tudo o resto, tendo um lugar e uma duração; há no seu aparecer ainda um outro movimento que faz, ao mesmo tempo, que as coisas aparentes e ele próprio estejam lá para ele.»²⁵¹

A partir do interesse pelo ser, nós criamos como que uma esfera “interior” da manifestação: como se, em metáfora visual, houvesse uma explosão de manifestação indiferente de entes “para fora”, e numa via particular de individuação, houvesse um movimento que se cria e que faz do outro, ou mostra o outro no que é, em manifestação “para dentro” - o mundo revelando-se a si mesmo, como efeito de espelho, por via de uma parte dos seus entes. «A vida do eu como vida de uma individualidade inefável é a única capaz, como um espelho, de se tornar uma correspondência do universo, do Um-Todo.»²⁵²

Inicialmente, neste movimento de “ser para mim”, o mundo devém, diz-nos Patočka, “mundo circundante”. Há um fundo de mundo “total”, e a partir desse fundo há um movimento de relação a si mesmo que o “limita”, ou dispõe de uma relação de uma face - o mundo - a outra - a existência. O mundo circundante orienta-se a partir de mim própria como centro, ou seja, é como o “mundo da vida”. Mas mundo compreendido no sentido total, que nos engloba e a esta relação, é o mundo como tal, a “totalidade originária”. «O mundo torna-se “mundo circundante”: através do aparecer-a-mim, o mundo recebe um centro, e há muitos

²⁵⁰ J. Patočka, «Méditation sur “Le monde naturel...”», *MNMEH*, p.100 : «Comme tous les autres choses, notre étant aussi serait un mouvement se dirigeant de l'émergence vers la disparition, d'un commencement vers un fin. La caractéristique du mouvement qui *nous* est spécifique serait cependant la non-indifférence à l'être, l'intérêt pour l'être propre et, conjointement, pour l'être de l'étant en général, sur le fondement d'une *manière nouvelle* dont l'être conditionne l'étant - non plus simplement dans son émergence et sa disparition, mais bien en tant que clarté rendant possible la rencontre *en dedans, à l'intérieur* de l'univers, clarté qui dévoile l'univers dans sa connexion avec la vie.» [*MNMEH*, 100]

²⁵¹ J. Patočka, «Le tout du monde et le monde de l'homme», *MNMEH*, p. 270 : «L'homme n'apparaît pas simplement comme tout le reste, ayant lieu et durée ; il y a dans son apparaître encore un autre mouvement qui fait en même temps que les choses apparaissantes, ainsi que lui-même, lui apparaissent, sont là pour lui.»

²⁵² J. Patočka, «Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde», *PP*, 217 : «La vie du moi comme vie d'une individualité ineffable est seule capable en tant que miroir, de devenir une correspondance de l'univers, de l'Un-Tout.»

centros semelhantes do mundo um e omni-englobante que em si mesmo não pressupõe nem possui nenhum.»²⁵³

Temos por um lado um movimento de individuação a partir do fundo total, no qual participamos como entes individuados, mas a nossa individuação particular realiza um movimento de relação à totalidade - a nossa individuação é ser a relação à totalidade. Esta relação tem a possibilidade de revelar a totalidade como tal.

«A maneira como *nós* nos colocamos à parte da totalidade é um relacionar-se à totalidade e às singularidades nela. Nós não nos colocamos à parte simplesmente no seio do universo, como as outras coisas, em relação a estas, mas relacionando-nos com o universo enquanto totalidade.»²⁵⁴

3. Movimento da existência como relação e realização da totalidade

A existência humana - *Dasein* - tem um modo distintivo de ser: a existência é uma relação à totalidade (por vezes implícita, e possivelmente explícita).²⁵⁵ Nós vivemos em relação à totalidade; este é na verdade, o nosso ser, *o que somos*. «A relação originária, através da qual o sujeito se coloca à parte da totalidade dos outros entes para depois aí se integrar outra vez, não é uma relação *na qual* o sujeito está, mas o relacionar-se que *ele é*.»²⁵⁶

No movimento de relação com a totalidade que é a própria existência, o mundo pode ser manifesto ora como conjunto de singularidades, como “mundo circundante”, ora como a totalidade originária de seu fundo, se a relação for explícita. O próprio Ser, ou o mundo compreendido de forma ontológica é, ao mesmo tempo, estas duas coisas, diz-nos Patočka: a totalidade omni-englobante que não pode ser reduzida aos entes que a pressupõem e que torna possível, sendo anterior, o nosso próprio movimento; e o todo que permite a compreensão, e que está, necessariamente, em relação com o ente específico que somos. «Assim, o ser explica-se não só nas coisas, enquanto permite a individuação, a realidade

²⁵³ J. Patočka, «Le tout du monde et le monde de l’homme», *MNMEH*, p.270 : «Le monde devient “monde environnant”: à travers l’apparaître-à-moi, le monde reçoit un centre, et il y a beaucoup de pareils centres dans le monde un et omni-englobant qui en lui-même ne présuppose ni n’en possède aucun.»

²⁵⁴ J. Patočka, «Leçons sur la corporéité», *PP*, p.115 : «La manière dont *nous* nous mettons à part de la totalité est un se-rapporter à la totalité et aux singularités en elle. Nous ne nous mettons pas à part simplement au sein de l’univers, à l’instar des autres choses, par rapport à celles-ci, mais en nous rapportant à l’univers en totalité.»

²⁵⁵ J. Patočka, «La préhistoire de la science du mouvement», *MNMEH*, p.5-6 : «[L]e mouvement d’un être “du” monde qui, dans la spécificité de sa manière d’être étant, n’est pas quelque chose de simplement donné [...], mais qui ne peut jamais rien accomplir de spécifiquement humain sans le rapporter - tacitement ou explicitement - à la totalité préalable. »

²⁵⁶ J. Patočka, «L’espace et sa problematicité», *QP?*, p.55: «La relation originaria, à travers laquelle le sujet se met à part de la totalité des autres êtres pour s’y intégrer à nouveau, n’est pas un rapport dans lequel le sujet se trouve, mais le se-rapporter *qu’il est*.»

enquanto tal, mas também enquanto permite o *encontro* e o *desvelar das coisas*, das realidades no meio do universo.»²⁵⁷

O mundo é estas duas coisas que são, no fundo, uma só: o evento de coisas que permite a individuação de qualquer ente singular, e a capacidade de compreensão que faz com que as coisas sejam o que são. O movimento da existência como movimento de compreensão, ou seja, de relação com mundo como possibilidade de compreensão, é a nossa individuação, a maneira como nos individualizamos e nessa individuação revelamos a totalidade. Este movimento também faz parte da totalidade, é um movimento *seu*. A nossa realização é uma realização de si mesmo do mundo.

Temos a possibilidade de compreender o “mundo originário” a partir da nossa relação com ele; a possibilidade de realizar a compreensão do mundo faz-se pela realização de nós mesmos como *existência*. Na realização de nós mesmos da forma mais própria realizamos a possibilidade de compreender o mundo como “mundo”, como Ser. O mundo, por sua vez, realiza-se como tal no nosso movimento. «O mundo natural é o mundo do movimento; a sua chave está no *movimento no mundo*, o movimento de um ser do mundo.»²⁵⁸

Desta forma, poder-se-ia compreender, num quadro global, a articulação das teses de Patočka da existência enquanto “movimento”, da concepção de mundo como “totalidade originária”, e em co-relação com as suas teses de uma fenomenologia asubjectiva, e de movimento como radicalização da concepção de Aristóteles:

«Esse seria definitivamente o sentido da tentativa para compreender a existência enquanto movimento - o movimento seria aqui o termo comum entre as duas maneiras fundamentais nas quais o ser desvela os entes e, aí, se revela como sua origem e poder que os governa, *arché*.»²⁵⁹

«Movimento» é manifestação, devir, e isto de duas maneiras interrelacionadas: movimento de aparecer, evento de Ser que é, em si, manifestação; e, num movimento de individuação de ser do tipo de ente que é existência, um movimento que reflecte o Ser no aparecer. O movimento do aparecer e o movimento da existência são como que duas faces - espelhadas e entrelaçadas - do mesmo movimento. “Movimento” é a chave para compreender o “mundo”: mundo é compreendido como “eclosão” de si mesmo, e como possibilidade de sentido e verdade em relação indissociável com o Homem. «Ele [o mundo] é o em-quê originário e um ser “do” mundo (*Weltwesen*) só pode ser tal projectando um único em-quê

²⁵⁷ J. Patočka, «Leçons sur la corporeité», *PP*, p.116 : «Ainsi l'être s'explique non seulement dans les choses, en tant qu'il rend possible l'individuation, la réalité comme telle, mais encore en tant qu'il rend possible *la rencontre et le dévoilement* des choses, des réalités au sein de l'univers.» [*PP*, 116]

²⁵⁸ J. Patočka, «Le monde naturel et la phénoménologie», *MNMEH*, p. 47 : «Le monde naturel est le monde du mouvement; sa clef est à trouver dans le *mouvement au monde* [pohybu ve světě - movimento que ocorre *no mundo*], le mouvement d'un être du monde.»

