

**Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras
Departamento de Filosofia**

**POSSIBILIDADES DE
SENTIDO**

Jan Patočka e o cuidado da alma

Inês Rodrigues

**Dissertação de Mestrado
Em Filosofia**

Sob a orientação do Professor Doutor Pedro M. S. Alves

2008

Agradecimentos:

Gostaria de agradecer, antes de mais, ao meu professor e orientador, Pedro Alves, por todo o seu apoio e ajuda neste projecto. Estou-lhe particularmente grata por ter sempre acreditado tanto no mérito do projecto, como na minha capacidade para o levar a termo, mesmo quando lhe dei vários indícios do contrário. Estou certa que sem a sua motivação e constância, não o teria feito. Tem, para além da minha gratidão, a minha admiração e estima, como professor, filósofo e amigo.

Agradeço também à professora Adriana Serrão por se ter mostrado sempre disponível para apoiar este projecto.

Quero também agradecer aos professores José Santos e André Barata em particular, e a todos os membros do IFP em geral, por me terem acompanhado, filosófica e pessoalmente, durante este último ano.

Houve muitos professores que marcaram o meu percurso académico até aqui. Quero mencionar Timothy Gould, David Sullivan, Charles Guignon e Joanne Waugh.

Por fim, quero agradecer à minha família. Tanto aquela no seio da qual tive a graça de nascer, como a que tenho visto, com imensa alegria, se juntar. Um beijo e abraço especial à minha mãe (beijo espacial, para ti), Elsa, sol que brilha sem saber; à avó Nana, regaço constante de mimo; ao meu pai, Pedro, primeiro e fiel companheiro na filosofia, inabalável companheiro na vida; e ao meu irmão João Pedro, alegria que me acompanha, amor que me enche o peito e o mundo com o meu.

E num grito, acompanho Elis Regina (ela canta): *Gracias à la vida que me ha dado tanto!*

Resumo

O projecto procura, de um modo geral, explorar o fenómeno de sentido. Apoiando-se no esquema fenomenológico de Jan Patočka, desenvolve as possibilidades da nossa relação com o sentido (e do sentido ele próprio) a partir de ideias de abertura e autoformação.

O projecto está dividido em três partes: a primeira procura explorar a fenomenologia assubjectiva de Jan Patočka. Esta parte de uma crítica ao subjectivismo presente em Husserl, e defende, alternativamente, um modelo fenomenológico (que eu chamo) relacional. Apresenta-se também a questão do sentido, através do estudo de dois exemplos literários sobre a experiência da perda de sentido. No final, introduz-se a condição de abertura, de disponibilidade para o sentido, introduzindo assim, também o conceito de cuidado da alma.

Na segunda parte, ou segundo capítulo, procura-se desenvolver o conceito de cuidado da alma e estabelecer a sua relação com o sentido. O cuidado da alma, conceito herdado dos Antigos, é um exercício reflexivo, de (auto)formação da alma, e de abertura para a verdade. Se o sentido, tal como defende Patočka, é problemático, se ele não é absoluto nem dado na totalidade, o cuidado da alma é o exercício de permanente questionamento, o cuidado que nos permite manter o equilíbrio no desenraizamento que caracteriza a posição de abertura, e de desvelar o sentido que se manifesta sempre conosco. Dadas estas directivas, explora-se as noções de cuidado da alma e de Filosofia, com reflexões sobre que tipo de conhecimento envolvem.

Finalmente, o último capítulo levanta a questão das possibilidades éticas inerentes. Discute-se a ideia de liberdade, e a sua relação com o fenómeno de sentido. Mantendo fidelidade à problematicidade do sentido, a liberdade, como é discutida em Patočka e usando também algumas considerações de Michel Foucault, oferece-nos possibilidades contínuas de desvelação e autoformação. À luz destas mesmas ideias, propõe-se uma teoria de co-criação do sentido a partir de uma ideia de Merleau-Ponty: o “olhar produtivo”.

Summary

The following project is, generally speaking, an attempt at exploring the phenomena of meaning. Based on Jan Patočka's phenomenological approach, it develops the possibilities of our relationship with meaning (and of meaning itself), from the ideas of openness and self-constitution.

The project is divided in three chapters: the first tries to explore Jan Patočka's asubjective phenomenology. This rises from a criticism of Husserl's subjectivism, and defends, alternatively, (what can be called) a relational phenomenological model. The question of meaning is also presented, through a study of two literary accounts of the experience of loss of meaning. In the end, the condition of openness is introduced, the condition through which we are available for meaning, introducing thusly, the concept of the care of the soul.

The second chapter tries to investigate the concept of the care of the soul and to establish its relationship with meaning. The care of the soul, an idea inherited from the Ancients, is a reflective exercise of the soul, related to its (self)constitution and openness to truth. If meaning, as Patočka defends, is problematic, if it is neither absolute nor given in totality, care of the soul is the exercise of permanent questioning, the care which allows us to stand firm in the uprootedness that characterizes the condition of openness, and of unveiling the meaning that is always manifest with us. Given these directives, one explores the notions of care of the soul and philosophy, reflecting on what kind of knowledge they involve.

Finally, the last chapter raises the question of the inherent ethical possibilities. The idea of freedom is discussed and related to the issue of meaning. Remaining faithful to the problematicity of meaning, freedom, as it is discussed in Patočka, and in light of some of Michel Foucault's considerations, offers us continuous possibilities of unveiling and self-constitution. From these reflections, a theory of co-creation of meaning is proposed, making use of an idea in Merleau-Ponty's work, namely, the "productive regard".

“Cada vez estou mais convencido que o mundo me quer dizer qualquer coisa, enviar-me mensagens, avisos, sinais. (...) Há dias em que cada coisa que vejo me parece prenhe de significados: mensagens que me seria difícil comunicar a outros, definir, traduzir em palavras, mas que precisamente por isso se me apresentam como decisivas. São anúncios ou presságios que dizem respeito a mim mesmo e simultaneamente ao mundo: e de mim, não os acontecimentos exteriores da existência mas aquilo que acontece dentro, no fundo, e do mundo não um qualquer facto singular mas o modo de ser geral de tudo. Compreendem portanto a minha dificuldade em falar de tudo isto, a não ser por alusões.”

Italo Calvino, *Se numa noite de Inverno um viajante*
 (“Debruçando-se da Encosta Íngreme”)

Introdução

Foi para dar e encontrar expressão para esta experiência do mundo de que escreve Calvino (que temo chamar mágica, por não corresponder a uma linguagem estritamente académica), que comecei a estudar Patočka. Ou melhor, mais fiel, é que descobri em Patočka aquilo que se tinha a vindo a insinuar na minha própria experiência.

Surgiu primeiro o tema do cuidado da alma; o cuidado de si enquanto prática transformativa. E desde logo, não apenas autotransformativa, mas que essa mesma autotransformação transformaria o mundo. Não apenas a nossa (minha) percepção do mundo e isto – clímax – porque não haveria distinção entre consciência do mundo e mundo. O que pressupunha um modelo de realidade de indivisibilidade entre sujeito e mundo. Foi esta a parte mais difícil do trabalho. Pela complexidade dos textos, por todo o conhecimento teórico de trabalho fenomenológico passado que compreendiam; porque era um desafio ao meu próprio paradigma de concepção de realidade, o que é sempre uma experiência difícil, mesmo quando é bem-vinda.

Depois as “propostas” éticas: o que fazer com este modelo. Porque tudo isto sempre partindo da posição que a filosofia não é “conhecimento morto”, que é afinal uma prática de vida, que nos deve ajudar a viver. Que a filosofia, como escreve Patočka, na primeira página de *Platão e Europa*, “nos deve ajudar nos apuros em que estamos, na situação em que nos encontramos”¹.

Qual a situação em que nos encontramos não é assunto de consenso, nem de elaboração fácil. Menos ainda é o que fazer, se alguma coisa, para sair dela ou para a transformar. Patočka insiste que estamos numa situação de declínio, de deterioração. Isto porque, ao que parece, perdemos a nossa tradição europeia do cuidado da alma, porque a tecnicidade e o materialismo racional predominam de tal forma na nossa visão do mundo que só podemos conceber uma visão nihilista da realidade. Muito do trabalho de Patočka é motivado pela ideia da Europa, facto que passaria despercebido neste projecto.

¹ Jan Patočka, *Plato and Europe*, trans. Petr Lom, Stanford University Press, California, 2002, p.1

Porque este projecto não é um trabalho interpretativo de Patočka, ou procura não o ser, apesar de trabalhar muito sobre as suas ideias e, de facto, tentar interpretá-las; apesar também de manter sempre um tom de admiração e simpatia (genuíno) para com as mesmas. Mas queria, neste projecto, dar voz a uma preocupação, ou a uma ocupação do pensamento, que é minha (como será de muitos outros, imagino).

A ideia que atravessa todo este trabalho e que, em verdade, o propulsionou, é a do sentido. O sentido como falamos e pensamos nele normalmente: o sentido da vida, o sentido do mundo, o sentido de um gesto, de um olhar. Não estamos, portanto, a falar do sentido como significação linguística, como referência. Discutimos o sentido como algo estreitamente relacionado com a verdade (conceito ainda mais duvidoso).

Mas vejamos: quando falamos no sentido de um olhar, que queremos expressar? Qual é a *verdade* daquele olhar, o que ele exprime. E aqui até nos livramos dos problemas das intenções do sujeito – em que atingir a verdade do olhar ou de um gesto se reduziria à capacidade de interpretar correctamente as intenções daquele que olha – porque quantos olhares não são propositados, quantos iludem até aquele que olha, conseguem mostrar o que se tenta esconder, mostram sem deixar saber o “seu dono”. Se o sentido de um olhar não é uma coincidência total com as intenções formadas do seu autor, então o que é está para ser descoberto. A verdade, ou o sentido (verdadeiro) de um olhar, seria o que ele me manifesta, o que ele me comunica; nem completamente do sujeito que olha (sentido objectivo), nem totalmente dependente da minha interpretação arbitrária (sentido subjectivo). Há algo que se comunica num olhar e *fá-lo para e através de outro olhar*, depende dele, de certo modo, para que se comunique, para que fale.

Falando do sentido do mundo, de um modo mais global (mas que compreende os outros, particulares), quis defender, primeiro, que há sentido, e, em segundo lugar, que este se torna manifesto na comunicação entre sujeito e mundo. O sentido, tal como acima, é relacional. Ele não está nem no mundo, como que em repouso à espera de ser desvendado, nem é puramente subjectivo; em cujo caso não existiria por si, seriam construções individuais moldadas culturalmente ou não, e depois projectadas sobre um plano de mundo em branco. Por contraste, pretende-se defender que o sentido é, ganha sentido, na interacção do ser humano com o mundo; ele é essa e nessa comunicação.

Significa isto que o sentido do mundo também precisa do *nosso olhar* para se tornar manifesto. Mas, voltando ao exemplo do sentido de um olhar, para que o possamos compreender (mesmo que seja uma compreensão activa, por assim dizer), é preciso que estejamos disponíveis para ele. Num dia ou estado de espírito de inquietação, de extrema agitação, terei mais dificuldade em “ler” (dialogar com, para ser mais preciso, e usando termos de Merleau-Ponty) o olhar – questionante, crítico, apelativo, seja o que for – que se pousa no meu. Há também uma tendência significativa para confundir a mensagem do olhar com as nossas próprias preocupações ou desejos; de mal-interpretar olhares. É então, em suma, preciso uma certa *abertura*, essa tal disponibilidade e sintonização para o sentido que se manifesta. É sobre essa ideia de abertura que trabalha o cuidado da alma.

O mais controverso será defender a existência de um sentido, não-relativo. As sensibilidades modernas recuam, recolhem-se, perante a ideia de um sentido do mundo. Soa a misticismo, soa a religião. Não posso refutar ao que soa, mas sim, pretendo defender a noção de um mundo que manifesta como que uma certa inteligência e, como no olhar, depende da nossa para o ser e se manifestar. De um mundo que, como escreve Calvino, é capaz de nos enviar mensagens, sinais; uma visão do “mundo reencantado”, expressão que eu acho particularmente feliz. Isto parece pressupor, e será isto que fere as sensibilidades, uma verdade com “V” maiúsculo, uma verdade metafísica sobre a natureza do mundo e a nossa.

Mas não necessariamente: Patočka apresenta a noção de um sentido problemático, noção que não só se adequa à noção de sentido relacional como a consegue expandir. O sentido é problemático (em parte) porque está em contínua construção, está, nas suas palavras, “em aberto”. Ora significa isto (pelo menos) duas coisas: a primeira é que parece que afinal podemos respirar fundo; não estamos a falar de uma verdade assim “tão” metafísica. Ela não é dogmática nem fixa; não se defende um sentido absoluto no sentido tradicional. A segunda e mais interessante é que, sendo assim, o sentido não só depende primeiramente da nossa participação para que se manifeste, como parece convidar a construção, que podemos ser dele agentes. Podemos transformar o sentido do mundo.

I.

A Fenomenologia Assubjectiva de Jan Patočka

“Mas como se faz para observar alguma coisa deixando de lado o eu? De quem são os olhos que olham? Normalmente, pensa-se que o eu é uma pessoa debruçada para fora dos seus próprios olhos como se estivesse no parapeito de uma janela e que observa o mundo que se estende em toda a sua vastidão, ali, diante de si. Portanto: há uma janela que dá para o mundo. Do lado de lá está o mundo; e do lado de cá? Sempre o mundo: que outra coisa queriam que estivesse? Com um pequeno esforço de concentração, Palomar consegue deslocar o mundo que está ali à frente e coloca-o debruçado no parapeito. E então, fora da janela, o que é que fica? Ainda e sempre o mundo, que nesta ocasião se desdobrou em mundo que olha e é olhado. E ele, dito também “eu”, ou seja, o senhor Palomar? Não será ele também um pedaço de mundo que está olhando o outro pedaço de mundo? Ou então, dado que há mundo do lado de cá e mundo do lado de lá da janela talvez o eu não seja mais do que a janela através da qual o mundo olha o mundo. Para se olhar a si próprio o mundo tem a necessidade dos olhos (e dos óculos) do senhor Palomar.”

Italo Calvino, *Palomar*

1. Husserl e a tradição fenomenológica

Husserl, descontente com o rumo da Filosofia e preocupado com a força de avalanche da ciência moderna que ameaçava (e ameaça) conquistar a nossa experiência do mundo e colonizá-la de esquemas de inteligibilidade, dar-lhe, por assim dizer, uma lente conceptual que filtraria (e passou a filtrar) a nossa experiência do mundo, resolveu voltar ao princípio e “começar de novo”. Este novo começo fê-lo, num dos seus últimos trabalhos, seguindo os passos de Descartes no seu processo de duvidar, dando até o título de *Meditações Cartesianas* a este renovado esforço.

As meditações de Descartes obtêm o seu poder precisamente porque são – sempre e para cada um que queira iniciar o processo – um recomeçar. Descartes começa o trabalho (ignorando nós aqui a motivação da prova de Deus) com o objectivo de

estabelecer o que, se alguma coisa, está livre de dúvida. Procura os princípios fundadores sobre os quais poderíamos construir uma nova ciência sólida (e fazer da Filosofia uma tal ciência).

Husserl, apesar de seguir um processo paralelo, não tinha exactamente as mesmas motivações. O trabalho de Husserl não é fomentado pela dúvida na realidade do mundo, como é o de Descartes. E apesar da sua fidelidade à racionalidade científica, e também apesar do seu esforço em descobrir os elementos “apodícticos” (palavras suas) ou indubitáveis, o que Husserl procura é reestabelecer um acesso ao mundo, à nossa experiência do mundo, livre das tais ideias colonizadoras – analisar a nossa experiência, tal como ela se dá, para poder estabelecer, de forma fiável, o conhecimento do mundo. Deste modo, também o seu trabalho está impregnado pela novidade de um novo olhar.

Para o fazer, Husserl aplica uma acção filosófica: a *epoche*. A *epoche* é a suspensão da “tese geral da atitude natural, a convicção (intuitiva) da existência de tudo o que é pressuposto por e precede todas as teses singulares”.² A atitude natural é caracterizada pela evidência da existência do que nos é dado na experiência – o mundo é uma realidade existente. Nota Renaud Barbaras que “esta tese não toma a forma de *um juízo sobre a existência*. O juízo de existência explícito consiste em transformar em tema, consiste em tomar sob forma predicativa o que está implicado na experiência natural.”³ A *epoche* parte precisamente deste fazer explícito do que está implícito na nossa experiência natural, ingénua, ou pré-reflexiva. Suspende-se, através da *epoche*, a crença intuitiva na existência material do mundo, e inclui-se também todas as teses que obtêm a sua validade da existência material do mundo como, por exemplo, a teoria da gravidade ou o princípio de causa-efeito.

Mais uma vez, a suspensão da crença no mundo, em Husserl, não é equivalente a um genuíno duvidar da sua existência, como aparece em Descartes. Renaud Barbaras diz que a *epoche* “é um momento interno da dúvida”⁴: quando duvidamos da presença de um dado objecto, começamos por suspender a tese da sua existência, para só depois

² Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. Erika Abrams, coll. Krisis, Millon, 2002, p.238.

³ Renaud Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Les Éditions de la Transparence, Chatou, 2004, p.93: “Naturellement, cette thèse ne prend pas nécessairement le forme d'un *jugement portant sur l'existence*. Le jugement d'existence explicite consiste à transformer en thème, à saisir sous forme prédicative ce qui est impliqué dans l'expérience naturelle.”

⁴ *Ibidem*, p.95: “L'*epoché* désigne, elle, ce moment intérieur au doute, plus profond que lui, moment d'abstention exigé par le passage du certain au douteux.”

postularmos a nova tese da sua dubitabilidade. É precisamente esta a diferença marcante entre Husserl e Descartes no que respeita a este processo: Descartes propõe uma tese da dubitabilidade do mundo; a *epoche*, por seu lado, “não é uma tese de não-realidade mas uma não-tese de realidade.”⁵ A *epoche* “não faz passar do real ao credível ou ao possível, nem do real ao não-ser ou não-real, mas do real ao fenómeno do real.”⁶ O suspender da tese da existência tem como objectivo pôr em relevo a nossa experiência “pura” do mundo, dá-nos o mundo *como fenómeno*, não o nega. Um dos ganhos disto, de acordo com Barbaras (e que não acontece em Descartes), é que é o próprio existir - o que significa algo *ser* - que é posto em causa. Descartes, pelo contrário, nunca sai da atitude natural. Nunca deixa de ver a existência do mundo (ou a não-existência) da perspectiva “ingénua”, não questionada, da existência. Simplesmente, não atribui ao mundo tal estatuto.

Uma outra diferença elucidativa que Barbaras aponta é que a dúvida é temporária – ou se descobre que o mundo existe ou que não existe –; mas o próprio objectivo de duvidar é eventualmente a cessação da dúvida. A *epoche* é definitiva e motivada apenas por si própria.⁷ É uma mudança de atitude, uma conversão de olhar.⁸

É através do método da dúvida e da *epoche* que ambos (Descartes e Husserl, respectivamente) chegam à irrefutabilidade do *cogito, ergo sum*: mesmo que a minha experiência do mundo não corresponda a uma existência material do mesmo, é absolutamente inegável que eu tenho essa experiência. Mesmo que estivesse a sonhar, há algo que sonha e que acredita(va) que o sonho era realidade; existe, portanto, um algo ou alguém que é o sujeito de todas estas experiências, de todas estas *cogitationes*. No entanto, o *cogito* não significa o mesmo no trabalho destes dois filósofos: para Descartes, continua a ser a posição de uma existência “natural”. Pode não incluir um corpo: Descartes não sabe o que é; mas quando afirma existir, afirma a existência do seu eu

⁵ *Ibidem*, p.94: “Elle [l’epoché] n’est pas *thèse de non-réalité* mais *non-thèse de réalité*.”