²⁵⁹ J. Patočka, «Méditation sur "Le monde naturel ...", *MNMEH*, p.101 : «Tel serait en définitive le sens de la tentative pour comprendre l'existence en tant que mouvement - le mouvement serait ici le moyen terme entre les deux manières fondamentales dont l'être découvre l'étant et, par là, se révèle comme son origine et la puissance qui le gouverne, *arché*.»

omni-englobante que o abarca a si mesmo, assim como a tudo o resto, e é, por essa razão, para lá da oposição da imanência e da transcendência.»²⁶⁰

Ser é “movimento”, realização, em duas vias: a partir da individuação da *physis*, e a partir do movimento de relação a si mesmo, na existência. Neste último caso, é de certa forma, uma relação de si a si do próprio mundo, porquanto a nossa “existência” é englobada pelo mundo. Em ambos os movimentos o mundo manifesta-se a si mesmo, mas apenas no segundo se revela a si mesmo, enquanto se manifesta “como” mundo.

3.1. Os três movimentos da existência

Os três movimentos da existência são concebidos - não distintamente da sua concepção como três modos fundamentais de temporalização - como 3 modos de possibilidades de relação com totalidade, e nos quais ela se manifesta. Ou seja, enquanto compreensão de ser, através de uma compreensão de si mesma, os três movimentos da existência revelam faces da totalidade pela relação com ela. O terceiro movimento, o da existência propriamente dito, seria a possibilidade de uma relação *explícita* com totalidade, e assim, a sua revelação *enquanto totalidade*.

«Assim, o movimento da conquista de si pelo sacrifício de si e devoção devém ao mesmo tempo uma relação explícita ao mundo em totalidade, uma relação que torna o mundo *presente* da maneira mais original, mais plena e mais própria; uma relação que não arranca o último véu de mistério, como se esforça para fazer a objectivação que lhe segue, mas que preserva o mistério intacto, que confia nele, que se aclara e se aprofunda através desse acto de confiança, sem se perder nem se dispersar.»²⁶¹

No ensaio “O que é existência?”, Patočka elucida a existência a partir de exemplos de obras literárias. Elas demonstram, segundo o seu ver, que a vida humana decorre numa multiplicidade de níveis com “valores de ser” variáveis.²⁶² Os exemplos literários usados por Patočka têm, realmente, uma narrativa multi-nivelada. Os diferentes níveis de leitura são como camadas da narrativa que podem ser capazes de elucidar o “mundo” de modos variáveis e, por assim dizer, “em crescendo”. A tese que segue, sobre a possível correlação entre os níveis das obras literárias e os diferentes movimentos de existência de Patočka, é uma proposta de leitura que pretende ser uma ajuda para elucidar os três movimentos e o mundo originário.

As obras discutidas por Patočka são *O Idiota*, de Dostoievsky, *Doutor Fausto* de Thomas Mann, e *Palmeiras Selvagens* de William Faulkner. Cada um destes romances tem em

²⁶⁰ J. Patočka, «Forme-du-monde de l'expérience et expérience du monde», *PP*, p. 217 : «Il [le monde] est le en-quoi préalable et un être "du" monde (*Weltewesen*) ne peut être tel sans projeter un unique en-quoi omni-englobante qui l'embrasse lui-même, ainsi que tout le reste et est, pour cette raison, au-delà de l'opposition de l'immanence et de la transcendance.»

²⁶¹ J. Patočka, «Notes sur la préhistoire de la science du mouvement.», *MNMEH*, p.11 : «Ainsi le mouvement de la conquête de soi par le don de soi et le dévouement devient en même temps un rapport explicite au monde en totalité, un rapport qui rend le monde *présent* de la manière la plus originelle, la plus pleine et la plus propre ; un rapport qui n'arrache pas le dernier voile de mystère, comme s'efforce de le faire l'objectivation conséquent, mais qui préserve le mystère intact, qui se fie à lui, qui s'éclaircit et s'approfondit à travers cet acte de se fier, sans se perdre ni se disperser.»

²⁶² J. Patočka, «Qu'est-ce que l'existence?», *MNMEH*, p.247.

comum com os outros poder ser lido a três níveis. *O Idiota* é talvez o mais óbvio (e discutido) nesta multinivelação, podendo, num primeiro nível, ser lido como uma novela de amores e intriga: ele apaixonou-se por ela, ela por aquele, que tem interesse nos negócios do outro, e conhece fulano, etc. Ao mesmo tempo, é uma crítica social e política da sociedade russa da altura, expondo a mesquinhez, o egoísmo e a hipocrisia. Finalmente, numa voz praticamente muda, que fala por alusões e imagens (literalmente, por quadros) há o domínio espiritual, a figura de Jesus Cristo na personagem do Príncipe Myshkin (e de Judas em Rogozin?). Há, de qualquer modo, uma dimensão ético-espiritual, de forças de bem e de mal, de luz e trevas, que aparecem e impregnam todo o texto, mas de modo silencioso, implícito, nunca discutido directamente. A mesma tripartição, ou melhor, tri-nivelação da narrativa está presente nas outras duas obras. *Doutor Fausto* é um romance acerca da vida de um compositor genial, uma reflexão sobre a Alemanha e o mundo durante o período das duas guerras, e um questionamento sobre a alma e a vida eterna. Em *Palmeiras Selvagens* (duas histórias, “Palmeiras selvagens”, e “O homem e o rio” editadas com capítulos alternados - mas apenas a segunda editada individualmente em português) conta uma história que pode ser lida a partir da contingência e acção humana individual, de uma estrutura social e política, ou de algo que ultrapassa e inunda esses dois níveis - como a força implacável do rio, que vence, arrasta e submerge essas outras forças menores.

Se cada um destes níveis corresponder a um movimento da existência humana - e nós vamos considerar essa possibilidade -, os dois primeiros revelam o mundo como regido por forças limitadas: o primeiro a afectividade, a necessidade própria da vida orgânica e as paixões, e o segundo a organização social. O terceiro movimento, que abarca e está presente nos outros dois (e eles nele) revelaria explicitamente a “totalidade originária” manifesta de modo oculto na manifestação, presente nela. Isto é, se cada movimento, possibilidade de existência humana, é um modo de relação com a totalidade - os dois primeiros revelam-na implicitamente, como se “de lado”, por omissão, e o último é a revelação explícita, da totalidade originária.

Os movimentos da existência, como movimentos de compreensão que são parte do próprio complexo de possibilidades do mundo, são possibilidades de realizar o “mundo”. O mundo pode manifestar-se como calor afectivo, como ordem social e de conflito, ou podemos compreender, no terceiro movimento, *precisamente, que o “mundo” como totalidade originária é aquilo a que nos relacionamos, e que nessa abertura abrimos como as coisas se revelam*. O terceiro movimento é a possibilidade de tornar explícito o que até aí esteve sempre presente mas apenas de modo implícito: isto é, que há uma compreensão que determina como as coisas aparecem para nós. *A compreensão é a relação com a totalidade, e essa compreensão pode ser aceite ou realizada*.

Os movimentos da existência são relações com a totalidade que a revelam como “totalidade” (ao mesmo tempo que nos revelam a nós como existência), como força originadora que é a fonte de como as coisas são, seja essa força coisas diferentes para diferentes autores, ou não. Compreende-se a revelação explícita dessa totalidade como algo

englobante, uno, mas presente. Se, de cada vez que algo aparece revela esse Todo, e esse Todo é na sua manifestação, estes três exemplos literários podem mostrar possibilidades dessa presença: o que é a força originadora que propulsiona e determina “tudo isto”.

Em cada um dos exemplos literários, o que temos no terceiro nível é a revelação de que há uma compreensão que “abre” o mundo e o manifesta de determinada maneira. Esta “abertura” ou “compreensão” revela-nos como as coisas no mundo, nas dimensões “intermundanas” das coisas, se mostram a nós: a “abertura” ou “compreensão” pode ser ora religiosa-espiritual, como em Dostoevsky, ou de algo como a força da Natureza, como em Faulkner. Os níveis revelam que a nossa compreensão do mundo é organizada a partir de uma compreensão que é a de uma totalidade que organiza a nossa interação com as singularidades. Essa compreensão pode ser algo com que nos relacionamos directamente, ou apenas indirectamente.

Os terceiro movimento revela que nos relacionamos com uma ordem do mundo como totalidade que abre a maneira como as coisas são reveladas “como algo”. E isto mostra que somos, de algum modo, *livres* nesta compreensão. Discutir-se-á a possibilidade de liberdade humana no próximo, e último, capítulo.

Neste capítulo, a partir da ideia do “mundo” ontológico introduzida no capítulo anterior, explorou-se, a partir das indicações de Patočka e de Fink, o antigo conceito da *physis* como aquele que seria capaz de expressar a ideia de um devir cosmológico. No entanto, de acordo com a radicalização do movimento em Patočka, retirou-se-lhe os elementos estáveis de transformação entre contrários da filosofia de Aristóteles. Nesta nova concepção, o movimento de *genesis-phthora* é, assim, um movimento propriamente ontológico, de realização de ser. Ao mesmo tempo, especificou-se o movimento da existência como sendo um movimento de individuação particular que se caracteriza por uma relação de compreensão consigo mesmo e com o mundo. A individuação da existência faz do mundo “algo”, reflecte o mundo para si mesmo. Esta possibilidade de compreensão é parte do próprio mundo; o mundo é o que permite a individuação de particularidades, e o que permite a sua compreensão. Deste modo, a possibilidade essencial da existência de se relacionar com o mundo *enquanto totalidade*, ou seja, de compreender o mundo *como mundo*, permitiria, de alguma maneira, a revelação do mundo como tal. Vai-se prosseguir pela exploração dessa possibilidade que, em Patočka, se manifesta no terceiro movimento da existência.

Capítulo VII

Liberdade e *Physis* - o terceiro movimento da existência

1. Liberdade

A questão de pensar o mundo como um devir primordial levanta uma questão acerca da liberdade humana. Se o movimento e o mundo são pensados cosmologicamente, de que maneira podemos ainda pensar a existência humana como movimento, como realização de si mesma? A abertura das possibilidades a partir do mundo põe em risco a nossa liberdade, colocando-nos como forças ao serviço de uma outra abertura anterior. Ao mesmo tempo, o subjectivismo, quer na forma de uma consciência transcendental, quer na de um projecto existencial, punha em risco o mundo pensado de forma ontológica. Patočka reconhece que estamos aqui entre duas opções de pensar a liberdade.

«A perspectiva subjectivista requereria um aprofundamento que faria do movimento da existência no mundo o movimento pelo qual o mundo tinha sido criado primeiro - mas o mundo, como vimos, é, nos nossos contextos significativos, sempre pressuposto. No segundo caso, o movimento não teria nenhum fechamento humano, nenhum valor prático. Seria um simples diálogo entre o mais-alto e a terra pelo intermediário do homem - mas o que o homem é e pode ser para o homem permaneceria totalmente à parte desse processo.»²⁶³

Creio que há uma terceira alternativa proposta na obra de Patočka que permite a possibilidade de pensar a liberdade do homem como sendo, ao mesmo tempo, uma liberdade autenticamente humana e “do mundo”. Esta possibilidade é manifesta no terceiro movimento da existência.

Que é, então, a liberdade humana? Patočka reflecte sobre a particularidade da liberdade humana escrevendo:

«Como pensar essa liberdade singular? “Singular” porque é uma liberdade no mundo, no meio dos entes. Como pensar a relação da liberdade ao ente pré-dado? Não se pode tratar da causalidade comum das ciências da natureza, mas é antes preciso pressupor uma forma de acção operante associada desde logo à luz, à clareza.»²⁶⁴

²⁶³ J. Patočka, «Le monde naturel et la phénoménologie», *MNMEH*, p.49 : «L’optique subjectiviste requerrait un approfondissement qui ferait du mouvement de l’existence au monde le mouvement par lequel le monde aurait d’abord été crée - mais le monde, comme nous l’avons vu, est dans nos contextes signifiants toujours déjà préalable. Dans le second cas, ce mouvement n’aurait aucune fermeture humaine, aucune valeur pratique, il serait un simple dialogue entre le plus-haut et la terre par l’intermédiaire de l’homme - mais ce que l’homme est et peut être pour l’homme resterait totalement à l’écart de ce processus.»

²⁶⁴ J. Patočka, «Phénoménologie et métaphysique du mouvement», *PP*, p.21 : «Comment se représenter cette liberté singulière? «Singulière» car elle est une liberté dans le monde, au sein de l’étant. Comment penser le rapport de la liberté à l’étant pré-donne? Il ne peut pas s’agir de la causalité

Segundo esta passagem, a acção humana é particular porque está relacionada, desde o seu fundamento, com um tipo de compreensão particular. Os nossos actos no meio dos entes já estão fundados numa acção, compreendida de um modo mais originário, como sendo um modo de “clareza”. Ou seja, que tem nela algo como a “compreensão”. Mas não poderíamos trocar os termos? Ou seja, dizer que é porque a compreensão humana é *livre* que ela é um tipo de compreensão/acção particular. E de que modo?

1.1. *Epoché*

A *epoché* foi apresentada como um «acto de liberdade negativa» e especificamente humana; temos a possibilidade de nos abster das nossas próprias convicções, das crenças que estão implícitas no nosso lidar com o mundo. Compreendida de modo universal - e não como uma recondução para uma outra esfera, a da consciência transcendental -, a *epoché* liberta-se do laço que nos prende aos entes ônticos, e nela operamos uma suspensão do nosso modo habitual de nos relacionarmos com o mundo dominados pelas exigências das coisas. É uma viragem dos entes para o que não-é no sentido ôntico, mas que é a condição de possibilidade dos entes, que determina o que as coisas são.

A nossa liberdade específica está assim em relação directa com a diferença entre ente e Ser:

«[...] [A] liberdade é algo de negativo, mostrar a positividade dessa quantidade negativa. Só se o homem é capaz de entrever *isso*, e não apenas olhá-lo, mas realizá-lo até ao fim, que pode se tornar manifesto que existe no mundo e na vida qualquer coisa como *a diferença*. A diferença absoluta que nós tentamos captar entre os entes e o que *não* é um ente e domina os entes.»²⁶⁵

A “diferença” mostrou-nos que há algo a partir do qual as coisas nos aparecem como sendo de determinada maneira. O nosso acesso ao Ser é o acesso ao fundamento de compreensão de qualquer ente singular. A compreensão disto ou daquilo como determinado ente funda-se numa possibilidade de compreensão *como possibilidade de compreensão, ou de sentido*. A *epoché* como ligação a este fundamento, através de uma abstenção ou suspensão de convicções e atitudes, revela a tal diferença entre entes e ser. Ou seja, temos a possibilidade de nos relacionarmos explicitamente com a “compreensão” compreendida como a origem ontológica de qualquer compreensão e aparecer particular. De compreender que há

ordinaire des sciences de la nature, mais il faut bien présupposer une manière d'action opérante associé d'emblée à la lumière, à la clarté.»

²⁶⁵ J. Patočka, «Séminaire sur l'ère technique», *LS*, p.314-315: «[L]a liberté est quelque chose de négatif, montrer la positivité de cette quantité négative. C'est seulement si l'homme est à même d'entrevoir *cela*, et non seulement d'y porter le regard, mais de le réaliser jusqu'au bout, qu'il pourra devenir patent qu'il existe dans le monde et dans la vie quelque chose comme la *différence*. La différence absolue que nous nous efforçons de saisir entre les étants et ce qui *n'est pas* un étant et qui domine les étants.»

a “compreensão” fundamental na qual estamos já sempre a participar, e com a qual temos a possibilidade de nos *relacionar*.

Assim, temos o Ser como “compreensão”; ou seja a base sobre a qual podemos compreender algo como algo. O “mundo” como temos vindo a explicitar até aqui é precisamente esta “totalidade” que é “abertura” a partir da qual os entes particulares são o que são: «Esse mundo é a “abertura” que permite desvelar as singularidades.»²⁶⁶ O Ser, que determinámos como a totalidade originária que permite que cada coisa seja o que é, é esta “possibilidade de sentido”: «O fundamento de todo o sentido é idêntico ao fundamento de toda a compreensão do que quer que seja, a saber, o ser que nos permite abordar os entes [...]»²⁶⁷

O “mundo” não é algo de actual, de já presente, mas de possível; é o que pode ser realizado. O complexo de possibilidades do que pode aparecer, e como aparece, é também a possibilidade de compreensão que temos das coisas. Para nós, pensar o mundo é pensar a ordem que organiza e determina o que as coisas são. O “mundo” como “totalidade” foi precisamente elaborado, a partir do desenvolvimento da questão do mundo, como este “possível”, este complexo de possibilidades que abre como as coisas são, e com qual nós temos uma relação de compreensão.

Enquanto que a nossa liberdade é nesta diferença entre ente e ser, ela é *a relação à totalidade*. No final de contas, somos humanos livres porque temos a possibilidade de nos relacionarmos à totalidade ao colocá-la em questão. Aliás, nós já estamos sempre em relação com a totalidade, ainda que muitas vezes apenas de modo implícito e velado. Mas temos a possibilidade de *realizar* uma relação explícita, e nela trazer a totalidade à manifestação e, de certo modo, alterar a abertura, isto é, operar uma viragem na compreensão. O que seria manifestar a totalidade enquanto tal, e o que é operar uma viragem na “compreensão”?