⁶ *Ibidem*: “Ainsi, elle ne fait pas passer du réel au vraisemblable ou au possible, ni du réel au non-être ou non-réel, mais du réel au phénomène du réel.”

⁷ *Ibidem*, p. 97

⁸ É por isto que Barbaras pode dizer que é o gesto inaugural do filosofar. O famoso “espanto” com o “ser” do mundo (que o mundo é, e o que significa que algo é) como começo da Filosofia é afinal a *epoche* (ou a *epoche* é o espanto): “Nous avons dit pour commencer que l’epoché était le geste inaugural du philosophe, c’est à dire – on le comprend maintenant – l’entrée dans la dimension de l’interrogation ontologique. Or, elle peut précisément être caractérisée comme ce qui, aux yeux des Grecs, était l’acte de naissance même de la philosophie, à savoir comme *étonnement*.” (*Ibidem*, p. 97)

dentro da concepção de existência “real”. O seu “eu” é do mesmo tipo de existência que a que ele acabou de negar ao mundo. Para Husserl, por outro lado, a redução fenomenológica, não permite afirmar a minha existência, mas deixa intocada a consciência, enquanto consciência das vivências ou experiências do mundo. A consciência transcendental e o *ego* de Descartes não são o mesmo, nem têm a mesma qualidade de existência.

Tanto para Husserl como para Descartes, há, porém, um focar, uma realocação da atenção, antes direccionada para o mundo e agora revirada “para dentro”, por assim dizer, para a consciência. O centro da experiência passa a ser as vivências da consciência, ou seja, os “fenómenos”, no sentido da Fenomenologia.

2. Crítica do subjectivismo segundo Patočka

Um problema, já insinuado pela linguagem da explicação do próprio *cogito*, é que o *sum* nos chega desconcertantemente vazio. *Sum*, sem dúvida, mas o quê? Só conseguimos dizer “sou um algo”. E, para além do mais, o que me garante (apodicticamente) que cada vez que o pronuncio é o mesmo *sum*, a mesma identidade que afirma a sua existência? Afinal, a maior certeza que guardamos da célebre frase não é tanto do *sum*, mas do *cogito*, ou das *cogitationes*: mesmo não sabendo o que sou (o que é que tem estas experiências), não há dúvida que elas “são”, e há um mundo riquíssimo delas. Mas, apesar de toda esta riqueza, é aqui que Descartes e Husserl, de modos diferentes, se afastam precisamente dela. Descartes nega, simplesmente, por omissão, a importância das experiências; são um passo rápido para a sua prova teológica. Husserl, ao fundar a experiência do mundo na certeza de si próprio, fez com que: “o campo fenomenal [quer dizer, o mundo de fenómenos que nos aparece em experiência], em que o ente pode aparecer naquilo que é, deveio, assim, uma estrutura do ‘sujeito’, que poderíamos tentar descrever com a fórmula moderna *ego-cogito-cogitatum*.”⁹ Ou, como escreve Michel Henry, “tal definição da fenomenologia pelo seu método e em especial pela redução já tomou posição sobre o objecto da fenomenologia; considera este como

⁹ Jan Patočka, “O subjectivismo da fenomenologia Husserliana e a possibilidade de uma fenomenologia ‘assubjectiva’”, *Phainomenon* Nº.4 (2002), Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p.153.

objecto de pensamento e, portanto, como *aquilo que deve ser pensado e se encontra susceptível de ser pensado.*”¹⁰

Ao reduzir o estudo dos fenómenos ao estudo da consciência (ou ao reduzir os mesmos fenómenos a “aparições” na consciência), Husserl afasta-se do objecto de estudo original da Fenomenologia, que é, segundo os termos de Jan Patočka, “o aparecer em si”. A Fenomenologia, enquanto estudo da consciência, cria uma imagem da experiência humana como um espelho ou ecrã de projecção, mais ou menos competente, mas que é sempre um reflexo do aparecer e nunca o aparecer em si. Limita-nos a uma espécie de idealismo. Para Patočka (e, segundo ele, para o objectivo original da Fenomenologia), o importante não é tanto a obtenção de princípios fundadores irrefutáveis, mas o acesso à esfera fenomenal, ao aparecer

Mas que é, então, o “aparecer em si”? Normalmente, não consideramos sequer a manifestação do mundo e, mesmo que o fizéssemos, a tendência é reduzir o aparecer à coisa que aparece, considerada em si mesma. Patočka escreve que o aparecer se oculta a favor daquilo que aparece, o mostrar desta ou daquela coisa é ofuscado pela coisa que aparece. O que se pretende, na Fenomenologia, é descobrir, desvelar o próprio aparecer. A Fenomenologia, através da *epoche*, procura estudar a forma como as coisas - não individualmente, mas como parte dum todo-mundo - nos aparecem. Não procura descobrir *aquilo* que se manifesta, como se procurássemos a coisa-para-além do fenómeno do aparecer. O que queremos é mesmo o fenómeno: o modo de aparecer, a maneira como o mundo se manifesta: “Patočka distingue a coisa que aparece (o “aparecente”) e o próprio aparecer, sendo o objecto da Fenomenologia as leis desse aparecer, isto é, a maneira pela qual algo aparece, as condições necessárias à sua aparição, a ‘cena’ geral de que a aparição necessita.”¹¹ No entanto, Patočka acrescenta que não nos devemos fixar demasiado nos modos de aparição, a modos de catálogo e inventário, mas procurar descobrir a “estrutura interna” do aparecer.¹² Esta estrutura tem que ver com o facto de as coisas, o mundo, me aparecerem de determinada forma, de elas

¹⁰ Michel Henri, “O Começo Cartesiano e a Ideia de Fenomenologia”, *Phainomenon* Nº 13 (2006), CFUL, Lisboa, p.180.

¹¹ Barbaras, Renaud “A fenomenologia de Jan Patočka”, *Phainomenon* Nº 11 (2005), Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p.78.

¹² Jan Patočka, *Plato and Europe*, trad. Petr Lom, Stanford University Press, California, 2002, p.131.

se darem na minha relação com o aparecer, ou melhor, de eu *ter* uma relação com o aparecer.

Patočka critica o que chama “o subjectivismo da fenomenologia husserliana em estado nascente”, na divisão de “objectos de consciência” entre *vivências* e *percepções*:

“Em resumo: as sensações e os actos que as ‘apreendem’ ou ‘apercebem’ são vividos mas não aparecem objectivamente; eles não são vistos, ouvidos, percebidos por um qualquer ‘sentido’. Por outro lado, os objectos aparecem, são percebidos, mas não são vividos.”¹³

Daí que se possa dizer que pertence à própria constituição de qualquer coisa que me apareça em experiência, que seja percebida, que possa não-ser. No entanto, as vivências são sempre o que são.¹⁴ Por exemplo, vejo ao longe, num monte, o que penso ser um cão. Quando me aproximo, apercebo-me que afinal é uma vaca. Não há dúvida que vivi a experiência de ver um cão; não a posso negar. No entanto, a minha percepção de um cão foi ilusiva e, quando me aproximo, verifico que, afinal, é uma vaca. As minhas percepções podem sofrer desilusões, em que não correspondem ao que é dado em manifestação. É o que significa dizer que são constituídas pela possibilidade de não-ser. Husserl distingue as vivências das percepções. Das primeiras não podemos dizer que “não são”, porque são simplesmente o que são; a minha experiência de ver um cão no monte a um dado momento é inegável. Segundo Barbaras, a crítica de Patočka centra-se na distinção entre “vivência” e fenómeno. As vivências de Husserl existem à parte, são, de certo modo, autónomas da esfera fenomenal. Patočka questiona se faz sentido distinguir entre o fenómeno que aparece – o próprio aparecer “em si” – e a vivência.¹⁵

E é também aqui, nesta distinção, que surge o problema do dualismo entre (o que se poderia chamar) actos subjectivos e objectivos. Um exemplo referido por Patočka (original de Husserl) é o de uma caixa que se me apresenta de vários lados. Segundo a divisão de Husserl, os vários lados da caixa são percebidos, mas a identificação dos mesmos como lados de uma mesma caixa “é um carácter da vivência que produz, por vez

¹³ Jan Patočka, “O subjectivismo da fenomenologia Husserliana e a possibilidade de uma fenomenologia ‘assubjectiva’”, *op.cit.*, p.157.

¹⁴ Renaud Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, p.118: “Ainsi, *ce qui est vécu est posé absolument, c’est à dire nécessairement* par le vécu lui-même, alors, alors qu ce qui est *perçu* n’est pas *posé* comme existant nécessairement par la perception. Le vécu, dès lors qu’il est vécu, *exclut la possibilité du non-être.*”

¹⁵ Renaud Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, p.104.

primeira, a ‘existência do objecto para mim’”.¹⁶ Eu constituo os lados da caixa como sendo lados de *um* mesmo objecto num acto de consciência (subjectivo); a percepção, a intuição da coisa (o que aparece) apenas me apresenta faces diversas, uma sucessão de percepções sem ligação entre si. O exemplo clássico (e talvez mais elucidativo) é o da parte de trás de um objecto qualquer, como, por exemplo, uma televisão. Na minha percepção “pura”, ou nos termos de Husserl, na minha intuição do objecto, não tenho nenhuma informação sensorial sobre a parte de trás da tv, isto é, não a vejo. Mas assumo, parto do princípio (em parte por experiências passadas) que ela lá está. Falando de um modo pouco literal, posso dizer que “vejo” a televisão inteira; no meu acto de visar o objecto, há uma parte intuída (directamente percebida), que é o que estou aqui a chamar “objectivo”, e uma parte só visada, que não é dada directamente na percepção (aqui, simplisticamente, subjectivo). Posso sempre, é claro, confirmar que a parte de trás da televisão existe, preencho, assim, numa intuição, o que visava.

Esta divisão entre actos ditos intuitivos e não-intuitivos cria todo um conjunto de problemas acerca de que aspectos pertencem a um ou a outro: quais das minhas experiências ou percepções é que correspondem ao ente que me aparece (e que seria assim, “objectivo”) e quais é que são “projectões” ou actos subjectivos, características ou aspectos que eu própria viso *por sobre* (no sentido de por cima de) as coisas, objectos da percepção? Em toda a minha experiência há uma quantidade quase inumerável de coisas que, segundo esta divisão, eu “projecto”: desvio-me dos faróis porque acredito que fazem parte de um carro, escrevo neste teclado porque acredito que há uma relação entre o meu dedilhar e as letras que me aparecem (e que posso voltar a elas mais tarde, etc.). Se tivesse, para o propósito de analisar a minha experiência, que distinguir quais pertencem a um tipo e quais a outro, defrontar-me-ia com uma número incalculável de cisões, e muitas delas questionáveis: por exemplo, até que ponto do meu aproximar-me de uma árvore é que o seu outro lado é “apenas” visado? Eu percepciono o outro lado gradualmente. A minha experiência do outro lado da árvore também passa gradualmente de um acto visado da minha consciência a uma intuição dada?

¹⁶ Jan Patočka, “O subjectivismo da fenomenologia...”, *op. cit.*, p.157

3. Fenomenologia assubjectiva ou modelo relacional

Patočka, no seu projecto fenomenológico, elimina esta distinção dualista. Propõe, alternativamente, que ambas as esferas, do visado e do dado, são objectivas.¹⁷ Ou melhor:

“[A esfera fenomenal] é certamente subjectiva, mas num sentido muito mais simples: ela não coincide com o ente em si, ela é, de um certo modo, mais vasta, mais abrangente, ela é o projecto 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, e é precisamente isso aquilo que o ‘*sum*’ quer dizer.”¹⁸

Portanto temos, por um lado, uma redefinição dos termos “subjectivo” e “objectivo”. E isto, por outro, porque se vão definir a partir da estrutura da esfera fenomenal, que inclui como sua parte e codeterminante o ente para o qual os fenómenos aparecem, a saber, o sujeito.

Ao fazermos a *epoche*, ganhamos a independência da esfera fenomenal, ou seja, ganhamos acesso a todo um mundo de fenómenos independentes de reivindicações de existência. Esta esfera fenomenal está, de acordo com Patočka, estruturalmente ligada a um sujeito. Todo fenómeno é afinal o aparecer de algo a alguém. O sujeito é aquele ao qual o mundo aparece. Não querendo por isso dizer que é uma entidade independente, ou que existe como uma espécie de testemunha do mundo, passiva, mas precisamente o contrário: o sujeito só é sujeito porque participa na estrutura total do aparecer. René Barbaras elucidada:

“Totalidade (mundo) e sujeito não são conteúdos ou substâncias, mas momentos estruturais do aparecer: a aparição de um mundo e a polarização num sujeito são dimensões necessárias do aparecer enquanto tal, constituem vários aspectos de um único evento originário. O aparecer não é constituído por um sujeito, nem explicável a partir do mundo; pelo contrário, é por ser aparecer, que o aparecer é aparecer de um mundo a um sujeito.”¹⁹

Podemos compreendê-lo como um “modelo relacional” da realidade. Em vez de manter um quadro conceptual da realidade onde o sujeito (enquanto consciência perceptiva ou não) se opõe ou defronta com um mundo (quer como fenómeno, quer como

¹⁷ Ibidem, p. 158.

¹⁸ Ibidem, p.163.

¹⁹ Renaud Barbaras, “A fenomenologia de Jan Patočka”, *op.cit.*, p.90.

matéria existente), temos antes um quadro que engloba, num todo interligado e indivisível, sujeito, mundo e fenómeno - seja este último quer um fenómeno de aparição do mundo, quer um fenómeno “subjectivo” (como uma percepção, um juízo de valor ou uma antecipação do todo a partir de uma parte). Aliás, é enganador falar aqui de “mundo” e de “sujeito”; o que temos é uma totalidade omni-englobante, que não pode ser fragmentada, e que *é fenómeno*. Não elimina um “sujeito”, mas afasta o campo “subjectivo”.

Também o termo “subjectivo” precisa, então, de ser repensado: “‘subjectivo’ significa inicialmente fenomenal, isto é, o que envolve uma relação com um sujeito vivo situado no mundo e que é susceptível de variar. Assim, o subjectivo não deixa de ser ‘objectivo’, no sentido em que permanece transcendente, aparece no mundo.”²⁰ Qualquer aparecer, por ser aparecer, vai ser aparecer-a-alguém (como vai também ser aparecer-de-um-aparecente-a-alguém). Pode-se, então, dizer de todo e qualquer aparecer que é “subjectivo” neste sentido, que se reporta a um sujeito. Mas pode-se igualmente dizer que todo e qualquer aparecer é “objectivo” porque não deixa de ser aparecer do mundo. Assim, mesmo os fenómenos ditos “subjectivos” ou “interiores” pertencem de igual forma à esfera fenomenal, porque o sujeito também faz parte dela.

Assim, no exemplo anterior do cão e da vaca, ambas as experiências são fenómeno, manifestações do mundo. A própria desilusão, ou não-correspondência da percepção, faz também parte, é uma parte integral da manifestação do mundo. Em vez de defender uma consciência como região “absoluta” de vivências, como que imune das contingências e desabar do mundo, defende-se antes uma região una e englobante, em que “consciência” (que aqui deixa de ser concebida como no trabalho de Husserl) e mundo estão estruturalmente interligados.

É a isto que Patočka chama “Fenomenologia assubjectiva”, não porque exclua o sujeito, mas porque “dá acesso à estrutura geral do aparecer, envolvendo tanto o aparecer perceptivo das coisas, como o aparecer do sujeito a si mesmo.”²¹ E é este – a relação do

²⁰ Ibidem, p.81.

²¹ Ibidem, p.89.

sujeito a si próprio - o ponto que falta tratar, ainda em relação à citação de Patočka acima²².

4. Subjectividade ou “eu”

Patočka define o sujeito como “o ente que existe enquanto possibilidade”²³. O sujeito é aquele que alberga (co-alberga?) o potencial de todas as manifestações. Porque o mundo (na sua totalidade, que é a estrutura do aparecer) é sempre aparecer a um sujeito, o aparecer é sempre polarizado, parcial e mutável. Imagine-se algo como uma lente de câmara de filmar em movimento (que teria de ser, se quisermos ser precisos, interactiva): ora aponta para aqui ou para ali, no centro temos o foco que se vai defrontando com este ou aquele acontecimento, à volta do foco temos um campo de visão alargado que nos permite adivinhar (imaginar, lembrar) o que se passará mais além, e à medida que a câmara se move vamos descobrindo (ou redescobrimo) e defrontando manifestações diferentes, campos de aparecer que implicam e sugerem sempre uma totalidade não presente. É importante notar que a manifestação do mundo não é parcial porque o sujeito é perceptualmente limitado - em que seriam as determinações do sujeito que determinariam por sua vez o aparecer – e “de modo que, em tese, um sujeito que pudesse superar a sua limitação conseguiria atingir o mundo adequadamente.”²⁴

Revertem-se aqui as posições da Fenomenologia de Husserl. Patočka recusa um ego transcendental, constituinte do mundo. É o mundo, enquanto estrutura total, que como que antecede o sujeito em prioridade, embora este último seja um seu aspecto indivisível. Ele incarna a possibilidade de se encontrar com todas as manifestações do mundo. Consoante a sua posição e a sua abertura (e discutirei este aspecto muito em breve), e também consoante os “projectos” em que o sujeito se encontra envolvido, ele está (e vai estando) em posição para se encontrar com diferentes manifestações do mundo.

Patočka diz que o “eu” se conhece na sua interacção com o mundo. Ao contrário do “ego transcendental” de Husserl, Patočka defende que “[o] *sum* não é nenhuma coisa,

²² Vide supra, nota 7.

²³ Renaud Barbaras, “A fenomenologia de Jan Patočka”, *op.cit.*, p.92.

²⁴ *Ibidem*, 94.

no sentido de que ele não pode nunca aparecer independentemente, mas apenas essencialmente em ligação com e no contexto de comportamentos relativos às coisas. Por isso, ele aparece sempre como eu corporal.”²⁵ O “eu” não possui nenhuma qualidade que se poderiam constatar. Assim não é possível conhecer o “eu” como uma entidade independente. Mas não é por isso, assegura-nos Patočka, “um nada”.²⁶ Eu conheço o ego (o meu “eu”) a partir da minha interação com o mundo, e nunca independentemente dessa interação. Eu torno-me conhecida, ou ganho conhecimento de mim mesma através das minhas relações com o mundo. O mundo solicita-me (para usar os termos de Patočka), tudo nele me apela ou repele, mas de uma maneira ou outra convida sempre a um relacionar com. O meu “eu” ou *ego*, ou melhor, a minha consciência de mim mesma como um eu, *nasce* desses convites (que são na sua totalidade infinita um só convite do mundo) que exigem a minha resposta.

Será bom clarificar o seguinte: não se pretende aqui negar que existe uma experiência que teremos de chamar, à falta de melhor palavras, “interior”; eu não tenho, por assim dizer, experiência de mim mesma apenas como (mais) um corpo, em nada diferente dos outros corpos a não ser por uma proximidade constante. Mas, e é isto que se quer defender, essa mesma interioridade, essa mesma relação de uma espécie de intimidade que temos connosco mesmos, nasce deste interagir (e não nos queremos limitar a um interagir físico, mas é um interagir que se traduz em físico, ou corporal) permanente com o mundo.

Nas *Ideias*, §49, Husserl postula a possibilidade da aniquilação do mundo. Não é a contemplação da não-existência do mundo, mas a contínua e persistente desilusão das minhas expectativas (perceptivas). Mais uma vez: vejo um cão, aproximo-me, vejo antes uma vaca. Aqui, todas as minhas postulações, as minhas expectativas face às minhas percepções seriam continuamente desiludidas: depois descubro que é uma ovelha, depois que é uma ilusão, afinal não é ilusório mas uma rocha; e por aqui diante e não apenas acerca de uma coisa na minha percepção, mas de tudo no mundo.²⁷ Husserl defende que,

²⁵ Jan Patočka, “O subjectivismo da fenomenologia...”, *op.cit.*, p.146.