2. Terceiro movimento da existência

O terceiro movimento é a realização desta relação com a totalidade de modo explícito. O terceiro movimento expressa a possibilidade de uma liberdade de relação na qual seria possível realizar uma viragem na compreensão. A resposta à pergunta inicial sobre a possibilidade de conceber a liberdade humana no seio de um devir ontológico do mundo, de como pensar o “movimento da existência humana” a partir de um movimento ontológico do mundo, encontra-se neste movimento. O terceiro movimento da existência, que está sempre presente como possibilidade quer seja realizado ou não, é a liberdade humana de ser “livre na verdade”, livre para a totalidade. É uma liberdade que se faz do e no “mundo”, mas que

²⁶⁶ J. Patočka, «Leçons sur la corporeité», *PP*, p.116 : Ce monde est «l’ouvert» qui permet de dévoiler les singularités.»

²⁶⁷ J. Patočka, «Deux études sur Masaryk. 2. Autour de la philosophie de la religion de Masaryk», *La Crise du Sens*, Tome I, Ousia, 1985, p. 205 : «Le fondement de tout sens est identique au fondement de toute compréhension de quoi que ce soit, à savoir l’être qui nous permet d’aborder les étants [...]»

continua a ser liberdade, ou “movimento”, no sentido próprio por enquanto realizamos uma possibilidade nossa.

Na descrição dos três movimentos da existência leu-se que o terceiro é o movimento de relação explícita à totalidade que a pode revelar.

«Nos primeiros movimentos, a vida, pela sua natureza, a sua universalidade e a sua relação ao ser, prende-me a uma actividade singular, à realização de funções vitais, à relação ao que é, quer dizer, ao singular. No terceiro movimento da vida, torna-se manifesto que me posso abrir ao ser de uma outra maneira, que posso modificar o que me liga ao singular, transformar a minha própria relação ao universo.»²⁶⁸

Patočka associa o terceiro movimento à finitude e ao sacrifício. Ao assumirmos a nossa própria finitude, como em Heidegger, compreendemo-nos e realizamo-nos como “abertura”, como possibilidade de compreensão do ser, ou do que permite que cada ente seja. Pela contemplação da possibilidade no nosso próprio não-ser, da contemplação do nada, é nos aberto o acesso, ou é nos revelada a diferença ontológica, da condição de possibilidade dos entes

«Esse limite [do não-ser, do *nada*] não é, no entanto, nada de puramente negativo. É nele que a nossa liberdade humana está ancorada, a possibilidade de ser no mundo numa relação com o mundo como totalidade, de estar, assim, ao mesmo tempo, livre do conjunto do singular, de todos os conteúdos mundanos, de todas as nossas relações e dependências particulares [...]. Aqui, onde experimentamos o nosso ser puro próprio, porque somos libertos de tudo o que nos prende ao singular, temo-nos ao mesmo tempo no seio da totalidade e face a face com ela.»

Na verdade, se concebermos - verdadeiramente - a nossa finitude, a possibilidade do nosso não-ser, o mundo abre-se de uma determinada maneira que estava oculta até aí. Vemos o mundo, as coisas e as pessoas nele de modo diferente: o horizonte parece que se abre e mostra-nos que tudo “é” - é a extraordinária constatação de que as coisas “são” que nos é revelada, porque deixam de ser o que “são para nós”. No dia-a-dia, vivemos *interessados* nas coisas com intentos pessoais; o abstrair ou sacrificar destes interesses na contemplação da possibilidade de não sermos dá-nos esta outra perspectiva, em que as coisas se revelam não como isto ou aquilo com aquela função, mas como coisas que “são” - o seu “ser” vem ao aparecer.

Nessa mesma viragem, descobrimo-nos também nós de modo diferente, como os que compreendem este “ser” das coisas, e assim se podem dedicar a deixar que as coisas sejam o que são.

²⁶⁸ J. Patočka, «Méditation sur “Le monde naturel..”», *MNMEH*, p.119 : «Dans les premiers mouvements, la vie, par sa nature, son universalité et son rapport à l'être, m'enchaîne à une activité singulière, à l'accomplissement des fonctions vitales, au rapport à ce qui est, c'est-à-dire, au singulier. Dans le troisième mouvement de la vie, il devient manifeste que je peux m'ouvrir à l'être d'une autre manière encore, que je peux modifier ce qui me lie au singulier, transformer mon propre rapport à l'univers.»

«O confronto da finitude não tem, nessa nova atitude, o sentido de um acorrentamento, relacionando tudo o que encontramos à nossa pessoa aceite e afirmada, uma vez por todas. O confronto tem o sentido da devoção. O meu ente já não é definido como um ser para mim, mas como um ente em devoção, um ente que se abre ao ser, que vive para que as coisas sejam, para que as coisas - assim como eu mesmo e os outros - se mostrem no que são.»²⁶⁹

Esta é a mesma experiência da diferença entre ente e ser. A experiência da finitude, como possibilidade do nosso próprio não-ser ou nada, revela-nos a diferença entre ser e ente, e coloca-nos a nós próprios em relação com essa diferença.

A ideia do sacrifício em Patočka é uma ideia difícil que tem vindo a ser discutida com algum fervor por académicos. Sem querer aprofundar aqui o assunto, Patočka faz uma distinção entre um sacrifício que se poderia dizer “ôntico” e que está ainda confinado à “economia de força”, e um sacrifício autêntico. O sacrifício “ôntico” ainda está preso à compreensão como que económica de uma troca de um ente por um ente: «O sacrifício inautêntico é o sacrifício de um ente por um ente, é, por assim dizer, uma troca: eu considero-me objectivamente, como uma força determinada, e aceito gastar essa força em vista de um fim determinado.»²⁷⁰ O *kamikaze* sacrifica-se para uma vitória na guerra, a sua vida tem um valor quantificado, que ele oferece em favor de uma outra *coisa*. Num sacrifício “autêntico”, por outro lado, o sacrifício é da ordem da diferença entre entes e ser. Não é um sacrifício por “nada” que seja uma “coisa”; é precisamente um sacrifício que revela a diferença entre as “coisas” e o que não é uma coisa, ou seja, o Ser. «Não é um sacrificio por alguma coisa ou por alguém, ao mesmo tempo que é, num certo sentido, um sacrifício por tudo e por todos. Num sentido essencial, é um sacrifício por nada, se se entender por “nada” o que não é um ente.»²⁷¹

Um dos exemplos que Patočka apresenta como sacrifício genuíno é o dos engenheiros nucleares russos, Sakharov e Soljenitsyne, durante a guerra fria. Ao recusar o poder que lhes era garantido numa determinada ordem das coisas, estes engenheiros, segundo Patočka, entraram em relação com o que até aí estava implícito e oculto, isto é, revelaram a ordem que determinava o que, e como, as coisas são para nós. Através do seu acto de auto-sacrifício, mostraram a “compreensão” que determina como compreendemos as coisas particulares. «[A]quele que se sacrifica dessa maneira retira-se para fora do controlável e do

²⁶⁹ J. Patočka, «Méditation sur “Le monde naturel...”», *MNMEH*, p.122 : «L’affrontement de la finitude n’a pas dans cette nouvelle attitude le sens d’un enchaînement, rapportant tout ce que nous rencontrons à notre personne accepté et affirmé une fois pour toutes. L’affrontement a désormais la signification du dévouement. Mon étant n’est plus défini comme un être pour moi, mais comme un étant dans le dévouement, un étant qui s’ouvre à l’être, qui vit pour que les choses soient, pour que les choses - et aussi moi-même et les autres - ce montrent en ce qu’elles sont.»

²⁷⁰ J. Patočka, «L’époque technique et le sacrifice», em *Études Phénoménologiques*, n. 3 (1986), ed. Ousia, Bruxelles, p.124 : «Le sacrifice inauthentique, c’est le sacrifice d’un étant pour un étant, c’est pour ainsi dire un échange: je me regarde objectivement, comme une force déterminée, et j’accepte la dépense de cette force en vue d’un but déterminé.»

²⁷¹ J. Patočka, «Les périls de l’orientation de la science vers la technique selon Husserl et l’essence de la technique en tant que péril selon Heidegger.», *LS*, p.275 : «Ce n’est pas un sacrifice pour quelque chose ou quelqu’un, tout en étant, en un sens, un sacrifice pour tout et pour tous. Dans un sens essentiel, c’est un sacrifice pour rien, si l’on entend, par le «rien», ce qui n’est pas un étant.»

que pode ser explorado, relaciona-se explicitamente com o que, sem ser nada de real, é o fundamento do aparecer de toda a realidade e, nesse sentido, rege tudo.»²⁷² A relação, sendo com a diferença entre entes e ser, é a relação com a possibilidade do ser dos entes. É a relação com o que é anterior e que permite o aparecer das coisas como tal.