²⁶ *Ibidem*, p.163.

²⁷ Edmund Husserl, *The Essential Husserl*, ed. Donn Welton, Indiana University Press, 1999, p.82: “It is instead quite conceivable that experience, because of conflict, might dissolve into illusion not only in detail, and that it might not be the case, as it is de facto, that every illusion manifests a deeper truth, and that every conflict, in the place where it occurs, is precisely what is demanded by more inclusive

se fosse este o caso, a consciência não sofreria uma aniquilação em conjunto com o mundo; sofreria alterações porque “certos complexos de razão teorizadora seriam excluídos”²⁸, mas não todos e, assim, a consciência manter-se-ia como região absoluta.

A concepção da consciência como região absoluta, autónoma, contida em si própria é, talvez, o ponto de divergência mais marcante com Patočka. De acordo com a sua concepção, esquematizada até aqui - a integração do sujeito (ou “consciência”) no mundo, a sobreposição da esfera fenomenal sobre a consciência – impossibilita uma consciência “absoluta”. Presumo que em caso da aniquilação do mundo, a própria consciência (enquanto auto-experiência), sofreria o mesmo destino. No entanto, penso que não é necessário estabelecer uma relação causal entre um “acontecimento” e o outro. É certamente possível conceber (e os casos de loucura servem-nos de exemplo) que a experiência que temos de nós próprios se desmoronasse da mesma forma que Husserl postula com o mundo: que cada percepção ou ideia sobre a minha identidade, sobre as minhas percepções internas, fossem igualmente desiludidas. É um cenário ainda mais aterrorizante, mas ainda assim, concebível. Ora, se for esse o caso, a consciência deixa de ter um estatuto especial; mais importante, deixa de poder ser concebida como uma região imune. A experiência da dita consciência faz parte da esfera fenomenal, como tudo o resto. Patočka acrescenta que essa experiência de si está enraizada na própria experiência do mundo.

4.1. As possibilidades próprias do “sujeito”

Assim, o sujeito não é o ente que existe enquanto possibilidade apenas porque alberga as potencialidades do mundo manifesto, mas porque ele próprio existe enquanto

contextures in order to preserve the total harmony; in our experience it is conceivable that there might be a host of irreconcilable conflicts not just for us but in themselves, that experience might suddenly show itself to be refractory to the demand that it carry on its positings of physical things harmoniously, that its context might lose its fixed regular organizations of adumbrations, apprehensions and appearances – in short, that there might no longer be any world.”

²⁸ Ibidem, p.82: “For an annihilation of the world means, correlatively, nothing else but that in each stream of mental processes, [...] certain ordered concatenations of experience and therefore certain complexes of theorizing reason oriented according to those concatenations of experience, would be excluded. But that does not mean that other mental processes and concatenations of mental processes would be excluded. *Consequently no real being, no being which is presented and legitimated in consciousness by appearances, is necessary to the being of consciousness itself* (in the broadest sense, the stream of mental processes).

possibilidade. Ao participar na estrutura do aparecer e aparecendo a si próprio (sendo esse aparecer-a-si-próprio parte da mesma estrutura), o sujeito descobre as suas próprias possibilidades:

“A esfera fenomenal projecta o ente possível, não na abstracção de um ser-em-si, mas antes precisamente em conexão com o ‘sum’. Ela é bem um projecto do ente em totalidade, que engloba o ego sum e certamente enquanto sum, isto é, como um centro que se refere a si mesmo através de tudo o resto. A função vital, originalmente prática, da esfera fenomenal reside em tornar possível este encontro consigo mesma. O fenómeno não é nenhum eu, ele é couzal, mas está transbordantemente preenchido de caracteres que tornam o ego visível porquanto lhe põem diante as possibilidades do seu ser, de tal modo que se pode dizer que não conhecemos o modo como o objecto se constitui pela consideração do subjectivo, mas, ao contrário, aprendemos, como que em negativo, a conhecer o sujeito pela consideração do objectivamente fenomenal.”²⁹

Patočka insiste que estas possibilidades não são produto nosso, fruto da nossa escolha, esforço ou liberdade, mas que estamos determinados pela estrutura do aparecer, do fenómeno em si ao qual pertencemos; enquanto momento da totalidade “omni-englobante” do mundo, existimos, como diz Barbaras, em “co-determinação”. Numa crítica explícita a Heidegger, Patočka escreve “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”, e num momento de bela poesia acrescenta que a transcendência do ser-aí “não é nenhum ‘projecto’, mas antes um estar-fora-de-si e um receber-se, ambos essenciais.”³⁰ Assim, o sujeito é o ente que existe em possibilidade não apenas porque incarna o potencial das manifestações do mundo, mas porque ele potencia as suas próprias possibilidades.

Mas quais são então as nossas possibilidades? Antes de mais, vimos acima que somos seres incarnados e vivos e que temos, por isso, a capacidade de nos mover e de interagir com o mundo. Isto faz de nós os seres que vivem na possibilidade de encontrar as várias (múltiplas, infinitas?) manifestações do mundo. Mas poderíamos dizer o mesmo de muitos outros animais; naquilo que nos é permitido observar, muitos animais também se movem e parecem interagir com o mundo, procurando satisfazer as suas necessidades

²⁹ Jan Patočka, “O subjectivismo da fenomenologia...”, *op.cit.*, p.162.

³⁰ *Ibidem*, p.148

e respondendo positiva ou negativamente às solicitações do mundo (demonstram curiosidade, fogem na face de perigo, aproximam-se se lhes parece vantajoso, etc.). É o modo de interagir com o mundo que é especificamente humano, e que provém precisamente da nossa posição na estrutura do aparecer, que representa afinal a nossa possibilidade única no mundo.

O mundo aparece a um sujeito porque *é um sujeito*;³¹ isto é porque possui a tal interioridade, aquele relacionamento consigo mesmo que surge das suas relações com o mundo. Esta interioridade consiste, afinal, num preocupar-se com o mundo e com a forma como ele aparece, e um preocupar-se consigo mesmo e com a sua posição no mundo. Mesmo querendo evitar a presunção de falar da experiência dos animais como se lhe tivéssemos acesso, parece mais ou menos evidente que há certos aspectos da nossa experiência que são exclusivamente humanos, como (outra vez à falta de outros termos mais neutros) a consciência de si e, mais notável ainda, a preocupação com esse “si” que vai muito mais além do que um simples instinto de sobrevivência, mas é o tomar o eu como um projecto sobre o qual podemos construir, que *queremos* trabalhar, melhorar.

É a partir desta dimensão única dos humanos, esta experiência do mundo que é acompanhada por uma relação consigo mesmo, desta “interioridade”, que dá lugar a uma procura e preocupação com a “verdade” do que se nos apresenta. Os humanos são os únicos seres para o quais a “verdade” faz algum sentido. Mais ainda, nós preocupamos-nos se nós próprios somos verdadeiros, não apenas no sentido de dizer sempre a verdade, mas se somos coerentes (com aquilo que dizemos, na totalidade do nosso comportamento, com aquilo que acreditamos ser – se acreditamos ter – o nosso papel no mundo).

Mas “verdade” é uma palavra melindrosa. Que é a “verdade”? Patočka parece equivaler “verdade” ao fenómeno: a verdade é “a forma como as coisas se manifestam,

³¹ O mundo também “aparece” aos animais, enquanto é percebido, e os animais não possuem subjectividade no sentido que pretendo aqui defender. Será necessário, portanto, explicitar: o mundo aparece, *enquanto mundo*, porque aparece a um sujeito. E não apenas como conceito “mundo”, conceito que apenas os humanos podem possuir, porque apenas podemos dizer dos humanos que possuem conceitos em geral. O mundo como totalidade, inteligível, “falante”, capaz de nos comunicar acerca de si e de nós próprios.

como elas são, *como é manifesta a própria natureza das coisas*".³² O mundo é e manifesta-se (a nós!) e, e isto é o importante, *manifesta-se como é*, manifesta a sua própria natureza. Tomemos dois exemplos (talvez demasiado) simples. Primeiro de uma coisa-objecto: uma árvore. De diferentes perspectivas – perto, longe, baixo para cima, cima para baixo, se a trepar, com mais ou menos ou diferente luz, a árvore mostra-se de formas diferentes, mas sempre ela-própria. Eu descubro (progressivamente melhor) a árvore à medida que a vou conhecendo (dependendo, e discutiremos isto mais avante, do meu próprio interesse, é claro), ela vai-se mostrando, vai-se revelando até que eu poderia dizer que a conheço, que sei como ela é, que poderia inclusivamente reconhecê-la entre outras árvores. O outro exemplo é simultaneamente mais interessante e mais problemático: tomemos uma coisa-não-objecto do mundo como, por exemplo, a alegria. Não há dúvida que a alegria é, no sentido em que existe, faz parte do mundo. Mas aqui, e é isto que impressiona, nós conhecemos (e reconhecemos) a alegria precisamente na sua manifestação, na forma como se revela: a leveza no andar, a voz cantada, os gestos expansivos, o olhar sorridente. Não quero, no entanto, reduzir a alegria a uma série de factores "exteriores" observáveis, como se com uma lista pudéssemos confirmar ou não se alguém estava alegre (ou até medir a sua alegria). Não é essa a experiência que temos da alegria, tanto em nós como nos outros. Ao mesmo tempo, é claro que conhecemos a alegria na sua manifestação.

Temos duas ideias a sublinhar: primeiro, que o mundo se manifesta como é, que temos acesso à verdade do mundo através da manifestação do próprio; e a segunda ideia a sublinhar, e já discutida de outra forma mais acima, é que a manifestação – da alegria ou de qualquer outra coisa – não é algo que nos aparece como num "écran". A manifestação, o aparecer, é algo que nos envolve, que permeia e determina toda a nossa existência. Assim, o nosso conhecer - de qualquer coisa mas é particularmente claro no caso de algo como a alegria - é sempre um estar envolvido-com, um ser perturbado, um receber que é também um "receber-nos".

³² Jan Patočka, *Plato and Europe*, p.26: "If truth is the manner in which things manifest themselves, of how they are, *how is manifested the very nature of things* – then naturally these human peaks, this fundamental possibility of man coincides with the problem of manifesting."

5. O sentido

Esta relação com o aparecer, e o que poderá ser a verdade nele manifesta, torna-se mais clara através duma discussão sobre o sentido. No capítulo intitulado “L’histoire a-t-elle un sens?”, dos *Essaies Herétiques*, Patočka começa com uma discussão sobre o sentido da palavra “sentido” em geral. Que é, afinal, o sentido? Nós debatemos frequentemente sobre o sentido de uma determinada palavra, de um gesto, de uma tomada de posição de, por exemplo, um poder político face a uma situação, da vida. O próprio Patočka, ao perguntar se a História poderá ter algum sentido, pergunta se a sequência de acontecimentos tem “algum tipo de conteúdo unificador”, se se orienta para algum desfecho ou para um determinado desenvolvimento.³³ Nós próprios, ao perguntar sobre o sentido da palavra “sentido”, não procuramos apenas o seu significado linguístico, como uma definição ao estilo de um dicionário, mas procuramos saber “o que queremos dizer” com a palavra sentido. Patočka elucida esta distinção: “parece que limitamos o significado mais ao domínio do *logos*, enquanto que o sentido é para nós qualquer coisa de mais real, qualquer coisa que envolve os nossos sentimentos e a nossa maneira de agir.”³⁴ Patočka adopta a definição heideggeriana, em que “o sentido é aquilo sobre o qual se apoia a compreensão possível de qualquer coisa.”³⁵

O sentido do mundo, de uma forma geral, e o sentido da nossa própria existência no mundo, é uma questão que se tem mantido central na experiência humana, e que tem, ao longo da história, recebido uma variedade de respostas. Podemos, para os objectivos aqui presentes, começar pela distinção entre sentido que recebe a sua validade exteriormente à vida e experiência humana e sentido que, pelo contrário, depende unicamente da experiência humana³⁶. Um sentido exterior ao humano seria uma explicação do mundo mítico-religiosa, por exemplo. Se atribuíssemos a razão de ser das coisas e a orientação da nossa vida a uma ordem cósmica, ou a um desígnio divino, então

³³ Ivan Chvatik, “Prolegómenos a uma fenomenologia do sentido da vida humana”, *Phainomenon* Nº 14 (Primavera 2007), CFUL, p.21.

³⁴ Jan Patočka, *Essaies Herétiques*, trad. Erika Abrams com prefácio de Paul Ricoeur, Verdier, 1999, p.78: “D’un autre côté, il semble cependant que la signification soit réservée à la sphère du *logos*, tandis que le sens serait plus réel, quelque chose qui aurait trait par exemple à l’action et aux sentiments.”

³⁵ *Ibidem*: De lá, le bien-fondé de la détermination heideggerienne: le sens est ce sur le fondement de quoi quelque chose devient compréhensible.”

³⁶ *Ibidem*, p.87.

atribuímos o sentido do mundo a uma autoridade exterior a nós mesmos. Por outro lado, se cremos que o sentido do mundo e da vida é um assunto da responsabilidade individual – em que cada um “faz da vida o que quer” – e que não existe outro sentido (universal, exterior) para além daquele que nós próprios criamos, então esse seria um sentido com origem na vida e autonomia humana. Existem, é claro, outras possibilidades. Discuti-las-emos adiante.

Nos *Essaies Herétiques*, Patočka desenvolve uma espécie de estudo histórico do sentido, começando com o sentido mítico da Antiguidade a acabando com uma discussão do niilismo, que ele acredita ter tido origem no surto matemático-científico. O que nos interessa aqui não é tanto o delinear histórico, mas as reflexões acerca do desenvolvimento humano em conexão com esses sentidos.

O sentido mítico-religioso, que tanto pode ser dos mitos antigos como da doutrina cristã, é um “sentido aceite”: “o mito é uma articulação do sentido que é, por assim dizer, sorvida no peito materno; é uma narrativa que fornece respostas para todas as questões possíveis, mesmo antes de elas surgirem abertamente como questões reais.”³⁷ Quer dizer que absorvemos pela tradição um quadro da realidade já definido, que nos responde imediatamente a quaisquer questões que poderíamos ter. O importante, como Chvatik nota, é que as questões não chegam a surgir, porque o questionar já implica um certo distanciamento, uma capacidade de, de certa forma ou até certo ponto, olhar “de fora”.

Existem e existiram momentos, tanto a nível individual como a nível de sociedades e culturas, em que os sentidos “dados” deixam de satisfazer as dúvidas que surgem acerca do mundo. A questão é precisamente que começam a surgir dúvidas. Isto aconteceu a nível cultural (e individual, é claro) com a tradição cristã. Aos poucos, começou-se a questionar a credibilidade do quadro de realidade que a doutrina religiosa oferecia. A incapacidade de explicar os terríveis infortúnios ou (e) um certo cepticismo científico quando defrontados com a história bíblica da criação do mundo, levaram (e isto é ainda um processo corrente) a uma descredibilização da justificação do sentido cristão. O que acontece em momentos como este é um “abalo do sentido”. Quer a nível individual, quer cultural (muitas vezes ambos em sintonia) rompe-se da narrativa – Patočka chamar-lhe-ia “mito” - até aí aceite e por consequência, pelo menos durante uns

³⁷ Ivan Chvatik, “Prolegómenos a uma fenomenologia do sentido da vida humana”, *op.cit.*, p.22

momentos (até se chegar a uma nova explicação doadora de sentido), há uma fase abaladora de “perda de sentido”, em que o mundo deixa de nos dizer seja o que for. Houve já várias descrições literárias da experiência da perda de sentido. Falaremos de duas de seguida.

5.1. A experiência da perda de sentido

Leon Tolstoy, num texto autobiográfico com o título “A minha confissão”, escreve que, a dada altura na sua vida, tudo o que fazia, tudo aquilo que afinal dava razão de ser à sua vida, deixou de fazer sentido. Tudo lhe corria bem, mas eram as próprias bases em que a sua vida estava apoiada que deixaram de conseguir apoiar, ou justificar, o seu próprio modo de vida. Assim, as perguntas que lhe surgiam pareciam-lhe “tão disparatadas, simples, e pueris”³⁸, mas, no entanto, Tolstoy achou-se incapaz de lhes responder: porquê escrever, porquê cuidar dos filhos ou da sua propriedade. E sentiu o terror paralisador de não lhes conseguir dar resposta, porque “enquanto não soubesse porquê, não conseguiria fazer nada. Não conseguiria viver.”³⁹ As coisas que até aí tinham justificado a sua vida (o conforto da sua família) ou que tinham tido um sentido e valor claro na sua vida (as artes), deixaram de o fazer. É preciso notar que a experiência não é, por exemplo, o resultado de uma aprendizagem em que aprendemos que algo a que dávamos valor afinal não o tem. É mais a experiência em que deixamos de conseguir justificar *por que* toda e qualquer coisa tem valor.

Vladimir Nabokov descreve a experiência da perda de sentido num pequeno conto intitulado “Terror”. O conto de Nabokov é anterior à *Náusea* de Jean-Paul Sartre, mas as narrativas são bastante semelhantes. Nesta, à semelhança da experiência de Tolstoy, a personagem sofre, primeiro, umas experiências pontuais e passageiras antes do abalo total. Mas, aqui, a perda de sentido não é de um sentido de vida, de uma espécie de valor, mas de um sentido mais existencial, do sentido das próprias coisas do mundo, a perda daquilo que, seguindo a definição de Heidegger, torna o mundo inteligível para nós: a sua

³⁸ Leo Tolstoy, “My Confession”, Em: *Morality and the Good Life*, ed. Thomas L. Carson e Paul K. Moser, Oxford University Press, New York, 1997, p.441: “I understood that it was not a passing indisposition, but something very important, and that, if the questions were going to repeat themselves, it would be necessary to find an answer for them. The questions seemed to be so foolish, simple, and childish.”