Tanto na experiência da finitude, como na experiência do sacrifício, há uma relação com a totalidade. A totalidade é o “mundo” compreendido como “fonte originária possível” a partir do qual as coisas emergem como o que são. Ambas as experiências se realizam pela diferença entre entes e ser e por isso são uma relação com totalidade (ontológica).

Vimos que, na relação explícita com a totalidade compreendemos que, como condição de possibilidade de sentido, podemos, nessa relação, alterar o modo como nos relacionamos aos entes individuais no mundo, ao sentido como eles nos aparecem. A condição de possibilidade de sentido revela que é, precisamente, uma abertura. Como abertura, é susceptível de transformação.

Mas será que assim caímos outra vez no meio de um idealismo subjectivista? Que a liberdade do terceiro movimento nos conduz mais uma vez para um sentido dependente de nós? Estando na abertura da possibilidade de sentido, poderia o sentido ser o que quisermos, modificado a nosso bel-prazer?

A questão também pode ser colocada a partir de uma crítica direccionada para o próprio conceito de movimento que está presente no terceiro movimento da existência. Se neste movimento estamos na abertura que permitiria qualquer sentido, já não estaríamos a realizar um movimento da existência como “realização de possibilidades enquanto que em realização”. A esfera de possibilidades que ora era aberta, em Heidegger, pelo meu próprio projecto, ora, como na alternativa cosmológica, pelo mundo, em ambos os casos permanece sempre como complexo de possibilidade. No caso onde se estivesse numa relação com a própria abertura das possibilidades, não deixaria essa esfera de ser algo que deixa de ser possibilidade, de ter um carácter de “vir-ao-ser”? O ser-possível, se estamos em relação explícita com ele, não é em si próprio possível, mas uma actualidade.

Esta é, de certa maneira, a crítica de Pavel Kouba, que critica a noção de movimento no terceiro movimento da existência porque, neste caso, realizaríamos a nossa própria existência, a nossa possibilidade mais própria, e «um acto como esse já não é um movimento; serve para evidenciar o ser-em-acto não objectivo do ser que *não* tem um carácter de movimento porque a esfera das possibilidades enquanto tal aqui tornou-se actual.»²⁷³

De que maneira é que o terceiro movimento pode continuar a ser a realização mais própria da existência e, ao mesmo tempo, sem perder o carácter transcendente do mundo? A

²⁷² J. Patočka «Les périls... de la technique...», *LS*, p.266 : «[C]elui qui se sacrifie ainsi se retire hors du maîtrisable et du commissible, se rapport explicitement à ce qui, sans être comme tel rien de réel, fournit le fondement de l'apparaître de toute réalité et, en ce sens, règne sur tout.»

²⁷³ P. Kouba, «Le problème du troisième mouvement», documento publicado internamente no Center for Theoretical Studies, em Praga, com o número de referência CFB-02-05/CTS-02-13, p. 23: «Or, un tel acte n'est plus un mouvement; il sert à mettre en évidence l'être-en-acte non objectif de l'être qui *n'a pas* un caractère de mouvement, car la sphère des possibilités en tant que telle y est devenue actuelle.»

questão é precisamente a da liberdade, colocada no início. Pensar a liberdade humana é pensar o movimento que lhe é próprio, sem comprometer essa liberdade ou a transcendência do mundo.

2.1. A viragem

Se a minha liberdade e relação com a totalidade pode ser compreendida pelo acto da *epoché*, lembremo-nos que se reconheceu um limite à *epoché*. A *epoché* não me desemboca no “Nada” absoluto, mas antes numa esfera mais originária e englobante, a qual reconhecemos como o mundo.

A relação à totalidade não é uma relação de *a* a *b*; como omni-englobante, a totalidade inclui-me a mim mesma assim como a relação que lhe tenho.

«De facto, a tese do mundo não é a tese de algo que seria distinto de mim, que eu tomaria como objecto, da mesma maneira que uma singularidade. Ela é, ao contrário, a tese de um todo que naturalmente *me inclui*. Eu não estou face a face com esse todo, é ao contrário ele que me engloba, ao mesmo tempo que é em mim.»²⁷⁴

Deste modo, se o Ser, a totalidade, inclui a relação que lhe tenho, a relação à totalidade realizada pela existência, esse movimento de realização é um movimento do próprio mundo que nele se revela a si mesmo. O Ser como compreensão não só engloba mas é *em* relação à existência que é abertura de compreensão.

Na *epoché* universal, descubro-me como ente em compreensão do Ser. A “compreensão” enquanto possibilidade que descubro na diferença entre entes e ser não é criada por mim. Há uma diferença que permite o desvelar das coisas, e a minha liberdade está *na relação* com essa compreensão, mas não é a minha liberdade que a cria.

A liberdade que *sou*, que é essa mesma relação, recebo-a da própria esfera do Ser, não a projecto. Mantendo a posição crítica face à de Heidegger de que a compreensão, e o projecto de possibilidades, é algo que me é dado pelo mundo, a minha liberdade nunca é um conquistar absoluto desse domínio, mas só pode ser uma relação que já está incluída nessa mesma esfera.

Citando Patočka:

«Há um plano fenomenal, que é denominado por Heidegger “a compreensão do ser”, plano a partir do qual as coisas aparentes, e também nós próprios, recebem aquelas determinações que são próprias a elas e a nós enquanto entes. Este plano fenomenal não é de modo nenhum o nosso projecto, ele não é nenhuma obra da nossa subjectividade, mas antes um campo que devemos pressupor como fundamento de toda a clareza e acerca do qual não tem qualquer sentido transferi-lo para dentro de

²⁷⁴ J. Patočka, «Forme-du-monde de l’expérience et expérience du monde», *PP*, p.222 : «En fait, la thèse du monde n’est pas la thèse de quelque chose qui serait distinct de moi, que je poserais en tant qu’objet, à la manière d’une singularité. Elle est, au contraire, la thèse d’un tout qui tout naturellement *m’inclut*. Je ne fais pas vis-à-vis à ce tout, c’est au contraire lui qui m’englobe, tout en étant en même temps en moi.»

nós, para depois o projectar para fora de nós na forma de “liberdade” [...] Não somos nós, ou o nosso ser-aí [*Dasein*], quem, num projecto de mundo, dá o entendimento de qual seja o ente com que nos podemos relacionar, e como, mas é antes à compreensão do ser, ao fenómeno enquanto tal, que estamos disso devedores.»²⁷⁵

Se o ser-possível é algo que encontro como anterior a mim mesma então não é algo que eu possa possuir, ou objectivar. Nunca deixa de ser possível, para se tornar actual. As possibilidades do mundo são afinal sempre possibilidades do mundo. O mundo não se perde, numa apropriação subjectivista. A nossa liberdade não é a de um poder dispor da possibilidade de compreensão, mas de operar uma “viragem”. E essa viragem já é do próprio mundo.

Ou seja, na relação à totalidade posso fazer duas coisas: posso aceitar um sentido, e fechar a abertura que me foi revelada, e nesse mesmo passo estou a abolir a minha própria liberdade²⁷⁶; ou posso permanecer, nas palavras de Patočka, na problematicidade de sentido, no gume da possibilidade. Esta última solução parece conter a possibilidade de algo diferente. A nossa relação à totalidade, não sendo de dominação, também não é vazia, sem efeito.

«O sentido é aquilo que nós mesmos precisamos de cuidar, aquilo a que nos devemos dedicar. Nós somos o seu abrigo e realidade, o que, sem dúvida, com a abertura ao ser dos outros e das coisas, também permite a esperança de ver aparecer uma vida nova, ver, talvez, qualquer coisa de divino.»²⁷⁷

A ideia de “viragem”, articulada pelo “movimento da existência” que é uma relação ao mundo como realização, permite pensar a ideia de uma modificação que é, ao mesmo tempo, *do mundo e realizada por nós*. É esta a possibilidade que realizaria a concepção de liberdade que estamos a tentar propor como estando presente na obra de Jan Patočka. Há a possibilidade de realizar algo que é, ao mesmo tempo, uma realização verdadeiramente do mundo.

Nos *Irmãos Karamazov*, de Dostoievsky, obra que Patočka discute num dos últimos textos que escreveu²⁷⁸, algo como a descoberta de que estamos em relação ao modo como as coisas nos aparecem leva dois irmãos em caminhos opostos. Na compreensão que há uma possibilidade de sentido que determina o sentido de todas as coisas, Ivan cai num niilismo febril provocado pela convicção que, assim, “tudo é permitido”. Alexei toma um caminho muito diferente no qual, nas palavras do seu guia espiritual, podemos “transformar a Terra num Paraíso”. Aliás, a questão paradoxal é que a Terra já é o Paraíso, e seria apenas preciso

²⁷⁵ J. Patočka, «O subjectivismo ... e a exigência de uma fenomenologia “asubjectiva”», *Phainomenon*, p.147-148; *QP?*, p. 247-248.

²⁷⁶ J. Patočka, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, trad. Erazim Kohák, Open Court, Chicago, 1996, p. 153.

²⁷⁷ J. Patočka, «Deux études sur Masaryk : 2. Autour de la philosophie de la religion de Masaryk», *La Crise du Sens*, tome I, p. 177 : «Le sens est ce qu’il nous faut nous-mêmes prendre en charge, ce à quoi il faut nous consacrer. Nous en sommes l’abri et la réalité, ce qui sans doute permet aussi, avec l’ouverture à l’étant des autres et des choses dont le sens nous confie le soin, d’espérer voir apparaître une vie nouvelle, voire, peut-être, quelque chose du divin.»

²⁷⁸ J. Patočka, «Deux études sur Masaryk 2. Autour de la philosophie de la religion de Masaryk », *La Crise du Sens*, I, Ousia, Bruxelles, 1985.

realizá-la : «a vida é paraíso onde nos encontramos todos; mas não o reconhecemos, senão amanhã a Terra inteira tornava-se paradisíaca.»²⁷⁹

Patočka escreve algo semelhante, dizendo que há um futuro no qual se realiza

«o reino de Deus que já chegou, que está entre nós - no entanto, de tal maneira que cada um de nós deve *realizar* a sua viragem para ele; o reino de Deus não está lá como a cabine telefónica na esquina da rua, presente quer eu a queira quer não e indiferente à minha presença.»²⁸⁰

É uma ideia difícil, a de que se pode realizar algo que, de certa maneira, já lá estava. Mas esta é a ideia com que se começou este trabalho; *ela é a definição do que é o movimento ontológico*, a mesma questão com cuja possibilidade nos debatemos desde o início. Agora tratar-se-ia de um movimento que atravessa “sujeito” e “mundo”, que realiza uma possibilidade que é *sua* - quer dizer, do mundo como totalidade que é concebido como esta relação. Assim, é ainda uma realização de possibilidade enquanto possibilidade, e movimento no sentido radical. O terceiro movimento da existência - como relação com a totalidade, a partir da totalidade, realiza este movimento.

A “viragem” é a realização de uma possibilidade do mundo como condição da nossa relação a ele. É uma possibilidade da qual nós somos guardiões, por assim dizer, é a possibilidade que *somos*. A viragem faz-se numa realização explícita ao fundamento das coisas, faz-se no sentido de sermos nós essa mesma viragem e essa mesma possibilidade. Trata-se «da viragem profunda, que se afasta das coisas existentes e da sua desvelação para a verdade iluminante do Ser quando a diferença entre entes e ser se mostra, diferença na qual consiste o ser próprio do ser que tem o nome de homem [...]»²⁸¹

Ao mesmo tempo, a viragem não implica uma perda do mundo, diz-nos Patočka. Numa versão metafísica, esta viragem significaria uma “ascensão” do evento do aparecer para algo do domínio absoluto. Se em Patočka, em contraste, Ser é o seu próprio evento, a viragem não nos transporta para outro mundo, mas deixa-nos neste, mas de forma que nós e o mundo existimos de forma mais profunda. Patočka escreve: «A viragem não implica a *perda do mundo* mas, pelo contrário, a sua descoberta plena; é uma viragem, num certo sentido, mundana, porque o mundo vive de forma aprofundada, de uma vida cosmocêntrica e luminoso-cêntrica.»²⁸²

²⁷⁹ F. Dostoievsky, *Os Irmãos Karamazov*, trad. Maria Franco, ed. Círculo de Leitores, 1981, p. 233.

²⁸⁰ J. Patočka, «Méditation sur “Le monde naturel...”», *MNMEH*, p.123 : «[L]e royaume de Dieu qui est déjà advenu, qui est parmi nous - de telle manière cependant que chacun doit *réaliser* son revirement vers lui ; le royaume de Dieu n’est pas là comme la cabine téléphonique au coin de la rue, présente que je le veuille ou non et indifférente à ma présence.»

²⁸¹ J. Patočka, «Deux études sur Masaryk 2 :Autour de La philosophie de la religion de Masaryk», *La crise du Sens*, I, p. 164 : «Il est clair désormais qu’il ne s’agit pas d’une image fantastico-mystique, mais du revirement profond, qui se détourne des choses existants et de leur dévoilement, vers la vérité éclaircissante de l’Être quand se fait jour la différence des étants et de l’être, différence en laquelle consiste l’être propre de l’être qui a nom homme [...]»

²⁸² J. Patočka, «Méditation sur “Le monde naturel...”», *MNMEH*, p. 122 : «Le revirement n’entraîne pas la *perte du monde* mais, au contraire, sa pleine découverte ; c’est un revirement, en un sens, mondain, parce que le monde vit de façon approfondie, d’une vie cosmocentrique et luminocentrique.»

Na possibilidade de vida em que não nos relacionamos explicitamente com o mundo, vivemos alienados de nós mesmos, dos outros e do Ser. As coisas só nos aparecem em relação a nós mesmos, num funcionamento em que têm um sentido determinado para nós.²⁸³ Na possibilidade que tem o nome da existência, Patočka diz que deixamos de ver utensílios ou instrumentos, e vemos antes *entes*, ou seja, reconhecemos-lhes o seu ser. Estamos em relação explícita com o mundo e as coisas, e os outros, podem aparecer como elas são. E aí, «O Ser virou-se para nós, é como se voltasse a nós... e juntou-nos a ele, aos outros, às coisas, a nós mesmos.»²⁸⁴

A nossa possibilidade própria, a nossa missão e liberdade, é de ser no mundo, de ser aqueles que podem compreender as coisas, que podem ser a relação do mundo a si mesmo. Se o mundo tiver uma relação explícita consigo mesmo através de nós, continuará a ser mundo, num sentido, mas de maneira mais clara, mais intensa. O mundo como evento, como *physis*, não deixa de ser *physis*, mas passa a ser *physis* reflectida, que se sabe a si mesma.

Neste caso, e em resposta ao problema do movimento colocado por Kouba, o movimento da existência propriamente dito continua a ser uma realização. Não se atingiu um cume, como uma iluminação alcançada de uma vez por todas, mas a existência mantém-se ainda na realização de si mesma. Sem poder articular o que “é” que está na abertura e na relação com a totalidade, pode-se dizer que é ainda um complexo de possibilidades que se realiza. Ou seja, ainda é o mundo.

Assim compreenderemos, como os Irmãos Karamazov, que - numa versão positiva do sacrifício - somos responsáveis por tudo e por todos.

²⁸³ J. Patočka, «Deux études sur Masaryk», *La Crise du Sens*, tome I, p.165 : «À l'origine, il vit dans l'aliénation à l'égard de lui-même, des autres et de l'Être. L'aliénation, la séparation : les choses sont étrangères à l'homme, elles lui sont des simples outils, un attirail, un bazar dont il dispose, qu'il domine et qui fait partie de sa vie courante de besoin et de consommation. Les choses ici ne lui apparaissent que relativement à lui-même, et pour autant seulement qu'elles rentrent dans les cases que son "monde" a ménagées d'avance, pour qu'en travaillant, en se reposant ou lors de tout autre occupation ou fonction, il les trouve à leur place. Ce fonctionnement est cependant un fonctionnement *pour soi*, pour tout chacun dans sa séparation tendue avec tous.»

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 167 : «Ce miracle sur le fondement duquel nous nous tenons au milieu non plus d'outils, d'instruments, d'un bazar, mais au milieu de *l'étant*, est une union, une ouverture qu'on peut désigner donc du mot "amour". L'Être s'est tourné vers nous, est comme retourné auprès de nous... et nous a rassemblés à lui, aux autres, aux choses, à nous-mêmes.»

Conclusões

Ao longo desta tese, tentámos compreender a possibilidade de um “movimento ontológico”, ou seja, um movimento de realização de si mesmo, sem substrato substancial. Este movimento não seria apenas um movimento ocorrendo entre as qualidades de um ente, mas movimento do próprio ser. Começou-se por defender, seguindo as pegadas de Patočka, que a existência é esse movimento, assim expressando o seu carácter ontológico de estar em “vias de ser”, a caminho de si mesma, de ser no seu existir. No entanto, pela análise do movimento da existência, compreendeu-se que o mundo lhe era sempre mais originário; as possibilidades que a existência toma para si, e o modo como está enraizada no mundo, revelam que o dinamismo que ela realiza lhe é, de alguma forma, anterior. O movimento da existência *pressupõe* uma esfera mais originária e total que engloba e está pressuposta em todas as singularidades.

Compreendeu-se que essa esfera é um complexo de possibilidades e, por isso, também deve ser definida como movimento. O mundo, se nos permite o nosso realizar, também é da ordem do possível; é fundamentalmente não-ser que chama por realização. Deste modo, a sua condição não é a de uma substância presente, ou de um Ser determinado e absoluto mas, pelo contrário, de ser-possível. E as coisas emergem e são o que são a partir da possibilidade que é o mundo.