³⁹ *Ibidem*, p.441-442: “So long as I did not know why, I could not do anything. I could not live.”

cara parece-lhe estranha no espelho, as feições reflectidas não correspondem à identidade que lhe foge e para a qual não encontra conteúdo; tem vislumbres de terror paralisante quando apaga a luz de noite e se lembra repentinamente da sua mortalidade. Mas tudo isto serve de prelúdio para o grande terror:

“Quando eu saí para a rua, de repente vi o mundo como ele realmente *é*. Percebe, nós encontramos conforto em dizer a nós próprios que o mundo não poderia existir sem nós, que existe só enquanto nós existimos, enquanto podemos representá-lo para nós próprios. A morte, o espaço infinito, as galáxias, tudo isto é assustador precisamente porque transcende os limites da nossa percepção. Bom- naquele dia terrível quando, devastado por uma noite em branco, eu saí para o centro de uma cidade incidental e vi casas, árvores, automóveis, pessoas, a minha mente recusou-se abruptamente a aceitá-las como ‘casas’, ‘árvores’, e por aí além – como algo relacionado à vida humana comum. A minha linha de comunicação com o mundo partiu-se, eu estava só comigo próprio e o mundo estava só consigo próprio, e *aquele* mundo estava esvaziado de sentido. Eu vi a essência verdadeira de todas as coisas. Eu olhei para as casas e elas tinham perdido o seu sentido comum – quero dizer, tudo o que pensamos quando olhamos uma casa: um certo estilo arquitetural, o tipo de quartos lá dentro, casa feia, casa confortável – tudo isto se tinha evaporado, deixando nada a não ser uma casca absurda, da mesma maneira que ficamos com um som absurdo depois de repetirmos uma palavra suficientes vezes sem prestar atenção ao seu significado: casa, cazza, cazz. Foi o mesmo com as árvores, o mesmo com as pessoas. Compreendi o horror de uma cara humana. Anatomia, distinção sexual, a noção de “pernas”, “braços”, “roupa” – tudo isso foi abolido, e tudo o que ficou diante de mim foi um mero *uma coisa* – nem sequer uma criatura, porque também isso é um conceito humano, mas só *uma coisa* que passava por mim.”⁴⁰

O que Nabokov descreve é a experiência do mundo se o mundo não nos dissesse absolutamente nada. Não é, é preciso sublinhar, simplesmente uma questão linguística. Não é a experiência que teríamos se, por algum acaso, acordássemos um dia sem um

⁴⁰ Vladimir Nabokov, “Terror”, Em: *The Stories of Vladimir Nabokov* New York, Vintage International, 1995, p.176-177: “When I came out on the street, I suddenly saw the world such as it really *is*. You see, we find comfort in telling ourselves that the world could not exist without us, that it exists only inasmuch as we ourselves exist, inasmuch as we can represent it to ourselves. Death, infinite space, galaxies, all this is frightening, exactly because it transcends the limits of our perception. Well – on that terrible day when, devastated by a sleepless night, I stepped out into the center of an incidental city, and saw houses, trees, automobiles, people, my mind abruptly refused to accept them as “houses”, “trees”, and so forth – as something connected with ordinary human life. My line of communication with the world snapped, I was on my own and the world was on *its* own, and *that* world was devoid of sense. I saw the actual essence of all things. I looked at houses and they had lost their usual meaning – that is, all that we think when looking at a house: a certain architectural style, the sort of rooms inside, ugly house, comfortable house – all this had evaporated, leaving nothing but an absurd shell, the same way an absurd sound is left after one has repeated sufficiently long the commonest word without heeding its meaning: house, howss, howss. It was the same with trees, the same with people. I understood the horror of a human face. Anatomy, sexual distinctions, the notion of “legs”, “arms”, “clothes” – all that was abolished, and there remained in front of me a mere *something* – not even a creature, for that too is a human concept, but merely *something* moving past.”

quadro de referência linguístico, porque não é a palavra “casa” que deixa de ter sentido, ou o objecto que deixa de ter um correlato num símbolo, numa palavra. Mesmo sem palavras, o mundo continuaria a ser (só o podemos imaginar) de algum modo inteligível, pelo menos na sua maioria. São os acasos em que não o é, quando algo se nos mostra com um sentido contraditório ou pouco claro, que normalmente nos levam a questionar o sentido. Em Nabokov, a experiência é total.

A experiência da perda de sentido, em qualquer variedade, leva-nos a questionar o sentido do mundo e a sua origem. Que é o sentido, se pode desvanecer-se assim? A resposta mais comum e mais presente, hoje em dia, é afirmar que a experiência da perda de sentido demonstra que o sentido é simplesmente uma projecção individual, subjectiva, sobre um mundo que é, ele próprio, completamente destituído de sentido. Assim, o mundo tem apenas o sentido que eu lhe atribuo, e que normalmente está ligado a uma cultura, mas que poderia ser outro qualquer, da minha pura criação. A(s) experiência(s) da perda de sentido demonstraria(m) isto mesmo – mostram o mundo tal como é.

Algumas objecções: Primeiro, nós não temos, de facto, nenhum controle sobre a forma como o mundo se manifesta, muito menos se se manifesta de acordo com o que gostaríamos. Ambos os exemplos literários apontam isto. E, para além dos exemplos literários, é bastante claro que é esta a nossa experiência; se o mundo nos aparece cheio ou desprovido de sentido, ou ainda qual o sentido que manifesta, não é um produto da nossa vontade. Uma rosa, um percurso, um dia inteiro, pode-me aparecer com uma beleza e sentido perturbantes, quase místicos ou, por contraste, pode-me aparecer como que vazio, mecânico, desalentado, o produto de um acaso indiferente. Mas a forma como me aparece não é uma escolha minha. Uma segunda consideração é uma crítica à posição niilista em si. Como ambos os contos também logram ilustrar, nós não conseguiríamos viver num mundo completamente desprovido de sentido. Ficaríamos como que paralisados, incapazes não só de acção como de qualquer processo cognitivo de relação com o mundo e nós mesmos. Por isso, aquilo que o niilismo de facto defende e consegue propor é uma atribuição de um (vários) sentido(s) relativo(s). No entanto, para que estes nos *servam* – e a palavra é aqui importante, porque este sentido tem de nos permitir uma existência que nos faça sentido – precisamos de, de certa forma, acreditar neles *como se*

fossem verdadeiros. Ora isso não é mais de que uma hipocrisia cobarde, uma fuga fácil perante o que Patočka chama “a problematicidade” do sentido.

Curiosamente (ou talvez nem tanto), um mundo desprovido de sentido é precisamente o que as ciências oferecem. A concepção mecânica e materialista do mundo elimina qualquer possibilidade de sentido. O mundo fica decidido por leis que bem podem ser absolutas e perfeitas, mas que não só não podem dar como fruto um sentido, como que impedem mesmo que um tal sentido possa emergir. Tolstoy descobre precisamente isto: “Eu quero conhecer o sentido da minha vida, mas o facto que é uma partícula do infinito não só não lhe dá sentido nenhum, mas destrói mesmo qualquer sentido possível.”⁴¹ Mas também me parece pertinente notar que, hoje em dia (no nosso contexto cultural, é preciso especificar), a explicação científica do mundo quase se tornou num sentido mítico, conquanto é “sorvido no peito materno”, como Chvatik descrevia, e se tornou num “sentido aceite” de forma passiva, eliminando à partida qualquer questão. Qualquer pôr em hipótese de uma resposta (ou a simples pergunta) de um sentido que não corresponda a um não-sentido científico-mecânico é visto, pelas inteligências mais valorizadas da sociedade, como absolutamente disparatada, retrógrada e “mística” no sentido pejorativo da palavra (que a palavra tenha um sentido pejorativo!). Cheguei mesmo a ouvir uma pessoa dizer, falando dos astros, “Nós sabemos o que isso é. Eles disseram-nos”.

5.2. A “solução” da problematicidade do sentido

Então o que podemos aprender com a experiência da perda de sentido? Precisamente que o mundo nos aparece ora pleno, ora vazio de sentido, e que isto não é um produto da nossa vontade. Patočka escreve:

“Que as coisas apareçam em certas circunstâncias privadas de sentido ou, correlativamente, que o sentido nos interpele a partir das coisas dentro da medida em que estamos abertos para ele, não é o nosso assunto, nós não somos os seus decisores. Ora, nós estamos abertos na mesma medida ao ente compreendido e ao ente desprovido de

⁴¹ Leo Tolstoy, “My confession”, *op.cit.*, p.444: “I want to know the meaning of my life, but the fact that it is a particle of the infinite not only gives it no meaning, but even destroys every possible meaning.”

sentido, é o *mesmo* ente que se mostra tanto cheio, tanto vazio de sentido, mudo. O que significará isso senão a *problematicidade* de tudo o-que-tem-sentido?”⁴²

Que é, porém, a “problematicidade do sentido”? Patočka sugere o seguinte: o sentido existe no mundo, mas só na medida em que pode ser descoberto por um ser para o qual o sentido possa “fazer sentido”, para o qual tenha uma experiência de sentido do mundo, quer dizer, para um sujeito. Na estrutura do aparecer, como já foi discutido acima, o aparecer tem de ser aparecer a um sujeito. Parece-me que, de acordo com Patočka, o sentido é uma parte integral do aparecer – não é, isso é certo, algo que lhe é exterior, ou imposto por fora -, daí que o sentido seja algo que tem de ser descoberto, que faz parte de uma interação, de uma inter-relação entre mundo e sujeito. Assim:

“As coisas não são doadas de sentido por elas mesmas; ao contrário, o seu sentido requer que alguém tenha um ‘sentido’ por elas. O sentido não está originariamente na entidade, mas nessa abertura para a entidade, nessa compreensão que é um processo, um movimento que não se distingue do fundo da nossa própria vida. Certo, são as coisas mesmas que são belas e verdadeiras, mas não por elas mesmas: só nós temos a possibilidade de as pôr em relação com o seu próprio sentido, porque nós somos de tal maneira que a nossa própria vida pode adquirir um sentido para nós mesmos, enquanto que para as coisas essa relação a elas mesmas não é dado, ela ‘não tem sentido para elas’”.⁴³

A experiência radical que Nabokov descreveu em “Terror” é, então, esta: é ver o mundo como que da perspectiva das próprias coisas, fora da nossa muito específica posição de relação próxima com o aparecer e o sentido. Quando a personagem diz que viu o “mundo como ele realmente é”, ela quer dizer o mundo independente de nós, da nossa relação com ele. Ele diz que a “linha de ligação com o mundo partiu-se” e estavam ambos – ele e mundo – como desconectados um do outro, e “*aquele* mundo estava

⁴² Jan Patočka, *Essaies Herétiques*, p.82: “Que les choses apparaissent dans certaines circonstances comme dépourvues de sens ou corrélativement, que le sens des choses nous parle dans la mesure de notre ouverture pour lui, ce n’est pas notre affaire, nous n’en sommes pas les arbitres. Or, nous sommes ouverts dans une mesure égale à l’étant sensé et à l’étant dépourvu de sens, c’est le *même* étant qui se montre tantôt plein, tantôt vide de sens, muet. Que cela signifie-t-il si ce n’est la *problématicité* de toute teneur de sens?”

⁴³ *Ibidem*, p.81. “Les choses ne sont pas douées de sens pour elles-mêmes; au contraire, leur sens requiert que quelq’un ait un “sens” pour elles. Le sens n’est pas originairment dans l’étant, mais dans cette ouverture pour l’étant, dans cette compréhension qui est cependant un processus, un mouvement qui ne se distingue pas du mouvement du fond même de notre vie. Certes, ce sont les choses mêmes qui sont belles et vraies, mais non pas pour elles-mêmes: nous seuls avons la possibilité de les mettre en relation avec leur propre sens, parce que nous sommes de telle manière que notre propre vie peut acquérir un sens pour nous-mêmes, tandis qu’aux choses ce rapport à elles-mêmes n’est pas donné, il “n’a pas de sens pour elles””.

esvaziado de sentido”. *Aquele* mundo, que não estava em relação com a entidade para a qual as coisas podem ter um sentido, e que estava *esvaziado*, e não vazio. Mais tarde no conto, a personagem recebe notícia que a sua amada está a morrer. Vai para junto dela e, “Enquanto viajava de volta, enquanto estava sentado à beira da sua cama, nunca me ocorreu analisar o significado do ser e não-ser, e estes pensamentos já não me aterrorizavam. A mulher que eu amava mais do que qualquer outra coisa ao cimo da Terra estava a morrer. Isto era tudo o que eu via e sentia.”⁴⁴ O sentido reaparece no restabelecer da ligação com o mundo, no retorno a uma existência humana em que vivemos em envolvimento com o mundo e com os outros. O sentido existe precisamente neste envolvimento.

A relação sentido-sujeito pode ser ilustrada pela experiência de rodar o botão num rádio, sintonizando aqui e ali, tendo a sensação que as músicas e palavras que nos surgem são significativas, que nos falam a nós, à nossa situação específica. O que seria normalmente considerado um estado de ilusão patológico serve, aqui, como ilustração para imaginar se tal experiência fosse real, e que o mundo, prenhe de sentido, estaria a responder à nossa abertura, à nossa predisposição, manifestando-se para que nós *lhe* possamos interpretar o seu sentido e dá-lo também à nossa situação enquanto que envolta na totalidade da experiência.⁴⁵ Ou, para mais um exemplo, acreditar no significado de encontrar certas palavras quando deixamos que um livro se abra entre os nossos dedos e ele o faz nesta, e não naquela, página. Isto são apenas exemplos. Não pretendo aqui defender nem a teoria nem as suas implicações de uma espécie de destino individual manuseado por uma sabedoria universal. Pretendo apenas ilustrar que a “mensagem”, a manifestação, não se força sobre um receptor passivo; é o movimento conjunto de mundo e sujeito de vontade, de rodar e emissão, de páginas e dedos, que revela algo que os envolve aos dois.

Patočka propõe, então, um “sentido investigado”, nunca totalmente presente, que “não pode nunca ser explicado como coisa, que não pode ser dominado, delimitado, positivamente compreendido e determinado, porque ele está presente unicamente na

⁴⁴ Vladimir Nabokov, “Terror”, em: *op.cit.*, p.178: “While I traveled back, while I sat at her bedside, it never occurred to me to analyse the meaning of being and nonbeing, and no longer was I terrified by these thoughts. The woman I loved more than anything on earth was dying. This is all I saw or felt.”

⁴⁵ Heidegger chama a esta disposição “attunement”, o que não só é um ótimo termo como tem graça particular neste exemplo.

investigação do ser.”⁴⁶ Isto permite preservar a posição de “uprootedness”, de estar sempre como que atirado para a problematidade, para o mistério do aparecer. Defende também o sentido existente na relação do sujeito com o mundo. Ivan Chvatik escreve sobre o sentido investigado como “um caminho”⁴⁷. Um pouco como o que propõe a hermenêutica, o sentido nunca é dado. Mas não me parece que Patočka esteja a defender um sentido em construção, porque o sentido existe nas próprias coisas. Simplesmente, só lá está presente, só se manifesta, na minha investigação dele, enquanto eu me preocupo com ele. Esta ideia do sentido está, é claro, directamente relacionada com o modelo de fenomenologia assubjectiva discutido no início. Isto dá-nos uma indicação para a relação entre verdade e sentido.

Depois de sofrer a experiência da perda de sentido, em vez de voltar a um sentido ingénuo e passivamente aceite, ganhamos uma nova perspectiva do sentido, um novo modo de relacionamento que está fundado no questionamento. E é precisamente esta atitude questionante que nos pode levar a problematizar o aparecer e, assim fazendo, reconhecer e assumir a nossa posição simultaneamente íntima e única na estrutura do aparecer. *É esta a nossa verdadeira possibilidade – de ser aqueles que podem revelar a verdade do aparecer.*

5.3. Verdade e sentido (ou duas noções de sentido)

Parece que temos aqui duas coisas (que acabam por se unificar numa só): temos por um lado, uma relação com o sentido, e que advém da nossa experiência de envolvimento com o mundo, que as coisas não nos aparecem neutras, mas sempre dizendo-nos algo. E temos, por outro lado (que não é outro lado conquanto engloba o primeiro), uma estrutura fenomenal omni-englobante, na qual nós somos os seres que, pela sua proximidade e posição única face ao aparecer, podemos descobrir a verdade do mundo. A verdade é distinta do sentido em que é a verdade do aparecer, da totalidade-

⁴⁶ Jan Patočka, *Essaies Herétiques*, p.104: “En réalité, il s’agit de la découverte d’un sens qui ne pourra jamais être expliqué comme chose, qui ne pourra pas être dominé, délimité, positivement saisi et maîtrisé, car il n’est présent que dans la *quête* de l’être.”

⁴⁷ Ivan Chvatik, “The heretical conception of the European heritage in the late essays of Jan Patočka”, em: *Phainomenon* Nº 8 (Primavera 2004), CFUL, p.70.

mundo, enquanto que o sentido é geralmente compreendido como o sentido dentro do contexto de uma determinada situação. Esta distinção nem sempre é clara em Patočka.

De facto, o que parece que temos são duas noções de sentido. Uma enquanto sentido-valor – o sentido de um gesto, de uma obra de arte, de uma vida em particular – e a outra enquanto sentido “global”, sentido do mundo e da nossa posição nele. Estas duas noções não são, afinal, assim tão diferentes. Nos *Essaies Herétiques*, Patočka escreve que “os valores não significam mais do que o facto que há no ente um possuidor-de-sentido, e eles designam aquilo que lhe “dá” sentido.”⁴⁸ Ambas as noções de sentido envolvem a relação com o sujeito – sou sempre eu (sujeito) que descobre o sentido que “vive” nas coisas, e também sou eu quem pode descobrir “O Sentido” do mundo, conquanto ele se manifesta no aparecer do mundo e solicita o meu envolvimento, o meu questionar. Querendo isto também dizer que ambos os sentidos são problemáticos: não são dados, devem ser desvelados.

As duas narrativas literárias descrevem experiências destas duas noções de sentido (particular e global). Enquanto Tolstoy sofre a perda de sentido do valor particular de actividades, escolhas e vida, a personagem de Nabokov sofre a perda de sentido do próprio mundo. Patočka parece sugerir (e parece-me que faz todo o sentido) que estas duas coisas não poderiam deixar de estar interligadas. O meu preocupar-me e envolver-me com o sentido manifesto do mundo é o que pode dar sentido à minha vida. E o sentido global do mundo não pode deixar de estar ligado ao sentido das situações específicas do mundo. Patočka escreve:

“O mundo é o mundo das possibilidades. Todos os seus conteúdos são simplesmente os correlatos das possibilidades de submeter-se ou de realizar qualquer coisa e estão relacionados, enquanto tal, àquilo que visam as primeiras possibilidades imediatas, à doação *global* de sentido que aí se manifesta. Ora, essa doação global de sentido está, cada vez, ligada a esta ou aquela natureza do projecto, do alcance e do destino de uma vida individual.[...] Mas o que é desvelado através desta *chave* individual, sempre implicitamente e sob o modo de ocultação, é a *totalidade universal das coisas*.”⁴⁹

⁴⁸ Jan Patočka, *Essaies Herétiques*, p.80: “Au fond, les valeurs ne signifient pas autre chose que le fait qu’il y a dans l’étant une teneur de sens, et elles désignent ce qui lui “donne” sens”.

⁴⁹ Jan Patočka, *L’Écrivain, son “objet”*, Paris, P.O.L., 1990, p.98 “Le monde est le monde des possibilités. Tous ses contenus sont simplement les corrélatés des possibilités de subir ou d’accomplir quelque chose et se rapportent, en tant que tels, à ce que visent les premières possibilités immédiates, à la donation *globale* de sens que s’y manifeste. Or, cette donation globale de sens est chaque fois liée à la nature telle ou telle du

É bom lembrar que Patočka diz que o “sentido nos interpela na medida em que estamos abertos para ele”. Devido à nossa proximidade com o aparecer, nós podemos estar mais ou menos receptivos à sua manifestação. Há dias em que o mundo, para nosso grande desespero, não nos diz nada, em que nos sentimos incapazes de “sentir” o mundo, outros em que nos sentimos deslumbrados e em sintonia perfeita. Heidegger chamava à nossa “disposição-base”, a nossa *Stimmung*. No artigo “A serenidade do mar. Razão e ética de Epicuro”, José Santos define a *Stimmung* como “uma disposição afectiva de fundo, sem objecto, que impregna duravelmente o espírito.” E que, segundo Heidegger, “a *Stimmung* tem uma função “reveladora” do “ser-no-mundo” e das estruturas fundamentais do *Dasein*.”⁵⁰ Assemelhando os dois conceitos – *Stimmung* e abertura – ou dizendo pelo menos que um permite o outro, podemos defender a partir daqui a possibilidade de trabalhar sobre essa abertura. José Santos defende, em oposição a Heidegger, precisamente esta possibilidade: apesar de aceder à impossibilidade de mudar ou trocar de *Stimmung* através de um puro acto de vontade, defende a possibilidade de “uma acção indirecta” sobre ele, através de, por exemplo, “a reflexão, o pensamento, a meditação, a dúvida, bem como os acontecimentos resultantes de decisões humanas, e, portanto, de pensamentos humanos.”⁵¹

O cuidado da alma, conceito central ao trabalho de Patočka, é precisamente um trabalho de reflexão, de autoconhecimento, que tem como preocupação central a verdade. Seria, portanto, um óptimo candidato a esta “acção indirecta” que Santos sugere como possibilidade de trabalhar e explorar, de algum modo, a nossa abertura para o mundo. A partir desta abertura, estaríamos na posição, a nossa, já discutida e caracterizada como única, para ser os seres capazes de desvelar o sentido (ainda que problemático) do mundo.

projet, de la portée et du destin d'une vie individuelle. [...] Mais ce que est dévoilé à travers cette *clef* individuelle, toujours implicitement et sur le mode de l'occultation, c'est la *totalité universelle des choses*.”