O mundo é a *physis*, evento de devir. O mundo é um acontecimento de “emergir” ontológico. O movimento da existência articula-se, assim, com o movimento do mundo. O movimento da existência está, dizendo melhor, fundado no movimento do mundo.

O movimento do mundo que é o emergir dos entes a partir da totalidade originária, permite que a existência se individue. Ao mesmo tempo, a individuação da existência é ser um movimento que revela o mundo, que faz das coisas do mundo “algo”. Como possibilidade mais própria, a existência pode relacionar-se com o mundo, propriamente dito, como totalidade englobante. Esta é a relação que a existência é, e que é, no fundo, uma relação do mundo a si mesmo.

Este *movimento original* é o movimento de realização do próprio mundo como mundo, também deve ser pensado de forma “radical”. É um movimento de realização que se faz na própria realização porque realiza possibilidades de “ser mundo” que só estão presentes nessa realização.

No entanto, há aspectos e questões que ficaram por desenvolver. A questão da *physis*, englobando a nossa relação a ela, não foi suficientemente elaborada. Por um lado, há algo de indizível no que é uma relação explícita ao Ser. Mas porque, como se propõe no final, o movimento de realização do mundo como tal, pela relação explícita da existência, continua a ser um movimento da e na *physis*, mas que agora adquire uma clareza acerca de si mesma, é preciso explorar e reintegrar a corporeidade neste movimento. De mostrar, como Patočka diz,

que é a “corporeidade que nos insere na *physis* omni-englobante”.²⁸⁵ Desta maneira, poder-se-ia também articular melhor o que é essa relação com a totalidade.

De certo modo, parece que se retornaria a, ou recuperaria, aquela esfera omni-englobante que nos abarca e nos move num movimento de carácter afectivo e emocional, que vimos no primeiro movimento da existência, como sendo o que está mais próximo do Todo não-individuado. A relação com o mundo, diz-nos Patočka, não é primariamente teórica mas afectiva, e é nessa relação que a totalidade se abre originalmente. «A situação esclarece-se se, em vez de tentar a qualquer preço considerar a relação primordial com o mundo como uma tese, como uma relação teórica dirigida aos objectos, se vir que o que está contido na disposição, na “esfera afectiva”. É nessa esfera que ocorre originalmente a abertura dos entes como tal *na sua totalidade*.»²⁸⁶

Neste caso, também seria interessante explorar a relação afectiva que se realizaria no terceiro movimento da existência de relação explícita com o mundo. Nas leituras de Dostoévski, Patočka parece propor que é “amor”.²⁸⁷ Isto é, o novo cuidado pelos entes e pelo mundo seria uma relação - que é uma realização - do mundo como amor. Este seria outro tema muito rico e interessante a explorar.

A *physis* está, de alguma maneira, nestes dois extremos: por um lado, no contacto sensorial e dito “simpático” com o mundo, onde nos sentimos abarcados por uma tonalidade, por uma disposição que nos torna indistintos com o meio onde estamos e, por outro, na relação onde essa totalidade se torna explícita e tema para si mesma.

Este movimento nunca poderia sair da própria *physis*, ou seja, participaria sempre num emergir ontológico, no qual iluminaria numa nova luz. Desta forma, não deixaria de ser *movimento*. Na relação explícita com o mundo como totalidade, não há uma suspensão do movimento da *physis*, mas antes algo como uma renovação. A “explosão de entes” continua mas como que com o sentido renovado e aprofundado. Merleau-Ponty, num dos seus cursos sobre a natureza diz que ela é escreve que ela é «Saber ligado e mudo que só é manifesto pelo homem, mas que obriga a dizer que o homem é o devir consciente da produtividade natural e torna-se Natureza afastando a Natureza para conhecer.»²⁸⁸

A ideia da Natureza, ou *physis*, como a possibilidade de sentido foi, afinal, o que motivou este trabalho. O brilho que se viu e nos encanta, que parece esconder a «eternidade no tempo», é o segredo e o mistério que a natureza alberga, e que chama por nós para lhe darmos um nome.

²⁸⁵ J. Patočka, «Méditation sur “Le monde naturel...”», *MNMEH*, p.107.

²⁸⁶ J. Patočka, «Qu’est-ce que la phénoménologie ?», *QP ?*, p.289 : «La situation s’éclaircit si, au lieu de vouloir à tout prix considérer le rapport primordial au monde comme une thèse, comme une relation théorique dirigée sur les objets, on voit qu’il est contenu dans la disposition, dans la “sphère affective”. C’est dans cette sphère qu’a lieu originellement l’ouverture de l’étant comme tel *en totalité*.»

²⁸⁷ J. Patočka, «Deux études sur Masaryk. 2. Autour de la philosophie de la religion de Masaryk», *La Crise du Sens*, Tome I, p.167.

²⁸⁸ M. Merleau-Ponty, *Notes de Cours 1952-1960*, Gallimard, Paris, 1968, p.107. : «Savoir lié et muet qui n’est délivré que par l’homme, mais qui oblige à dire que l’homme est le devenir conscient de la productivité naturelle et devient Nature en éloignant la Nature pour connaître.»

Bibliografia

PATOČKA, Jan:

Livros

- _____, *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. Jaromir Danek et Henri Declève, Martinus, Nijhoff, La Haye, 1976.
- _____, *La crise du sens I*, trad. Erika Abrams, Ousia, Paris, 1985.
- _____, *Le monde Naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. Erika Abrams, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988
- _____, *L'écrivain, son Objet*, trad. Erika Abrams, P.O.L., Paris, 1990.
- _____, *L'Art et le Temps*, trad. Erika Abrams, P.O.L., Paris, 1990.
- _____, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. Erika Abrams, Millon, Grenoble, 1992.
- _____, *Liberté et Sacrifice*, trad. Erika Abrams, Millon, Grenoble, 1993.
- _____, *Papiers Phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Millon, Grenoble, 1995
- _____, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, trad. Erazim Kohák, ed. James Dodd, Open Court, 1996.
- _____, *Body, Community, Language, World*, trad. Erazim Kohak, ed. James Dodd, Open Court, 1998.
- _____, *Conférences de Louvain: sur la contribution de la Bohême à l'idéal de la science moderne*, Eds :F. Karfik, V. Löwit, B. Bouckaert, Volume 45 *Ousia*, Ousia, Bruxelles, 2001.
- _____, *Qu'est-ce que la phenomenologie?*, trad. Erika Abrams, Millon, Grenoble, 2002.
- _____, *Plato and Europe*, trad. Petr Lom, Stanford University Press, Stanford, 2002.
- _____, *Introduccion à la fenomenologia*, trad. Juan A. Sánchez, Herder Ed., Barcelona, 2005.
- _____, *Fenomenologické spisy III*, Eds, I. Chvatík, P. Kouba, Oikoymenh, Praha, 2009.

Artigos e entrevistas:

- _____, «L'idée de l'espace depuis Aristote jusqu'à Leibniz» (manuscrito escrito originalmente em francês), em *Sborník brnenské university*, 10, (1961), n.5.
- _____, “l'époque technique et le sacrifice”, em: *Études Phénoménologiques* n°3, Ousia, Bruxelles, 1986.
- _____, «O subjectivismo da fenomenologia husserliana e a exigência de uma fenomenologia asubjectiva», trad. Pedro Alves, *Phainomenon*, N.4, CFUL, 2002.

_____, «O subjectivismo da fenomenologia husserliana e a possibilidade de uma fenomenologia asubjectiva», trad. Pedro Alves, *Phainomenon*, N.4, CFUL, 2002.

_____, “La science philosophique de la nature chez Aristote”, em «Patočka et la Phénoménologie», Ed. E. Tardiviel, *Les Études Philosophiques*, Setembro 2011/3.

_____, «On the matter of the Plastic People of the Universe and DG-307» (December, 1976), Skilling, 1981.

_____, «L’esprit et les deux couches fondamentales de l’intentionnalité», trad. Erika Abrams, *Cahiers Philosophiques*, n. 50, Paris, 1992.

Outra Bibliografia:

AGOSTINHO, Santo, *Confissões*, trad. A. Espírito Santo, J. Beato, M.C. de Castro-Maia de Sousa Pimentel, Casa da Moeda, 2000.

ARISTÓTELES, *Physique*, trad. Henri Carteron, Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1952

_____, *Metafísica*, .G. Yebra, Gredos, Ed. Trilingue, Madrid, 1970

BARBARAS, Renaud, *Vie et Intentionnalité*, Vrin, Paris, 2003.