⁵⁰ José Santos, “A serenidade do mar”, (no prelo), p.16-17

⁵¹ Ibidem, p.21

II.

O Cuidado da Alma

“Temos, sobretudo, de aprender duas coisas: aprender o extraordinário que é o mundo e aprender a ser bastante largo por dentro, para o mundo todo poder entrar.”
Agostinho da Silva, *A Última Conversa*

1. Introdução - Alcibíades

O termo “cuidado da alma” surge, penso que pela primeira vez, nos diálogos de Platão. *Alcibíades I* é dedicado a este tema. É um diálogo lindíssimo, não apenas pelo tema, mas também porque começa com uma declaração de amor da parte de Sócrates ao jovem Alcibíades. Por muito divertidos e belos que sejam os discursos no *Symposium*, este leva-lhes a palma pela sinceridade e vulnerabilidade que vem de falar de amor, não em abstracto, mas directamente e à pessoa amada.

Sócrates tenta mostrar ao impetuoso Alcibíades que, se quer ter sucesso nos assuntos do Estado, se pretende ser líder em qualquer área, tem primeiro de cuidar de si. Porquê? Porque, ao examiná-lo no seu estilo habitual, torna-se claro que Alcibíades não tem a certeza do que é o bem para Atenas, nem qual é, afinal, a área na qual ele teria maior conhecimento para poder instruir os outros. A sua ignorância revela-se pelo seu constante mudar de posição, de declarar ora uma coisa ora o seu oposto como sendo o verdadeiro. O verdadeiro conhecimento é mais estável, mais seguro de si, é capaz de suportar questionamento e manter-se inalterado. Sócrates pergunta-lhe se ele mudaria de opinião se lhe perguntasse quantos dedos tem na mão. É este tipo de conhecimento – inabalável, convicto (embora não necessariamente empírico) – que se procura e, nos diálogos de Platão, descobre que não se tem. No entanto, continua pouco claro porque é que este conhecimento só se obtém através do conhecimento de si próprio, e porque é que

o cuidado de si deve ser anterior ao cuidado de qualquer outra coisa. É instintivamente correcto, mas não demonstrativamente.

Para cuidar de si próprio, Alcibíades (e presumidamente todos nós) tem primeiro de se conhecer, saber o que é. A alma faz aqui a sua entrada de forma (talvez demasiado) pouco problemática. A alma é simplesmente introduzida como o que dirige o resto, o que tem a capacidade de controlar e reger o corpo, os desejos, tudo. Alcibíades é, portanto, mais do que qualquer outra coisa, a sua alma. Surge aqui outro momento belo do diálogo. Conseguir ver e conhecer a sua alma, que é afinal ele próprio, não é tarefa fácil. E diz Sócrates, tal como a melhor forma para um olho se ver é no reflexo doutro olho, para que se veja a si próprio no reflexo do que lhe é mais semelhante, também a alma se conhece melhor ao contemplar-se no que lhe é mais próximo – o que Sócrates chama “divindade”. Tudo conceitos problemáticos que, no estilo comum dos diálogos de Platão, são introduzidos por Sócrates e aceites pelo interlocutor com imensa rapidez e facilidade, deixando o leitor (talvez apenas o moderno) a sentir-se um pouco burlado. O texto acaba com Alcibíades a comprometer-se entusiasticamente a dedicar-se, daqui por diante, a cuidar de si.

2. A alma e o corpo

Também nós tínhamos já introduzido o conceito de cuidado da alma no capítulo anterior, apresentando-o como um exercício capaz de nos dar, ou, pelo menos, facilitar o acesso à verdade e sentido das coisas. Mas antes de continuarmos a explorar este aspecto, talvez seja próprio começarmos por tentar perceber o que Patočka quer dizer com “alma”. Afinal, acabámos de defender uma teoria dita “assubjectiva”. Acabámos também, dentro do contexto de tal teoria, de defender que o “eu” só se conhece a partir da sua interacção com o mundo. Isto é, que não há um “eu” que existe anterior ou sequer independentemente dessa relação com o mundo. E, agora, estamos a falar de alma (e do seu cuidado), termo que só por si e na maior parte das leituras carrega quilos de bagagem substancialista, termo que, lido sem mais explicações, é rapidamente associado a uma tradição metafísica ou, pelo menos, a uma concepção dualista da existência – corpo/espírito.

Tínhamos já visto na secção anterior que, para Patočka, o “eu”, precisamente porque existe no mundo, é sempre corporal. O problema surge na articulação entre este corpo que entendemos como sendo o nosso e que está sempre no mundo, entre os outros corpos, e o que entendemos por termos como “consciência” ou “alma”, o que (talvez também em grande parte por causa de uma herança pesadíssima tanto religiosa como filosófica de concepção dualista) costumamos pensar como o que verdadeiramente somos. Em Descartes e em muitos dos pensadores que o seguem, a consciência é vista como dirigente, mas de certa forma independente do corpo. Teríamos então intenções, decisões da consciência e, depois, movimento corporal como consequência. Patočka procura estabelecer um modo de ser do sujeito em que o ter um corpo não é um mero acidente, mas um (ou o) aspecto fundamental da nossa existência, não descurando, ao mesmo tempo, a relação que temos connosco próprios e que entendemos como subjectividade.

Mas o que quer dizer que o “eu” seja sempre corporal? O problema surge precisamente da noção que atribuímos desde logo ao que significa ter um corpo. Dizer que a minha experiência é corporal não se limita a dizer que envolve ou inclui um corpo físico (com as suas experiências “físicas”). Quer dizer que a minha experiência é corporal, é sempre incarnada. Dividir a experiência por sentimentos, pensamentos e sensações ditas físicas é uma construção. Não existe, de facto, tal discriminação na experiência. As emoções são corporais: a alegria, a tristeza, o desconforto são, antes de serem emoções de nome, fenómenos que sinto no corpo. Aliás, sentimos muitas vezes primeiro os “sintomas” corporais e só depois conseguimos identificar, “diagnosticar” a emoção. Mas isso não quer dizer que a emoção está lá como que “por detrás” dos sintomas – como o vírus está por trás dos sintomas da gripe. *A corporalidade das emoções são as emoções*, não há mais nada por trás. E não são corporais de modo distinto de qualquer outra coisa. Não há uma distinção categorial e identificável entre a sensação de dor no peito de uma infecção pulmonar ou a dor no peito de um desgosto amoroso.

O mesmo se pode dizer dos pensamentos. É mais difícil pensar nos pensamentos como fenómenos corporais (ou é mais fácil distingui-los da experiência dita sensorial e concebê-los por isso como acontecendo “à parte”), mas também esta é uma divisão forçada, frágil, e um pouco aleatória. Não há, por exemplo, uma linha demarcatória ou

uma relação causal marcada entre pensamento e emoção: reconheço alguém que caminha na minha direcção e sinto um baque de ansiedade. Será mesmo que minha percepção visual e a minha emoção estão separados por um juízo do tipo “Ali está x de quem eu não gosto ou tenho medo porque...”? Como é que recordarmos alguém querido é distinto das sensações corporais que sentimos quando o fazemos? Mais, não temos o controle sobre os nossos pensamentos que se parece supor quando se faz estas divisões. Os pensamentos surgem tão inesperados e “autónomos” como as sensações e as emoções; e surgem impregnados de emoções sensoriais (ou sensações emocionais).

É não só mais fácil, mas mais fiel, descrever e pensar a experiência como fenómeno global. Não estamos a limitar a experiência ao dizer que ela é corporal; estamos, sim, a alargar o nosso conceito de corpo e de experiência corporal. Não negamos o que normalmente se chama de experiência “interior” nem o que Patočka quer chamar, seguindo a tradição platónica, “alma”. Mas tudo isto faz parte de uma experiência integral, una.

2.1 A subjectividade como movimento

Patočka afirma que o modo de ser do sujeito, simultaneamente corpo e subjectividade (ou mais correctamente, subjectividade corporal), é *movimento*. É importante sublinhar que a subjectividade não se encontra como que por detrás do movimento como intenção ou propulsão: o eu é movimento.⁵² O que não significa, mais uma vez, que não inclui uma “interioridade”; não se pretende defender que o sujeito se reduz aos seus movimentos físicos; aliás, não queremos interpretar movimento como deslocação física no espaço. Renaud Barbaras elucidada:

“O sujeito é relação activa com o mundo, ele existe a partir dos fenómenos que o solicitam. O eu por sua vez, pode ser definido como a relação do movimento a si próprio, a maneira pela qual ele se sabe ou, pelo menos, não se desconhece, manifesta uma certa intimidade consigo mesmo. O eu é a maneira como o movimento vivo se manifesta a si mesmo, aquilo que o distingue do movimento mecânico: não é um conteúdo, mas uma dimensão interna do movimento, o ser para si do movimento e é por isso que, em Patočka, o *ego* está incluído no *sum*.”⁵³

⁵² Renaud Barbaras, “A fenomenologia de Jan Patočka”, *op.cit.*, p. 97.

⁵³ *Ibidem*, p. 99.

A relação de si para si é “uma dimensão interna do movimento”, não existe à parte dele ou como uma espécie especial de movimento. Luís Umbelino, num artigo sobre abordagens fenomenológicas ao corpo como movimento⁵⁴, distingue (seguindo os filósofos que trata) dois corpos: um corpo orgânico, no qual há uma natureza de ordem física manifestada por resistência muscular, e um corpo “originário”, que se nos revela como nosso. O estudo do corpo procura integrar o “eu” numa experiência corporal, tal como o quisemos fazer acima, mas rende-se a esta distinção entre “dois corpos” em função da dita “resistência muscular”, resistência esta que nos apresenta este (outro) corpo como precisamente outro, como “alteridade”⁵⁵.

Sigo o mesmo argumento: se quisermos fazer esta distinção, teremos de fazer outras. O que fazemos com movimentos involuntários e outros, talvez voluntários, mas inconscientes, como tiques, reacções nervosas? E como se pretende também unificar a experiência do “corpo originário”, aquele que é verdadeiramente o “eu”? Afinal, nem sempre temos uma experiência que nos manifesta uma unidade. O que faz com que esse corpo mais originário seja sempre “eu”? Temos várias vozes interiores, por exemplo. Qual delas é mais “eu”? Mas mais importante (e espero que convincente) é que não parece ser necessário fazer a primeira distinção. Porque dizer que o “eu” é corpo não implica dizer que não há resistência muscular, tal como não implica dizer que posso virar o pescoço 180 graus.

Umbelino parece defender que dizer que ambos os “corpos” são idênticos (e não apenas homogêneos) implicaria uma transparência da qual não poderíamos dar conta.⁵⁶ No entanto, não parece de todo necessário que, para que algo possa ocupar a posição privilegiada de ser “eu”, tenha de ser transparente. Eu não sou transparente para mim mesma; nem as minhas emoções, nem os meus pensamentos me são sempre evidentes.⁵⁷

⁵⁴ Luís Umbelino, “O corpo do movimento. Aproximações fenomenológicas”, *Phainomenon*, Nº 14 (Outono 2007)., CFUL, Lisboa.

⁵⁵ Luís Umbelino, p. 198.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 203.

⁵⁷ Que os nossos pensamentos não são transparentes para nós próprios torna-se evidente nos casos em que sabemos ter uma ideia mas que ela nos “foge”. Um pouco como ter uma palavra “na ponta da língua”, aqui temos uma ideia que sabemos desde já formulada, mas que ainda (misteriosamente) não conseguimos articular. O mesmo acontece com as emoções, como já foi mencionado no texto: nem sempre sabemos o que sentimos. Não me refiro aqui ao “porquê” das emoções, mas às experiências em que não conseguimos saber como nos, ou o que, sentimos.

Mas ainda referindo à resistência muscular: é uma característica da experiência corporal que envolve um certo peso (massa) e resistência muscular, como o é que tem certos limites – não posso tocar com o dedo no cume da montanha estando no vale, nem voar, nem correr mais rápido que o meu cão. Mas que isto seja verdade implicará, então, que o meu corpo é outro que não “eu” (primordial), que é uma “alteridade”?

Nestas teses dos “dois corpos”, o movimento pertence ao “eu” como força ou potencialidade e manifesta-se depois no corpo orgânico. É preciso clarificar, no entanto, que não estamos aqui perante a dualidade clássica de consciência ou espírito, e corpo; o “eu” também é corporal. Mas estamos, mesmo assim, diante de uma dualidade.

Para Patočka, ao contrário das teses expostas por Umbelino, mantém que “o movimento é definido como *identidade* entre uma visão e uma força, uma intenção e a sua efectivação.”⁵⁸ O corpo-subjectividade é uno precisamente porque é esta unidade de movimento. Não há distinção entre movimento visado e movimento efectivo. Mas, até nesta discussão, Barbaras insiste que movimento não pode ser entendido como movimento espacial, “mecânico”. É antes o que chama “movimento vivo”

A noção de movimento não é, vemos aqui e a partir da citação acima⁵⁹, restrita ao movimento físico. Há movimentos de vida, movimentos globais de existência, há movimentos interiores. Por exemplo, no que Barbaras chama “movimento global de existência”, este manifesta-se, e de certo modo excede, os movimentos parciais.⁶⁰ Num exemplo belíssimo, Patočka compara os movimentos parciais às notas da sinfonia do movimento global, em que esta última é mais do que a soma de todos os movimentos, ou notas, singulares. De modo paralelo, o movimento próprio da subjectividade não se distingue de um gesto corporal; um sorriso, um estender de braços são como que dimensões exteriores, a continuação do movimento que sou. Temos assim uma noção alargada de movimento: um processo de compreensão (seja de uma obra de arte, seja uma lição de vida) é um movimento, um intercâmbio. E é um movimento sempre em conjunto; o mundo não existe como substrato estável. Qualquer movimento humano é sempre movimento com – como uma dança – o mundo. Tal como somos seres em movimento sobre uma Terra que gira num Universo todo ele em movimento, também

⁵⁸ Renaud Barbaras, “A fenomenologia de Jan Patočka”, *op.cit.*, p. 97.

⁵⁹ Vide Supra, nota 2.

⁶⁰ Renaud Barbaras, “A fenomenologia de Jan Patočka”, *op.cit.*, p. 96-97.

aqui, nesta “dimensão”, existimos sempre em movimento, senão em harmonia, então pelo menos em conjunto.

O movimento para si, a subjectividade, faz então parte deste movimento global de vida. É uma “dimensão interna” deste movimento global. Não é por isso uma substância, nem independente do corpo. Pelo contrário, está enraizada na existência corporal e surge precisamente dela.⁶¹ Deve ser nesta dimensão interior que podemos começar a falar da alma.

3. Sujeito e Verdade

Patočka escreve:

“Cuidado da alma é fundamentalmente cuidado que segue da proximidade do ser humano ao aparecer, ao fenómeno enquanto tal, à manifestação do mundo no seu todo, que ocorre dentro do humano, com o humano.”⁶²

Vimos, no capítulo anterior, que Patočka defende o que poderíamos chamar “modelo relacional da realidade”. O aparecer, o fenómeno, não correspondem a uma manifestação “morta” do mundo (ou de um mundo morto), mas que o mundo se manifesta sempre cheio de sentido. É uma “natureza reencantada”⁶³, ou um mundo falante. Os seres humanos vivem, existem, nesta relação de sentido. O mundo fala-nos a nós; o sentido manifesta-se *e ocorre* no diálogo com o ser humano. A verdade do mundo, a maneira como as coisas são, é algo que não pode ser separado do papel do sujeito no mundo, enquanto desvelador de sentido – “curadores do fenómeno”, chama-nos Patočka.

⁶¹ Ibidem, p. 99.

⁶² Jan Patočka, *Plato and Europe*, p. 27: “Care of the soul is fundamentally care that follows from the proximity of man to manifesting, to the phenomenon as such, to the manifesting of the world in its whole, that occurs within man, with man.” Tomei a liberdade, seguindo o exemplo de Erazim Kohák (tradutor de Patočka para inglês no livro *Body, Community, Language, World*, ed. James Dodd, Open Court, Illinois, 1998) de traduzir “man” por “ser humano” em vez de “Homem”. Segundo Kohák, Patočka não era sexista, mas uma tradução literal do checo seria. Já que também a nossa língua sofre do mesmo defeito, tento sempre que possível, em tradução e texto, circundar o efeito.

⁶³ Este é, descobri mais tarde, um termo bastante comum numa certa área ou linha filosófica. Eu devo a sua descoberta a Rui Sampaio e Silva, da Universidade dos Açores, que a introduziu durante a apresentação de um trabalho seu, numa conferência na UBI, organizada pelo Instituto de Filosofia Prática a 28 de Novembro, 2007.

O cuidado da alma é, então, algo que segue desta relação, deste papel único dos seres humanos.

Michel Foucault escreve, em *L'Herméneutique du Sujet*, que a diferença entre as tradições filosóficas antigas e as modernas é que a Filosofia Antiga parte do princípio de que, para ter acesso à verdade, são necessárias práticas de autotransformação. Na Filosofia Moderna, por outro lado, o acesso à verdade é possível pela simples excelência da razão: os seres humanos são dotados da capacidade e instrumento para conhecer as leis que regem o mundo; o acesso é imediato, mesmo que exija esforço e dedicação. Nas filosofias antigas, pelo contrário, (que, de acordo com Foucault, foram a gênese das tradições espirituais ocidentais e, portanto, o mesmo se aplica a estas últimas), a relação entre sujeito e verdade inclui uma transformação do sujeito; o indivíduo precisa de se formar para conseguir entender a verdade⁶⁴. Esta transformação – ou formação – do sujeito encontra expressão no exercício *epimeleia heautou*, ou cuidado de si.⁶⁵

O conceito do cuidado de si, relata Foucault, comporta: 1) uma atitude geral, uma maneira de ver as coisas, de se relacionar consigo e com os outros; 2) é uma forma de atenção, de olhar que se converte do “exterior” para si-mesmo, uma atenção aos seus pensamentos, de velar o que se passa no seu pensamento; e, 3) designa também um número de actos com os quais o indivíduo se forma, se modifica, se purifica.⁶⁶

3.1 Auto(trans)formação da alma

A alma, escreve Patočka, é aquilo que é capaz de verdade no ser humano, “na base de uma estrutura do fenómeno peculiar, intransferível e apenas realizada no Homem.

⁶⁴ Michel Foucault, *L'Herméneutique du Sujet*, Seuil/Gallimard 2001, p.15-18.

⁶⁵ Encontrei um único artigo relacionando os trabalhos de Michel Foucault e Jan Patočka sobre o cuidado de si: Arpád Szakolczai, “Thinking beyond the East-West divide: Foucault, Patočka and the care of the self”, *Social Research*, vol. 61, no.2 (summer 1994), p.297-322. O autor identifica alguns dos temas e abordagens comuns aos dois filósofos, nomeadamente, (para além do óbvio cuidado de si) a importância de uma vida na verdade, que seja um reflexo das investigações às quais um filósofo se dedica, e a relação entre sujeito e verdade. O autor dedica-se também a uma comparação algo disparatada entre as vidas dos dois autores, sob a intenção de avaliar o *seu* cuidado de si. O artigo no seu total defende a proximidade das filosofias de Foucault e Patočka.

⁶⁶ Michel Foucault, *L'Herméneutique du Sujet*, p. 12.

A alma é aquilo a que as coisas se manifestam como são, ou que e o que são.”⁶⁷ Quero insistir que não estamos a falar de uma “substância metafísica”, nem de um substrato religioso-espiritual. A alma é o sujeito; poderíamos substituir “ser humano” ou “sujeito” por alma e manter-nos fiéis às ideias de Patočka. No entanto, para manter uma ligação com a Filosofia Antiga, Patočka escolhe este termo. E, em conformidade com esta tradição, tínhamos já visto, o acesso à verdade requer uma transformação da alma. Mas porquê e como?

O cuidado da alma ocorre através de reflexão questionante. Tem a forma de um diálogo, que tanto pode ser entre duas pessoas, como ocorrer no foro íntimo de cada um.⁶⁸ Recordamo-nos imediatamente dos diálogos de Platão. Mesmo nas discussões de outros temas, os diálogos são exemplos de cuidado da alma. É o próprio Sócrates (a personagem dos diálogos) que o diz: foi incumbido por um Deus de fazer com que os seus concidadãos cuidem de si próprios. E como cumpre ele a sua promessa? Examinando-os através de diálogos. Mas qual é a particularidade dos diálogos, que tanto Patočka como Platão identificam com cuidado da alma? O que faz com que um diálogo conte como “cuidado da alma”?

Tal como acontece em *Alcibiades*, os diálogos são uma “problematização” das nossas próprias convicções; procura-se, através de uma abertura para questionar aquilo em que acreditamos (muitas vezes de uma forma que nos passa despercebida), uma certa coerência, uma unidade consistente, em que as nossas ideias não se fragmentam e contradizem. É, antes de mais, uma experiência da alma sobre si mesma: é um conhecer-se, um acto de “olhar para dentro”. E é, para além disso, uma experiência de *unidade* no pensamento, do que é, afinal, uma convicção clara. É como que um treino para a verdade: a alma descobre qual é a sua norma: “o que é unificado, constante e exacto.”⁶⁹ Ao fazê-lo, identifica tudo aquilo que não o é; reconhece o que é apenas “aparência e opinião”; o mundo da quotidianidade, com toda a sua multiplicidade fugidia, não corresponde ao “ideal unificado” que a alma descobre no seu auto-exame.

⁶⁷ Jan Patočka, *Plato and Europe*, p. 36: “The soul is that which is capable of truth on the basis of a peculiar, untransferable, only-in-man-realized structure of the phenomenon as such. The soul is that to which things are revealed as they are, or that and what they are.”

⁶⁸ *Ibidem*, p. 91

⁶⁹ *Ibidem*, p. 93: “So it [the soul] obtained a certain standard for what is its own being. It gave itself this *standard*: what is unified, constant and exact.”

Descobrimo a sua norma, a alma descobre também a sua responsabilidade. A experiência de saber o que não sabe, é uma experiência sobre o seu próprio ser⁷⁰: a alma reconhece o ideal unificado não apenas para o conhecimento, mas para si própria. (Aliás, Patočka defende que, pelo menos em Platão, a alma faz este esforço de compreensão para se formar, “para que a alma *se transforme* no que ainda não é completamente, no que *pode ser!*”⁷¹ A outra possibilidade é que se forme para poder, de facto, compreender.) Existem duas regiões nas quais a alma se move – a do indeterminado, e a do que é “sólido”; existem também duas possibilidades para o próprio ser da alma, duas maneiras nas quais ela se pode formar: ou se forma no ideal de unidade e solidez, sendo coerente, e mantendo-se sempre aberta para a verdade problematizando continuamente as suas próprias posições; ou se forma por negligência, forma-se ao não cuidar de se formar. E, neste caso, fica uma alma fragmentada, indecisa, volúvel.

“A Filosofia acontece neste movimento”, escreve Patočka, no movimento do indeterminado e confuso para uma visão mais clara e precisa das coisas.⁷² Acontece também, como tão bem aprendemos com Sócrates, no saber o que não se sabe, no estar aberto para essa problematicidade do não-saber. Noutra lugar, Patočka é ainda mais explícito: “A *filosofia é o cuidado da alma* na sua própria essência e no seu próprio elemento.”⁷³ Que significa isto?

3.2 A filosofia como cuidado da alma

Francisco Gonzalez⁷⁴ defende, num estudo do método dos diálogos de Platão, que o seu autor não procurou transmitir, através dos mesmos, um sistema filosófico. Pelo contrário, Platão, segundo Gonzalez, procurou demonstrar o método de investigação próprio da Filosofia e a natureza do conhecimento filosófico. Segundo Gonzalez, o

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ *Ibidem*, p. 81: “In Plato the soul journeys through the universe just so it will be what is supposed to be. We do not care about the soul in order to understand, but rather we understand so that the soul *will become* what it is not yet completely, *what it can be!*”

⁷² *Ibidem*, p. 94: “The soul that takes care of itself is then in motion from immediate uncertainty to circumscribing, delimiting reflection. And philosophy is in this motion, and this motion is something actual.”

⁷³ *Ibidem*, p. 91: “*Philosophy is the care of the soul* in its own essence and in its own element.”

⁷⁴ Francisco Gonzalez, *Dialectic and Dialogue*, Illinois University Press, 2000.

conhecimento demonstrado e procurado nos diálogos de Platão é conhecimento do tipo não-proposicional. Conhecimento não-proposicional é conhecimento que não pode ser reduzido a proposições. Conhecimento prático – andar de bicicleta, saber ler (e falar) são exemplos deste tipo de conhecimento. Podemos tentar descrevê-lo – ponho um pé no pedal, impulso, ponho o outro pé, movimento rotativo de pernas,... - e é o que fazemos quando tentamos ensinar outra pessoa a fazer uma destas coisas. No entanto, nunca podemos transmitir proposicionalmente o que é saber andar de bicicleta, ou como se lê; é algo, uma actividade, que cada um tem de aprender por si próprio. Por outro lado, conhecimento proposicional não só é equivalente a saber determinadas proposições (x é y: um mamífero é...), como é, por isso mesmo, transmissível a partir das mesmas.

Gonzalez sugere outros dois tipos de conhecimento não-proposicional: autoconhecimento, e “conhecimento de algo cuja natureza ou essência não pode ser reduzida a um conjunto de proposições; a sua unidade não pode ser resolvida em nenhuma multiplicidade através de análise.”⁷⁵ Autoconhecimento é claramente impossível de ser reduzido a proposições. Posso enumerar coisas acerca de mim mesma, mas o seu total nunca corresponderia ao conhecimento que tenho de mim própria. Se assim não fosse, acrescenta Gonzalez, seria teoricamente possível outra pessoa ter o meu autoconhecimento, o que é uma hipótese absurda.⁷⁶

Assim, podemos também dizer que qualquer conhecimento que seja *reflexivo*, no sentido em que não está completamente separado do sujeito que conhece, é também não-proposicional. Por exemplo, certas experiências de aprendizagem chamadas “da vida”, realizações acerca de uma determinada situação e do nosso papel nelas, reflectem, ou envolvem, claramente algum tipo de autoconhecimento. E é também, pelas mesmas razões, não-proposicional. Verificamos que assim é quanto tentamos explicar a outro o que se passa ou passou; há algo de frustrante no relatar porque nos apercebemos que nunca vamos conseguir transmitir, por inteiro, a experiência reveladora que tivemos.

⁷⁵ Francisco Gonzalez, p.8: “A different example, however, is knowledge of something whose nature or essence cannot be reduced to a set of properties; its unity cannot be resolved into any multiplicity through analysis. Because such a nature or essence does not have the complexity of a “fact” or “state of affairs” it cannot be *articulated* in any proposition. Again, even in this case we can talk around this “object”, we can express in propositions states of affairs in which it is involved, we can predicate certain properties of it, but the nature of the object in its unity cannot be thus expressed.”

⁷⁶ *Ibidem*.

Podemos tentar descrevê-la, mas a capacidade do outro de compreender vai depender da *sua* própria experiência.

O mesmo é verdade nas experiências de compreender um texto, um poema ou um filme. A compreensão do seu *sentido* não é “directa”, não é imediata; é mediada. E requer uma reflexão pessoal. Repetir verbalmente a análise crítica de um texto feita por outro não é equivalente a descobrir o sentido por si próprio. E a diferença não é uma de qualidade do tipo normativo – em que a segunda “vale mais” – mas é uma diferença de verdadeira qualidade; a experiência é completamente diferente, e o tipo de experiência leva a crer que o resultado também.

Em cursos que revolvem à volta destes mesmos temas, a aprendizagem requer que os alunos aprendam a analisar por si, a fazer o mesmo exercício, não apenas a memorizar as análises de um número de textos. Um pouco como andar de bicicleta, temos de ensinar o outro a fazer os movimentos, a fazê-los seus. Há muitas técnicas pedagógicas para o fazer, mas nunca é uma transmissão “em bloco”.

Que o conhecimento filosófico é algo que envolve a reflexão pessoal daquele que filosofa é algo que qualquer professor de Filosofia sabe. Nada há mais contrário à filosofia que o debitar pedaços de “conhecimento absoluto” adquirido não importa onde e repetido na sala de aula. A grande tarefa dos professores de Filosofia é precisamente ensinar os alunos a filosofar. Que compreendam os textos, claro. Mas para compreenderem os textos é preciso primeiro que aprendam a filosofar, não lhes podemos *dar* a compreensão dos textos.

Pretendo defender que o conhecimento filosófico em geral, e o “conhecimento” do sentido ou verdade do mundo, como o temos discutido até aqui, em particular, é autoconhecimento da mesma forma. Qualquer entendimento, chamemos-lhe filosófico ou sobre o sentido do mundo, é reflexivo desta forma. Requer um envolvimento *pessoal*. E é, por isso, também reflexivo, no sentido que carrega ou reflecte o acto individual daquele que compreende. Mas não num sentido “subjectivista” em que em cada interpretação varia consoante aquele que a faz (ou no sentido do dito popular: “quem conta um conto acrescenta-lhe um ponto”). Se o “sentido” ou a verdade das coisas, do

mundo, acontece na relação com um sujeito, também depende e varia consoante a abertura e capacidade de “comunicação”⁷⁷ do mesmo.

3.2.1 “Nous”

Na chamada “digressão filosófica” da *Carta VII*, Platão diz que nunca escreveu sobre os princípios da Filosofia porque “estes assuntos *não podem ser expressos em palavras* da mesma maneira que outras áreas de estudo podem, mas que através de diálogos frequentes, de viver com os problemas durante muito tempo, que a verdade entra como uma luz na alma onde presentemente se alimenta”.⁷⁸ Platão passa, de seguida, a enumerar e descrever as coisas necessárias para alcançar o conhecimento: a primeira é o nome, a segunda é a definição, a terceira, a imagem, e, por último, o conhecimento. A estas quatro coisas, acrescenta-se o “ser em si” que pretende ser conhecido. Nenhuma das três primeiras esgota o “ser em si”, que é distinto do seu nome, possíveis definições e reprodução em imagens. O conhecimento, escreve Platão, é distinto das três primeiras, mostrando que estas não são condição suficiente para o seu alcance. Dentro do conceito de conhecimento, Platão distingue entre o intraduzível “nous”⁷⁹, e opinião correcta e conhecimento limitado às três primeiras. “Nous” é o mais próximo do “ser em si”.⁸⁰

“Nous” é um termo que perde com a tradução. No dicionário lê-se “espírito, entendimento, razão, intuição”. Vários textos filosóficos chamam-lhe “razão intuitiva”.

⁷⁷ Cheguei bastante tarde, no meu envolvimento neste projecto, ao trabalho de Merleau-Ponty. Esta expressão, assim como a de um “mundo falante”, vêm deste recente contacto.

⁷⁸ Platão, “Lettre VII”, em: *Platon: Oeuvres Complètes II*, trad. Léon Robin, Gallimard, 1950, (341 c-d): “[E]ffectivement, ce n’est pas un savoir qui, à l’exemple des autres, puisse aucunement se formuler en propositions; mais résultat de l’établissement d’un commerce répété avec ce qui est la matière même de ce savoir, résultat d’une existence qu’on partage avec elle, soudainement, comme s’allume une lumière lorsque bondit la flamme, ce savoir se produit dans l’âme et, désormais, il s’y nourrit tout seul lui-même.” Existem outras versões nas traduções, umas mais consensuais que outras (consulte-se também, por exemplo, a tradução em *Lettres*, Joseph Souilhé, 4a Ed., Les Belles Lettres, Paris, 1977, ou em inglês: “Letters”, trad. Glenn R. Morrow, em: *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper, Hackett, Indianapolis, 1997).

⁷⁹ “intellection” na trad. Francesa. O inglês possui o valioso termo “insight”, à letra, olhar interior. A tradução inglesa já referida (em: *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper) escolhe o termo “reason” seguido de *nous* em parenteses. Apesar da dificuldade da tradução do termo, todos temos uma noção (intuitiva, a estilo de “nous”), do que quer dizer.

⁸⁰ Platão, “Lettre VII”, em *op.cit.*, 342d: “[...] c’est, pour la parenté et pour la ressemblance, l’intellection qui approche le plus près du cinquième facteur [l’en soi], tandis que les autres s’en éloignent davantage.” Será importante notar que não pretendemos referir “a coisa em si” a alguma “essência”. É aqui o “em si” do conhecimento, do compreender algo, o que a coisa é.

Este último é adequado porque conjuga o aspecto racional com o intuitivo. Quer-se afastar a ideia de que é puramente uma intuição, estando acessível a algumas pessoas (mais intuitivas) e vedado a outras. Por outro lado, não é uma dedução lógico-racional. Não segue imediatamente das proposições antecedentes; é preciso como que um salto, um pulo criativo. Descreve a experiência de compreender algo que se nos manifesta; que apesar de ser fruto de todo um trabalho e esforço de compreensão anterior, é manifesto como que por revelação.

Patočka insiste bastante sobre a ideia de ‘nous’.⁸¹ Outras vezes, chama-lhe “olhar para dentro”.⁸² O conhecimento adquirido por “nous” é posto em contraste com o conhecimento do tipo “tradicional”, isto é, reproduzido. O trabalho de Sócrates, escreve Patočka, era precisamente questionar os seus interlocutores e mostrar-lhes, incitá-los, a não aceitar a mera opinião “como se fosse “nous”, como se fosse “olhar para dentro””.⁸³ A reprodução de conhecimento sem reflexão própria, por muito acertado que seja, é sempre só opinião.

Este “olhar para dentro” refere-se, é claro, àquilo que, em Patočka, é capaz de verdade no ser humano, isto é, a alma. A verdade de que a alma é capaz tem que ver (pelo menos, também tem que ver) com a maneira como as coisas são, o dito “aparecer”, ou “fenómeno”. O cuidado da alma é, afinal, este trabalho de reflexão, que tem como objectivo uma sintonização, uma abertura para a verdade do fenómeno (ou em Patočka, aparentemente, a verdade *que é* fenómeno, que aparece). Isto faz-se, como já tínhamos dito anteriormente, com o “problematizar” das nossas próprias posições e o trabalho de procurar e formar clareza e unidade no pensamento. A afirmação mais polémica aqui não é essa, mas a que diz que a Filosofia é o mesmo. Isto é, que é uma actividade de reflexão contínua que visa a transformação do sujeito, e cujo objecto de conhecimento não é totalmente exterior ao sujeito que conhece, que é, e envolve, autoconhecimento.

⁸¹ Patočka não escreve “nous”, escreve “insight”, na tradução para inglês, mas fá-lo em referência a Platão. Aqui, penso, retringe-se o *nous* ao seu papel de intelecção, deixando de lado as suas outras referências enquanto potência cósmica.

⁸² Na tradução inglesa, “looking-in”.

⁸³ Jan Patočka, *Plato and Europe*, p. 85: “That means that they should not accept mere opinion, as if it were insight, as if it were a looking-in – to live from true insight into what is here, what is present.”

3.3 Viver na Verdade

Patočka escreve que o cuidado da alma está ligado a um certo ideal de “viver na verdade”:

“[N]a concepção do cuidado da alma, está compreendido algo como o ideal da vida verdadeira, ou seja, uma vida que, tanto na sua práxis como na sua actividade de pensamento, se direcciona sempre por “olhar para dentro”.⁸⁴

O cuidado da alma – e a Filosofia – não se limitam, portanto, a um saber puramente teórico; eles envolvem uma prática. Ambos são instanciados numa prática de dois modos diferentes: por um lado, são instanciados em práxis, conquanto são uma prática de reflexão e questionar; por outro lado – e este aspecto é mais difícil de argumentar – reflectem-se numa forma de vida. Tanto um como outro são uma ética de existência. O procurar a verdade, a coerência no pensamento, deve-se traduzir, depois, numa maneira de viver, igualmente coerente, igualmente verdadeira. É isto afinal que se pretende com o conceito de autotransformação: a alma transforma-se não apenas num sentido puramente cognitivo, epistemológico, mas na sua própria essência e nos seus actos no mundo.

Gonzalez argumenta que conhecimento filosófico presente nos diálogos de Platão é não-proposicional também por esta razão, isto é, porque é também conhecimento prático [*techne*]. O interesse em seguir aqui os argumentos de Gonzalez não é para determinar o conhecimento filosófico como sendo não-proposicional. Ou melhor, queremos defender que assim o é, para poder defender que é conhecimento que possui as características do conhecimento não-proposicional: que é autoconhecimento, que é instanciado num saber-como, e mais tarde, que é conhecimento numa unidade que não pode ser fragmentada.

O que se ganha por conceber assim a Filosofia? Torna-se, penso eu, um conhecimento mais vivo. Antes de mais, então: Filosofia é a actividade de reflexão, é filosofar. Não é um conjunto de teorias colecionadas ao longo dos tempos, algumas relacionadas entre si. Que quer isto dizer? Primeiro, que saber filosofia não é ter um

⁸⁴ *Ibidem*, p.107: “[I]n the conception of the care of the soul is encompassed something like *the ideal of the truthful life*, that is a life that, as much as in praxis as in its activity of thinking, always directs itself by *looking-in*.”

conhecimento enciclopédico das várias teorias e ideias que se desenvolveram ao longo dos tempos. No entanto, não pretendo aqui negar a importância de estudar estes trabalhos; mas queremos estudar estes trabalhos não para nos tornarmos “sabedores” destes textos, mas para enriquecer a nossa própria reflexão e para aprender a reflectir, para aprender o movimento argumentativo de vai-e-vem de hipóteses e refutações até que se interiorize. Esta, sim, é mais como andar de bicicleta. E eu não posso transferir o meu saber andar de bicicleta. Posso mostrar ao outro como o faço e posso dar indicações, mas no final é ele que tem aprender por si e praticar até ser uma actividade que lhe é própria. Aplique-se o mesmo à Filosofia. Não quero com isto apenas elucidar as consequências pedagógicas que a concepção de Filosofia como actividade carrega (embora isso também seja interessantíssimo), mas elucidar a própria natureza da Filosofia.

Depois, quer também dizer que Filosofia, enquanto actividade reflexiva, visa um tipo de conhecimento não proposicional. Porque, entenda-se, não queremos por isto dizer que, então, tudo o que se procura na actividade de filosofar é aprender como filosofar. O conhecimento filosófico, o que se procura na actividade que é a filosofia, é um “nous”, uma luz acerca da própria natureza das coisas, do “ser em si” de que Platão fala na *Carta VII*. Se não fosse este o caso, as reflexões filosóficas podiam ser acerca de qualquer coisa (as minhas idas ao cinema, a construção de casas) desde que seguissem o método de reflexão crítica. A Filosofia é sempre um procurar elucidação acerca da natureza das coisas, acerca do mundo que nos deslumbra e confunde. Mas é precisamente um procurar: é activo e é reflexão.

4. A totalidade do mundo

Na apresentação dos argumentos de Gonzalez, vimos que o conhecimento não-proposicional era (para além das outras manifestações) conhecimento “de algo cuja natureza ou essência não pode ser reduzida a um conjunto de proposições; a sua unidade não pode ser resolvida em nenhuma multiplicidade através da análise.”⁸⁵ Qual é esta unidade, no pensamento de Patočka e na Filosofia em geral?