_____, *Le Tournant de l’expérience*, Vrin, Paris, 1998

_____, *Le désir et la distance* (2nd ed), Vrin, Paris, 2006.

_____, *Le mouvement de l’existence humaine*, Transparence, 2007.

_____, «A fenomenologia de Jan Patočka», *Phainomenon*, n. 11, CFUL, Outono, 2005.

_____, «Phénoménologie et hénologie chez J. Patočka», 37th Annual Meeting of the Husserl circle, 2007 editado em ingles em: «Phenomenology and Henology», em *Jan Patočka, The Heritage of Phenomenology*, Eds. I. Chvatík e E. Abrams, Springer, NY, 2008

BOUCKAERT, Bertrand, «Patočka e la methode phénoménologique», *Études Phénoménologiques*, 29-30, Ousia, Vrin, Paris, 1999.

CHVATÍK, Ivan, «Troubles with authenticity», (manuscrito publicado internamente no Center for Theoretica Studies [CTS]), CTS-00-05, February 2000.

_____, «The heretical conception of the european heritage in the late essays of Jan Patočka», em *Phainomenon* n°. 9, Lisboa, CFUL, 2004.

_____, «Prolegómenos a uma fenomenologia do sentido da vida humana», *Phainomenon*, n° 14, Lisboa, CFUL, 2007.

_____, «The “Responsibility of the “Shaken” - Jan Patočka and his “Care for the Soul” in the “Post-European” World» (manuscrito publicado internamente no Center for Theoretical Studies [CTS], Praga) CTS-09-06, 2009.

_____, «Jan Patočka’s “Care for the Soul” in the “Nihilistic” World», CTS-10-02, 2010

DASTUR, «World, Flesh, Vision», [Chapter 1], trad. Theodore A. Toadvine, em *Chiasms: Merleau-Ponty’s Notion of the Flesh*, ed. F. Evans e L. Lawlor, State University of NY Press, Albany, 2000.

DERRIDA, Jacques, «Ousia e Grammé», *Margens da Filosofia*, trad. Joaquim T. Costa e António M. Magalhães, Rés Editora, Porto, s.d.

DECLÉVE, Henri (Ed.), *Profils de Jan Patočka*, FUSL, St-Louis-Bruxelles, 1992.

DOSTOEVSKY, Fiodor, *Os Irmãos Karamazov*, trad. Maria Franco, ed. Círculo de Leitores, 1981.

_____, *The Idiot*, Wordsworth Classics, UK, 1996

ELDEN, Stuart, «Eugen Fink and the question of the world», *Parrhesia* nº5 (2008), www.Parrhesiajournal.org

FAULKNER, William, *O homem e o rio*, trad. Luís de Sousa Rebelo, Ed. Europa-América, s.d.

FINK, E., *Proximité et Distance*, Million, Grenoble, 1994.

GELVEN, Michael, *Être et Temps de Heidegger. Un commentaire littéral*, Ed. Pierre Mardaga, Bruxelles, 1995.

GUIGNON, Charles (Ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger [Poliedro Heidegger]*, Instituto Piaget, Lisboa 1998.

HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, trad. Martineau, Éd. Numérique Hors-Commerce, 1985.

_____, *Ser e Tempo*, I, trad. Márcia Cavalcante Schuback, 14ª Ed., Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro, 2005.

_____, *Ser e Tempo*, II, trad. Márcia Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro, 1993.

_____, *Interprétations Phénoménologiques d'Aristote*, Mauvezin, Trans Europ Repress, 1992.

_____, *Basic Concepts*, trad. Gary E. Aylesworth, Indiana Univ. Press, Indiana, 1998.

_____, *Basic Writings*, ed. David F. Krell, Routledge Classics, London-NY, 2011.

_____, *The essence of human freedom. An introduction to Philosophy*, trad. Ted Sadler, Continuum 2002.

_____, [Capítulo 4], *Basic Concepts of Ancient Philosophy* trad. Richard Rojcewics, Indiana Univ. Press, 2008.

_____, “On the essence and concept of Φύσις”, *Pathmarks*, trans. Thomas Sheehan, ed. W. McNeill, 1998.

_____, «La parole d'Anaximandre», *Chemins qui ne mènent nulle part: Holzwege*, trad. Wolfgang Brokmeier, ed. F. Fédier, Gallimard, Paris, 1962.

_____, «Qu'est-ce que la métaphysique», *Questions I*, trad. H. Corbin, et. al, Gallimard, Paris, 1966.

HUSSERL, Edmund, «A Crise da Humanidade europeira e a Filosofia», *Europa: Crise e Renovação*, trad. Pedro Alves e Carlos Morujão, ed. Phainomenon, CFUL, 2006

_____, *Meditações Cartesianas - Introdução à Fenomenologia*, Rés, Porto.

- _____, «L’arche-originaire terre ne se meut pas», trad. Didier Franck, em *Philosophie*, n.1, Lés Éditions de Minuit, Paris, 1984
- KISIEL, Theodore, «L’indication formelle de la facticité : Vers une “gramme-ontologie” heideggérienne du temps», em *Études Phénoménologiques*, nº 29-30, 1999
- KOUBA, Pavel, «Le problème du troisième mouvement», (documento publicado internamente no Center for Theoretical Studies), CFB-02-05/CTS-02-13
- KUNDERA, Milan, *A Insustentável Leveza do Ser*, trad. Joana Varela, D. Quixote, Lisboa, 1985.
- MÁCHA, Karel Hinek, *Maj*, , <http://bohemica.free.fr/auteurs/macha/>
- MALPAS, Jeff, *Heidegger’s Topology*, MIT, Massachusetts, 2008.
- MANN, Thomas, *Doctor Faustus*, trad. M. Secker, Vintage, London, 1999
- MATHEWS, Eric, Matthews, Eric, *The Philosophy of Merleau-Ponty*, Chesham, Acumen, 2002.
- MAZIS, Glen, , *Emotion and embodiment. A fragile Ontology*, Peter Lang, 1994.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La Phénoménologie de la Perception*, Gallimard, Paris, 1976
- _____, *Fenomenologia da Percepção*, trad. Carlos A. Moura, Martins Fontes, S. Paulo, 1994.
- _____, *Le Visible et l’Invisible*, Gallimard, Paris, 1964.
- _____, *O Visível e o Invisível*, trad. J.A. Gianotti e A.M. d’Oliveira, Ed. Perspectiva, S. paulo, 1984.
- _____, *Résumé des Cours 1952-1960*, Gallimard, Paris, 1968
- _____, *Le primat de la Perception*, Lagrasse, Verdier, 1996.
- MENSCH, James, «Patočka and artificial intelligence», «PhilPapers», <http://philpapers.org>
- MESQUITA, António Pedro, *Introdução Geral*, Casa da Moeda, Lisboa, 2004
- MORAN, Dermot, «Fink’s speculative phenomenology: Between constitution and transcendence», *Research in Phenomenology*, N. 37, 2007.
- NATALI, Carlo, «Actions et mouvements chez Aristote», *L’Action efficace. Études sur la philosophie de l’action d’Aristote*, Louvain-la-Neuve, 2004.
- NUNES, Benedito, «Physis, Natura - Heidegger e Merleau-Ponty», em *Natureza Humana* 6(2), Jul-Dez 2004,
- NOVOTNY, Karel, «Corps, corps propre et affectivité de l’homme », em «Patočka et la Phénoménologie», ed. E. Tardiviel, *Les Études Philosophiques*, Setembro 2011-3.
- PELLEGRIN, Pierre, *Dictionnaire Aristote*, Ellipses, 2007.
- RICHIR Marc et Etienne Tassin (Eds), *Jan Patočka: philosophie, phenomenologie, politique*, Millon, Grenoble, 1992.
- SANTOS, José Manuel, «O mundo da vida e a generalização da crise (sobre Hans Blumenberg)», *O Mundo e o Tempo*, Ta Pragmata, UBI, Covilhã, 2007.
- UMBELINO, Luís, «O corpo do movimento. Aproximações fenomenológicas», *Phainomenon*, N. 14, CFUL, 2007.

Índice de Autores

AGOSTINHO, SANTO, 36

ARISTÓTELES, 8-9, 11-14, 16, 30, 34-36,
47, 72, 95-98, 101, 104

BARBARAS, R. 13, 15, 17, 19, 25, 27, 34,
44, 66, 86, 89, 95, 98

DERRIDA, J. 36, 44

DOSTOIEVSKY, F. 102, 104, 112

FAULKNER, W. 102

FINK, E. 5, 79, 92, 93, 104

HEIDEGGER, M 5-7, 10, 12, 18, 30-32, 35-
38, 41-45, 52, 59, 67, 81-82, 87-89, 91-93,
108, 110-112

HUSSERL, E. 6, 17-18, 20-22, 31, 35, 39,
75-79, 81, 91-92.

KOUBA, P. 110, 114

KUNDERA, M. 39

MÁCHA, K.H. 5, 41, 42, 47-48

MANN, T. 102

MENSCH, J. 82

MERLEAU-PONTY, M. 17 52, 54, 57-59, 60-
63, 66-67, 74, 88, 116.

PLATÃO 81, 86, 88