⁸⁵ Vide supra, nota 25

O cuidado da alma surge da relação do ser humano com a “manifestação do mundo no seu todo”.⁸⁶ Patočka repete esta frase, assim como outras variações da mesma ideia: por exemplo, “mundo na sua totalidade”. O que se quer dizer com isto? Não quer dizer, afirmamos desde já, a soma de todas as coisas do mundo. Procura antes exprimir uma noção de totalidade englobante do mundo.

O problema é que é, de certa forma, inexprimível.⁸⁷ A totalidade do mundo é algo que está presente na nossa experiência como que por insinuação. A nossa visão é sempre necessariamente limitada; mesmo a nossa capacidade de imaginação é incapaz de captar não apenas o infinito, mas também o que queremos aqui dizer por totalidade. Na nossa experiência do mundo estamos inseridos numa espécie de contexto, rodeados de coisas, objectos, mas há algo que une essa experiência, que faz com que não seja apenas a soma deste e daquele objecto. No *Ser e Tempo*, Heidegger descreve que o que faz um quarto (para mim) não é nem as quatro paredes - o espaço vazio - nem o conjunto dos objectos que lá estão⁸⁸ (se tivéssemos os mesmos objectos no meio da serra, chamar-lhe-íamos um quarto?). Quando caminho, as coisas –árvores, carros, folhagem, nuvens, céu, espaço aberto – não me aparecem individualmente mas como parte de um só todo (tal como não me aparecem segregadas por sentidos: o cheiro do orvalho e escape, o toque do interior do meu bolso de casaco, não me aparecem distintamente das minhas sensações “visuais”, mas em conjunto, como parte de uma experiência global). Da mesma forma, em cada meu horizonte insinua-se o que lhe está além. O que está além é eventualmente o “todo”. Mas não é por alargamento progressivo de horizonte que nós temos consciência de um todo (ou não só). Em qualquer horizonte, há algo que *une* a minha experiência, e é este preenchimento - que não é coisa mas que está presente - que aponta para um todo:

“Afinal, é do próprio carácter da existência, que se estenda no espaço e que este espaço forma qualquer coisa como o todo. [...] [H]á aqui algo de peculiar: durante o manifestar de coisas individuais eu também sei da sua ligação ao todo. [...] Parece que a existência do mundo no seu todo – ou melhor, o que faz com que o mundo não seja apenas uma conexão de imagens individuais, que não são *membra disjecta* (partes fragmentadas), mas

⁸⁶ Vide supra, nota 10.

⁸⁷ Penso que é paralelo ao que Wittgenstein chamava de “místico” e dizia também ser inexprimível.

⁸⁸ Martin Heidegger, *Ser e Tempo* (Parte 1), trad. Márcia de Sá Cavalcante, Ed. Vozes (6ª ed.), Rio de Janeiro, 1997, p.110.

que de alguma forma compõem uma unidade – pertence naturalmente à própria existência.”⁸⁹

Num outro momento, Patočka escreve que “sabemos que *manifestação* é manifestação *da unidade na multiplicidade* e nas muitas maneiras de mostrar”.⁹⁰ Ora temos aqui uma unidade, e apesar de existir ou se manifestar nas coisas individuais não é composta da soma destas coisas particulares. Esta unidade do mundo, esta manifestação presente é - aqui neste contexto do cuidado da alma - o conhecimento possível, o discernimento que se procura não perder a todo o custo.

Podia-se razoavelmente defender que todo o conhecimento filosófico que se persegue é sempre de uma totalidade, ou que se persegue pelo menos uma compreensão global. Gonzalez, numa última distinção, afirma que o conhecimento não proposicional é conhecimento do que é “*manifesto sem ser descritível*”.⁹¹ É esta unidade da experiência, a presença que une toda a manifestação do mundo e a mim com ela – o que em muitos textos aparece como o misterioso “Ser” – que está simultaneamente presente na experiência do aparecer e do sentido e simultaneamente oculta; nunca se revela completamente.

5. A problematidade do sentido

O cuidado da alma não é uma prática de reflexão que teria como objectivo final (e atingível) uma “clareza absoluta”, uma espécie de “estado iluminado”, onde todos os mistérios do mundo se desvanecem e ficamos, por fim, livres de qualquer perturbação. Pelo contrário.

⁸⁹ Jan Patočka, *Plato and Europe*, p. 19-20: “After all, it is the character of existence itself, that it extends through space and that this space forms something like the whole. [...] [T]here is something peculiar here: during the showing of individual things I also know about their connection with the whole. [...] It looks as if the existence of the whole of the world – or rather what causes the world to not be merely a connection of individual images, that they are not *membra disjecta* (scattered parts), but rather that they somehow form a unity – naturally belongs to existence as such.”

⁹⁰ *Ibidem*, p. 99: “And we know that *manifesting* is manifesting of *unity within the many* and within many manners of givenness and so on.”

⁹¹ Francisco Gonzalez, *op.cit.*, p.8: “Nonpropositional knowledge is of what is manifest *without* being describable. This means that the manifestness is not reducible to any description, not that it is completely ineffable. In each of the three cases cited above, all our descriptions will necessarily fail to do justice to how what we are describing manifests itself. Here truth, as this “manifestness” is more than a fact or state of affairs which can be described.”

Num livro mais dedicado a temas literários, *L'écrivain, son Objet*,⁹² Patočka descreve o que chama de “alma aberta” e “alma fechada”. A alma fechada é, estranhamente, aquela que não tem limites. É capaz de aceder ao absoluto, tem a capacidade de conhecer tudo. É a concepção de alma que reina em sistemas materialistas ou idealistas: aqui não há nada que não esteja, eventualmente, ao alcance da alma. Não há mistério que a transcenda, e é por isso que é fechada (notavelmente, nos sistemas idealistas, está fechada sobre si própria). Mas mesmo o modo de vida quotidiano, num viver a vida que se limita ao imediato, somando um contínuo cumprir de tarefas, é um exemplo deste movimento de alma. Nesta perspectiva a vida não oferece nada para além do que aparece imediatamente dado. O sentido é bruto, por assim dizer; não há oculto.

A alma aberta, por sua vez, é aquela que se entrega a algo que a transcende e engloba. Este movimento de entrega Patočka chama “ultrapassagem de si mesmo”. Ao contrário do que acontece com a alma fechada, há aqui algo que é maior do que a capacidade da alma, que envolve algum tipo de mistério, que requer precisamente uma espécie de “conversão” (a palavra é escolhida por Patočka). Há inclusivamente uma perda de autonomia, mas também um transcender-se. Isto é claramente o que acontece no cristianismo, mas a alma aberta não é, apesar do tipo de linguagem utilizada, algo exclusivo a uma experiência religiosa. Até porque, de modo geral, nas experiências religiosas é uma entrega não questionante. É mais semelhante à alma fechada enquanto que há uma certa complacência ou resignação face ao que não se pode saber. Podemos pensar a alma aberta noutros contextos mais frutíferos.

Noutro lugar, Patočka chama a este mesmo movimento de vida uma “filosofia de amplitude”. Amplitude, assegura-nos ele, não é apenas intensidade de vida (onde, por exemplo, um aficionado de festas disco, só pelo seu estilo de vida frenético, poderia reclamar esta filosofia como sua). É, sim, um estar permanentemente atirado para a problematicidade da vida. O termo “problematicidade da vida” não pretende referir-se a uma vida cheia de problemas ou sequer a uma vida problemática. Indica a problematicidade do sentido inerente ao próprio mundo, a ambiguidade e estranheza do mundo manifesto que tentamos evitar ao mergulharmos na vida quotidiana.

⁹² Jan Patočka, *L'Écrivain, son Objet*, P.O.L., Paris, 1990.

Patočka escreve que estamos encerrados dentro de dois tipos de limites: por um lado, os limites da nossa fragilidade corporal manifesta em dor e vulnerabilidade ao exterior e na sua forma mais radical, na morte; e, por outro, os limites da nossa própria consciência, capaz de compreender que há uma totalidade e uma espécie de mistério - no sentido de uma verdade oculta - no mundo que se manifesta, e simultaneamente ciente da sua incapacidade permanente de a compreender como tal. Assim:

“A vida na amplitude tem o sentido ao mesmo tempo de uma *prova* e de um *protesto*. Na amplitude, o ser humano expõe-se às possibilidades extremas, que para a vida comum mantém-se abstractas e longínquas, e protesta contra aquelas que, na óptica da quotidianidade, passam por evidentes. Não quer isto dizer que o extraordinário, o excepcional, seja aqui um fim em si mesmo. Longe disso, a procura deliberada do extraordinário continua algo perfeitamente ordinário. O ser humano entra na amplitude submetendo-se ao fascínio dos limites que encerram a sua vida. Ele é obrigado a se defrontar com esses limites conquanto ele aspira à *verdade*. Aquele que deseja a verdade não se pode permitir de a procurar apenas nos pratos rasos da existência, não se pode deixar adormecer pela quietude da harmonia quotidiana; ele é levado a deixar crescer em si o inquietante, o irreconciliável, o enigmático que a vida comum evita para passar à ordem do dia.”⁹³

O objectivo é uma “ultrapassagem” da vida quotidiana. O que a vida quotidiana, tal como foi descrita acima, também implica é um fechar os olhos, um fugir do que faz a nossa existência simultaneamente uma fonte de angústia e possibilidades criativas; nomeadamente, a nossa própria finitude, a problematicidade do sentido do mundo que se nos manifesta, o sentido de uma totalidade que está sempre além do nosso alcance. *O cuidado da alma é uma abertura precisamente para esta problematicidade.*

Noutro ensaio, Patočka contrasta o “homem intelectual” com o “homem espiritual”. Patočka adianta desde logo que o termo “homem espiritual” corre o risco de ser mal compreendido ao fazer pensar no espiritismo ou “outras atitudes que ferem as

⁹³ Jan Patočka, *Liberté et Sacrifice - Écrits Politiques*, J. Millon, Collection Krisis, Grenoble, 1990, p. 36: “La vie dans l’amplitude a le sens à la fois d’une *épreuve* et d’une *protestation*. Dans l’amplitude, l’homme s’expose aux possibilités extrêmes, qui pour la vie ordinaire demeure abstraites et lointaines, et proteste contre celles qui, dans l’optique de la quotidienneté, passent pour évidentes. Ce n’est pas dire que l’extraordinaire, l’exceptionnel soit ici fin en soi. Loin de là, la recherche délibérée de l’extraordinaire demeure quelque chose de parfaitement ordinaire. L’homme entre dans l’amplitude en subissant la fascination des limites qui enserrant sa vie. Il est contraint d’affronter ces limites pour autant qu’il aspire à la *vérité*. Celui qui veut la vérité ne peut se permettre de la chercher uniquement dans les plats pays de l’existence, ne peut se laisser s’endormir par la quiétude de l’harmonie quotidienne; il est tenu de laisser croître en lui l’inquietant, l’irréconcilié l’énigmatique, ce dont la vie ordinaire se détourne pour passer à l’ordre du jour.”

nossas sensibilidades modernas”.⁹⁴ Mas não há, e ele di-lo também, outro modo de o denominar. Porque se quer marcar a diferença entre o empreendimento intelectual e o envolvimento espiritual. O espírito não é uma atenção ao sublime ou ao imaterial; é uma relação com o mundo como um todo. Numa posição espiritual, o caminho, por assim dizer, está em aberto, mantém-se no choque inicial da problematicidade do sentido

Já tínhamos discutido esta ideia na primeira parte; a problematicidade do sentido surge a partir de uma negatividade ou incompreensibilidade do mundo, ou pode também surgir a partir da surpresa de que o mundo, e nós com ele, *é*. É a percepção deste “ser” do mundo como uma “maravilha prodigiosa” e não apenas um facto bruto, um estar-lá não questionado. Gostava de salientar que estes estados de espírito não são teóricos ou abstractos. O maravilhamento com o mundo - mas não estritamente num sentido estético, o deslumbramento com o existir e mostrar do mundo, é uma atitude “real”. Por sua vez, a incompreensibilidade do mundo é até uma experiência mais comum. Vários autores já escreveram sobre o absurdo, por exemplo. Patočka descreve situações até mais mundanas: as contradições, a incoerência das pessoas que nos rodeiam e a nossa própria, coisas mais graves como a morte súbita ou a ruptura de sociedades. O que estas experiências não são por si só, mas conseguem apontar, é a realidade não evidente. A realidade é a mesma; nada mudou. No entanto, há algo que se nos apresenta como novo, algo diferente e desconhecido, que mudou a nossa percepção do mundo. O mundo tornou-se problemático. E este algo pertence ao próprio aparecer, não é algo que nos pertence a nós como deficiência ou incapacidade de conhecer, mas algo que pertence à própria estrutura do aparecer em si, ao mundo manifesto.

Apesar de estas serem experiências comuns, pelo menos no sentido em que surgem a todos pelo menos uma vez na vida, a atitude corrente é precisamente fugir-lhes. Procuramos abafar os sentimentos, dizemos que não é nada, refugiamo-nos na rotina do dia-a-dia.⁹⁵ O “homem espiritual”, pelo contrário, não se esquivava a esta negatividade do mundo, a este não saber, ao oculto (sem misticismos subentendidos). Ele “vive no desenraizamento”.⁹⁶ Vive precisamente na abertura ao que se manifesta - como parte do

⁹⁴ *Ibidem*, p. 243.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 246-247. A influência de Heidegger aqui, como noutros momentos, é inegável.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 248.

aparecer - como obscuro, problemático. É um projecto difícil; não se tem nunca “terra firme”, por assim dizer. Vive-se permanentemente abalado.

Mas a atitude de questionamento que caracteriza o cuidado da alma, a posição de desenraizamento, não é apenas “um capricho subjectivo”, “uma atitude possível entre as outras”; pelo contrário ela “apoia-se no fundamento mais profundo da nossa vida”⁹⁷; ela é a nossa possibilidade própria, autêntica. É-o porque só assim assumimos, verdadeiramente, a nossa posição no mundo, de “curadores de fenómeno”, ou “desveladores de sentido”. A “abertura humana” não é apenas uma alternativa arbitrária ao modo de ver o mundo materialista-científico ou quotidiano; ela permite mesmo a eliminação da dualidade mundo-sujeito ao permitir um olhar completamente novo sobre o fenómeno, sobre a manifestação da realidade.⁹⁸ E isto é a realização da liberdade humana.

⁹⁷ *Ibidem*, 253: “Ainsi, sans obtenir le sol ferme d’une réalité telle ou telle, l’on voit néanmoins que le questionnement est davantage qu’un caprice subjectif, que la quête n’est pas une simple attitude parmi d’autres, également possibles, qu’elle n’a rien d’arbitraire, mais qu’elle s’appuie au fondement le plus profond de notre vie.”

⁹⁸ *Ibidem*, 255: L’ouverture humaine conteste le sujet, nie cette dualité et permet de porter un tout autre regard sur le phénomène, sur la manifestation de la réalité et la manifestation du monde en totalité.”

III.

O “Criador finito”

“Todo o santo dia bateram à porta.
Não abri, não me apetecia ver pessoas, ninguém.
Escrevi muito, de tarde e pela noite dentro.
Curiosamente, hoje ouve-se o mar como se estivesse dentro de casa.
O vento deve estar de feição.
A ressonância das vagas contra os rochedos sobressalta-me.
Desconfio que se disser mar em voz alta, o mar entra pela janela.”

Al Berto, “14 de Janeiro”

Temos vindo até agora a defender, principalmente, ou como ideia base, uma perspectiva do mundo, um modelo de realidade, no qual o sujeito está indissociavelmente ligado ao mundo, é uma parte integrante do todo. Não existe à parte, enquanto consciência conhecedora (como aparece na Fenomenologia de Husserl); não podemos conceber o sujeito sem ser no mundo, nem tão pouco podemos conceber o mundo sem sujeito que o conhece⁹⁹. Simultaneamente, queremos defender que o sentido das coisas e do mundo é algo que existe nesta relação mundo-sujeito. O ser humano é, de certa forma, o sentido do mundo, mas não porque ele o constitua (mais ou menos arbitrariamente, mais ou menos subjectivamente), mas porque ele *é essa relação que o mundo tem com o*

⁹⁹ É importante notar que não se defende uma posição idealista, em que tudo nada é senão a consciência (pretende-se defender uma posição como que oposta: que a consciência só é enquanto mundo). O mundo é, mas é sempre em relação a um sujeito que com ele se relaciona. Surge-nos o problema de como podemos justificar o mundo antes da existência de seres humanos e sujeitos, i.e. a era dos dinossauros. Um artigo de Pedro Alves, “É a realidade um objecto fenomenológico?” (no prelo), discute precisamente a relação entre consciência e realidade em Husserl. Sobre a questão de um passado sem consciência humana, Pedro Alves cita Husserl que escreve “um mundo sem sujeitos que efectivamente o experienciem (que tenham intuição espaço-temporal-causal) só é pensável como passado de um mundo com tais sujeitos.” (PA, p. 9; Hua XXXVI, p.64). Esta afirmação defende-se a partir de um “princípio de comprovabilidade”, isto é, simplisticamente, que não se pode defender a existência de uma realidade em-si, sem incluir alguma técnica de comprovação (incluindo a era dos dinossauros). A comprovação, claro está, depende de alguma consciência que experiencie essa mesma realidade.

seu próprio sentido. Somos, como diz Calvino, os olhos com que o mundo se olha a si mesmo.¹⁰⁰

Somos “os olhos” com que o mundo se olha, não apenas porque os temos (e o mundo não), mas porque temos a capacidade de olhar o mundo de uma determinada forma: vivemos interessados no mundo e no que nos pode dizer, queremos descobrir a verdade sobre como o mundo é, e a nossa verdade nela. E, diz Patočka, por isso mesmo, somos os seres capazes de verdade, aqueles aos quais as coisas se mostram “o que e como são”. No entanto, vimos também que a originalidade de Patočka assenta na defesa deste sentido, desta verdade das coisas, como “problemático”. Isto é, o sentido nunca é dado “de uma vez por todas”, está sempre “em aberto”. A posição própria do sujeito, conquanto ele não se renda e aceite um sentido “dado”, um sentido ingenuamente absoluto, vai ser sempre de questionamento.

A pergunta que se põe, agora, ou pelo menos aquela que me parece pertinente colocar no contexto do trabalho desenvolvido até aqui, é a seguinte: Qual a ética que surge desta concepção de um sentido problemático, em Patočka? Quer dizer, qual é o nosso espaço (próprio) de acção face ao quadro desenhado até aqui (não interpretando acção num sentido muito estrito de “actos físicos exteriores”)?

1. Verdade/Acção

A ideia de liberdade aparece, em Patočka, de duas maneiras distintas (ainda que relacionadas). Em *Platão e Europa*, Patočka guia a discussão para Aristóteles e a importância da acção. Embora em Platão o agir – o viver bem – seja também claramente um ponto central, a boa vida parte do conhecimento do que é o bem. Conhecer o “Bem” implica, segundo Platão, agir de acordo com ele.¹⁰¹ Podemos contrastar dizendo que, em Aristóteles, o cuidado da alma é feito a partir de actos. Isto é, o movimento de autoformação da alma, e a sua sintonização para a verdade, é feita, não através da contemplação e do conhecimento, mas da acção.

Os seres humanos são (somos), portanto, livres neste sentido, em que são livres no seu agir. Mas o que Patočka pretende defender (ou o que ele defende ser a posição de

¹⁰⁰ Cf. epígrafe do Capítulo I

¹⁰¹ Jan Patočka, *Plato and Europe*, p.197.

Aristóteles) não é apenas que somos livres para agir e podemos escolher – livremente – entre *a* e *b*, mas que, ao agirmos, criamos *princípios de acção*; princípios de acção paralelos aos princípios que regem a natureza, com a marcante diferença que os nossos não são nem necessários nem eternos. São, no entanto, princípios e não simplesmente actos livres, desprendidos, porque, ao agirmos, somos movidos por um objectivo, um fim.¹⁰² Agimos de forma *a* e não de forma *b*, não por um capricho arbitrário, mas com base em princípios que nós próprios definimos; porque, enfim, é o que nos parece *melhor*. O nosso agir tem como base esta avaliação normativa, e ela dá azo à constituição de princípios de acção, princípios morais. É desta forma que nós somos, como diz elegantemente Patočka, “criadores finitos”.¹⁰³ Criamos as leis pelas quais nos regemos. Elas ainda não existem; ao agir, criamos os princípios dos nossos actos e, fazendo-o, criamo-nos a nós próprios, autoconstituímos-nos:

“Mas devemos conceber o especificamente humano neste sentido equívoco: por um lado, a essência do homem está algures próximo do que é eterno; por outro lado, o homem é algo único, que à sua própria maneira, se mantém ao lado do que é divino num tipo de autonomia impressionante, porque o homem é o “criador finito”, o homem é o ser finito que faz aquilo que ainda não existe, e que o faz de acordo com princípios que não são eternos, que ele ainda tem de constituir. É aqui que está a força e a originalidade da vida; aqui, e não antes, o homem forma-se e se descobre. Esta autocriação e autodescoberta são uma e a mesma coisa. Existe, de facto, algo como uma verdade moral, mas não se estende a algo que já é. No mundo moral nós somos ‘criadores’, mas isto não quer dizer que criamos a verdade de acordo com o nosso capricho, de maneira nenhuma. A verdade moral é o mais especificamente humano, o mais difícil.”¹⁰⁴

Não constituímos os princípios de acção do vazio. Os próprios princípios de acção, e as avaliações normativas, não são arbitrários. De outro modo não poderíamos falar de uma tarefa “especificamente humana”, nem de autodescoberta. Como então, e de

¹⁰² *Ibidem*, p.199.

¹⁰³ *Ibidem*, p.209.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 208-209: “But we must take the specifically human in this equivocal sense: on the one hand, the core of man is somewhere in proximity to that which is eternal; on the other hand, man is something of his own, which in its own way holds itself besides the divine in a kind of amazing autonomy, because man is the “finite creator”, man is the finite being which does that, which does not yet exist, and which does this according to principles that are not eternal, which it itself still has to constitute. In this lies the strength and originality of life; in it, and not before, man forms himself and discovers himself. This self-creating and self-discovering is one and the same thing. There does exist something like a moral truth, but it does not extend to something that already is. In the moral world we are “creators”, but this does not mean that we create truth according to our fancy, absolutely not. Moral truth is the humanly most specific, most difficult.”

onde, criamos nós os princípios morais? É aqui que entra a outra “forma”, ou fórmula, de liberdade em Patočka. Nos *Essaies Herétiques*, escreve sobre liberdade como:

“consistindo na captura da possibilidade de deixar ser as coisas que elas são, de as deixar se descobrir, se mostrar, na vontade de ser para elas um campo de manifestação, na disposição a abalar as nossas certezas habituais e ‘dadas’, a fim que se mostre aquilo que é verdadeiramente.”¹⁰⁵

A liberdade é, então, um agir criador a partir da verdade das próprias coisas, isto é, a partir do fenómeno. É por isto que Patočka pode (e quer) dizer que esta é a actividade mais “especificamente humana”. Os humanos são aqueles, a risco de repetir até à exaustão, que podem descobrir a verdade do fenómeno, que é fenómeno. Agir de acordo com a verdade é, portanto, reiterar, continuamente, o compromisso à verdade das coisas agindo em conformidade com ela; criando o que nos cabe criar a partir daquilo que mais especificamente somos. É por esta razão também que o nosso agir é, não só uma auto-criação, mas também uma autodescoberta.

Os nossos actos, o nosso viver em geral - e não apenas o nosso conhecimento - pode ser verdadeiro ou falso. Podemos agir e viver verdadeiramente, ou não. É daqui também que surge a ideia de viver-na-verdade. Surgem-nos dois problemas de ordem diferente: o primeiro é em que consiste, especificamente, este viver-na-verdade (e, relacionadamente, não estaremos a negar, a desistir do “sentido em aberto”, continuamente investigado, ao defender isto?); o segundo é o problema da autenticidade. Será legítimo defender que há modos de vida autênticos e outros inautênticos? Com que legitimidade podemos afirmar isto e com base em que critérios?

A resposta à primeira questão pode ser um pouco insatisfatória. Mas é-o apenas por quanto depende de todo o modelo relacional defendido até aqui. O que mais levanta questões será a ideia de uma verdade presente no mundo, acessível aos seres humanos, e não tanto que, esta existindo, se possa agir em conformidade com ela ou não.

Mas também alteramos o problema (e a reacção ao mesmo) quanto mais nos mantivermos fiéis ao modelo anterior. O sentido ou a verdade existe na relação sujeito-

¹⁰⁵ Jan Patočka, *Essaies Herétiques*, p. 181: “L’idée de l’histoire comme domaine de l’action issue de la liberté et de la liberté comme consistant dans la saisie de la possibilité de laisser être les choses ce qu’elles sont, de les laisser se découvrir, se montrer, dans la volonté *d’être pour elles un champ* de manifestation, dans la disposition à ébranler nos certitudes habituelles et “données”, afin que se montre ce qui est *vraiment* [...]”.

mundo, e não no mundo objectivamente. E, para além do mais, não é dado absolutamente. Isto complica e torna simultaneamente mais interessante. Como podemos falar de uma acção verdadeira “em aberto” que adquire a sua autenticidade na relação sujeito-mundo? A verdade sobre a qual ela se deveria conformar não é dada “de uma vez por todas”, está sempre em aberto, em contínua investigação. Para além do mais, não está no mundo onde eu posso, ou não, descobri-la. Está, afinal, naquele que a procura, *está precisamente nessa procura*. Agir verdadeiramente será, então, participar de algum modo nessa procura.

2. Foucault: Estética de Existência e Ética de Resistência

Michel Foucault também adopta e defende uma ideia semelhante à do sentido investigado. Bastante menos (ou nada) metafísico, Foucault preocupa-se antes em desmontar as “verdades” apresentadas, analisando a base que lhes confere autoridade: exemplo clássico, a loucura enquanto produto de uma instituição crescente de saúde mental. O que não significa que não haja pessoas loucas; mas o próprio conceito de loucura é uma noção cultural à qual se associam indústrias farmacêuticas, cinematográficas, médicas – a loucura e os seus sintomas são, agora, um conjunto de proposições pertencentes a uma organização de poderes com direitos sobre o diagnóstico e tratamento. Estes são o que Foucault chama “jogos de verdade”, que procura relacionar com as relações de poder.

Pretendemos nós aqui explorar estas ideias no âmbito da possibilidade uma ética de “sentido investigado” e também procurar dar resposta à segunda pergunta feita anteriormente sobre a questão da autenticidade, isto é, se é legítimo defender a existência de modos de vida autênticos em contraposição a outros inautênticos (e, é claro, com que base poderíamos fazer tal distinção).

Foucault seria provavelmente um dos candidatos mais escolhidos para negar a questão da autenticidade. Isto, em parte, porque nega uma “essência” do sujeito ao qual poderíamos ser fiéis ou não.¹⁰⁶ A ideia da autenticidade parece pressupor uma tal

¹⁰⁶ Michel Foucault, “L’étique du souci de soi comme pratique de liberté”, em: *Dits et Écrits* Vol. IV, ed. Daniel Defert, Gallimard, Paris, 1999, p.718: [Le sujet] n’est pas une substance. C’est une forme, et cette

essência, algo que somos verdadeiramente e de acordo com a qual agiríamos genuinamente, autenticamente (e o oposto para todos os actos que fossem contra esta “base” humana). Desta ausência surge o que Foucault escolhe chamar “estética de existência”: baseada na experiência dos Antigos de autoconstituição moral através das chamadas práticas de si – as mesmas que Patočka escolhe traduzir como cuidado da alma – mas aqui marcada pelo progressivo desaparecimento de um conjunto de regras morais socialmente aceites, de uma normatividade do ser humano muito presente na altura, e que, hoje em dia, como se pode verificar pela discussão presente, está bastante em aberto. “E a esta ausência de moral responde, deve responder uma procura que é aquela de uma estética de existência.”¹⁰⁷ Viver a vida como uma obra de arte, auto-criada, e aqui aparentemente livre ou libertada das constrações de “verdades” sobre a tarefa humana própria. Muito Nitzscheano.

No entanto, esta mesma ideia de uma estética de existência liberada comporta uma outra ideia que é, por si, normativa: uma ética de resistência. O cuidado de si (Foucault escolhe chamar “si” em vez de alma) constituem a possibilidade de “práticas de libertação”: elas são (ou podem ser) a identificação e análise crítica das “verdades” assumidas: reconhecendo, por exemplo, certas identidades que são impostas por serem assumidas socialmente, é possível libertar-se delas e viver a vida criativamente. Um exemplo fácil é o das identidades sexuais. Existem divisões e classificações sobre as variantes de orientação e identidades sexuais. Socialmente, reconhece-se e (mais importante) classifica-se as pessoas como sendo heterossexuais, homossexuais, bissexuais, transsexuais, etc., com poucas outras categorias e com alguma mistura entre estas (um transsexual não é propriamente um homossexual, mas...). Existem duas constrações de ordens diferentes. A primeira é que estas identidades vêm frequentemente carregadas de uma identidade cultural que as acompanha (o que é comportamento heterossexual aceitável, por exemplo, quando é que alguém pode ser considerado bissexual – quantas experiências, que proporção, etc., mais todos os grupos culturais com

forme n'est pas surtout ni toujours identique à elle-même.” E “ [J]e pense effectivement qu'il n'y a pas de un sujet souverain, fondateur, une forme universelle de sujet qu'on pourrait retrouver partout. Je suis très sceptique et très hostile envers cette conception du sujet”. Ibidem, p.733.

¹⁰⁷ Michel Foucault, “Une esthétique de l'existence”, em: *Dits et Écrits*, p.732: “Et si je me suis intéressé à L'Antiquité, c'est que, pour toute une série de raisons, l'idée d'une morale comme obéissance à un code de règles est en train, maintenant, de disparaître, a déjà disparu. Et à cette absence de morale répond, doit répondre une recherche qui est celle d'une esthétique de l'existence.”

linguagens e hábitos com os quais se identificam e são identificados). E a outra constrição é mais básica, mais abrangente e mais abstracta: é simplesmente que haja identidades identificadas, mesmo independentemente da componente cultural. Que, de algum modo, somos levados a nos identificar com uma ou outra destas. Para Foucault, as práticas de si servem como um exame “interior” no qual podemos identificar quais as verdades que estamos a utilizar no nosso modo de vida de modos a poder decidir se isto é algo que queremos para nós ou não. No exemplo acima, posso escolher viver a minha sexualidade de outra forma, rejeitando as classificações presentes, criando outra ou nenhuma. O cuidado de si é, aqui, ainda um exercício de autoconstituição, e esta autoconstituição é, aqui, um instrumento de resistência política, uma “conversão de poder”.¹⁰⁸

Aparentemente, a diferença entre Foucault e Patočka é que não parece haver nenhuma escolha que seja “mais verdadeira” em Foucault. Cada qual se constitui a seu bel-prazer e “tudo vale”.

É verdade que Foucault parece negar a possibilidade de uma verdade absoluta, essencial; o reduto final depois das escavações de identidades. No entanto, a própria ideia de uma ética de resistência e até a ideia de uma estética de existência é normativa. E não me parece que estou a contradizer Foucault ao afirmá-lo.¹⁰⁹

Se permitirmos que o próprio “sentido” humano – e não apenas o do mundo – seja também investigado, em aberto para contínuas explorações, conseguimos conciliar a ausência de uma “essência” humana (deveras problemática) com a noção de vida autêntica (demasiado intuitiva para rejeitar a favor de um niilismo absoluto). Sendo o sujeito uma parte integrante e indivisível do mundo, só podemos conceber o seu “sentido” como pertencendo ou associado a esse outro (que afinal não é outro). Assim sendo, se o sentido do mundo está em aberto, se só se revela parcialmente e na sua investigação, também o nosso e a nossa tarefa deve assim ser. Também nós nos conhecemos somente na nossa procura.

¹⁰⁸ Michel Foucault, *Dits et Écrits*, p.715: “[Questão]: Est-ce que ce souci de soi, qui possède un sens éthique positif, pourrait être compris comme une sorte de conversion de pouvoir? [Foucault]: Une conversion, oui. C’est en effet une manière de le contrôler et limiter.”

¹⁰⁹ Para uma (outra) opinião sobre a normatividade do trabalho de Foucault, e a sua base na liberdade, ver, por exemplo: James Bernauer e Michael Mahon, “The ethics of Michel Foucault”, e/ou Arnold J. Davidson, “Ethics as Ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought”, ambos em: *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Gary Gutting, Cambridge University Press, 1994.

3. Liberdade e Responsabilidade

A procura do sentido surge da descoberta do carácter problemático do mesmo. Não quero continuar a repetir e a redefinir conceitos e temas já discutidos anteriormente neste trabalho. No entanto, podemos dizer que a problematicidade do sentido tem, pelo menos em parte, a ver precisamente com este não ser delimitável, capturável como um todo, em absoluto. Tem também e principalmente a ver com a possibilidade do não-sentido que ele próprio contém; que a relação de sentido que somos parece poder abrir e fechar-se independentemente da nossa vontade. A única via que temos ao sentido, é por isso mesmo, a posição de contínuo e permanente desenraizamento, de constante questionamento. O sentido só pode ser descoberto – ainda que sempre problemático, nunca absolutamente – na procura do mesmo.

A experiência da perda de sentido não só nos abre para a problematicidade do mesmo, como nos abre para a nossa própria liberdade. De que maneira? Se a liberdade é a liberdade “de deixar as coisas serem o que e como são”, então é claro que isto só pode surgir depois do abalo e conseqüente rejeição de certezas “dadas”, pré-formadas. Num renascer, descamando todas as convicções e certezas prévias, estamos abertos, por vez primeira, para ver as coisas, para deixar que elas se mostrem. Falando sobre a fenomenologia de Heidegger (que segue com bastante proximidade), Patočka escreve:

“A liberdade portanto, ele não a compreende nem como um *libeiium arbitrium* nem como latitude de cumprir o dever, mas em primeiro lugar como liberdade de deixar ser a coisa aquilo que é, de não a falsificar, o que pressupõe não apenas a compreensão do ser, mas o abalo do que , inicialmente e com maior frequência, com uma evidência ingênua, passa pelo ser, o abalo do seu sentido suposto [...]”¹¹⁰

Mas não deixa de permanecer obscuro como é que o ser humano é livre “deixando as coisas ser o que são”; como é que isto é um exercício de liberdade? Antes da experiência da perda de sentido (e para muitos, senão para a maior parte, mesmo depois desta experiência), vive-se num sentido aceite, anterior a qualquer

¹¹⁰ Jan Patočka, *Essaies Herétiques*, p. 74: “La liberté cependant, il ne la comprend ni comme *liberum arbitrium* ni comme latitude d’accomplir le devoir, mais en premier lieu comme liberté de laisser être l’étant ce qu’il est, de ne pas le fausser, ce qui présuppose non seulement la compréhension de l’être, mais l’ébranlement de ce qui, initialement et le plus souvent, avec un évidence naïve, passe pour l’être, l’effondrement de son sens supposé [...]”.

questionamento. A liberdade surge no questionar, no abrir de novas possibilidades. E porque o descobrir o sentido do mundo é também um descobrir das nossas próprias possibilidades, ele é também uma abertura, um tornar-se consciente das várias possibilidades que se abrem para si mesmo. E isto é, parece-me indiscutível, liberdade. No entanto, apesar desta ser a resposta mais coerente com o resto do texto, não é isto que Patočka diz:

“A liberdade não é um aspecto da essência humana, mas significa essencialmente que o próprio ser é finito, que ele pode ser encontrado no abalo de todas as “certezas” ingénuas que procuram habitar as coisas para não levar a reconhecer que o ser humano não está em casa a não ser nesse todo-revelador [omni-dévoilant], livre, que, por essa mesma razão, não pode “ser” da mesma forma que as coisas: o ser e o seu mistério e o prodígio que as coisas sejam.”¹¹¹

A liberdade é, portanto, a liberdade do próprio ser do mundo, e não (apenas) a liberdade de escolha, ou presente em possibilidades, várias, do ser humano. Mas como Patočka quer também implicar, nesta noção de liberdade, uma responsabilidade própria do Homem, tem de ter que ver com uma noção de liberdade que nos é mais comum, mais intuitiva.

“A liberdade é, ao fim de contas, liberdade da verdade”¹¹², escreve na mesma página. A verdade existe no modelo unitário e relacional apresentado até aqui. Da mesma forma, não poderíamos nunca supor uma liberdade “essencialista” do Homem, que partisse dele, independente do mundo. A liberdade é algo que pertence ao próprio “ser”, ao campo fenomenal, do qual os seres humanos são uma parte integrante e co-constitutiva. A nossa própria liberdade existe neste campo fenomenal, surge dele e da nossa posição nele. Somos livres para a verdade. Somos livres para assumir a responsabilidade de ser aqueles que *vêm* como as coisas são. É uma liberdade na qual podemos participar. No entanto, o verdadeiro acto livre não está nesta escolha, de assumir ou não, um determinado papel. A nossa liberdade não é, como diz Patočka, caracterizada

¹¹¹ *Ibidem*: “La liberté n’est pas un aspect de l’essence humaine, mais elle signifie essentiellement que l’être lui-même est fini, qu’il est à trouver dans l’ébranlement de toutes les “certitudes” naïves qui tâchent de se domicilier dans les étants pour ne pas avoir à reconnaître que l’homme n’est chez lui que dans cette omni-dévoilant, libre, qui, pour cette raison même, ne peut être de même que les étants: l’être et son mystère et le prodige que l’étant soit.”

¹¹² *Ibidem*: La liberté est au bout du compte liberté de la vérité, et ce en tant qu’être-à-découverte de l’être même, vérité de l’être même, et non pas seulement des étants (...).”

pelo livre arbítrio. A liberdade já lá está, no mundo. Somos livres ao participar nela, na posição de desveladores de fenómeno.

A nossa responsabilidade está no que Patočka diz *não* ser uma escolha: de assumir ou fugir ao que é o nosso ser[modo de ser]-próprio, autêntico. Não é uma escolha, diz Patočka, porque isso seria adoptar a perspectiva “de fora”, objectivista; sendo uma alternativa a autêntica e a outra a alienação, só a primeira pode ser vista do ponto de vista de escolha livre, a outra é uma fuga. É, na mesma, algo da nossa responsabilidade, sobre o qual podemos ser chamados à conta, mas não são duas escolhas equivalentes.¹¹³

É no contexto da nossa posição peculiar no mundo – de não sermos como as outras coisas, de nos interessarmos pelo seu “ser”, por aquilo que são – que surge a nossa responsabilidade. Eu quero sugerir um modo particular como a nossa posição poderia ser, verdadeiramente, uma responsabilidade, *e uma liberdade*, que realizamos ou perdemos.

4. O olhar de Merleau-Ponty

A Fenomenologia, ou Filosofia, de Merleau-Ponty (pelo menos do ponto de vista de uma recém-chegada) tem paralelos notáveis com a de Patočka. Pela mesma razão – a minha brevíssima iniciação à sua Filosofia – quero concentrar-me num único aspecto, a

¹¹³ *Ibidem*, p. 128: “Cela dit, on peut avoir l’impression qu’il se trouve placé toujours entre *deux* possibilités équivalentes. Ce n’est pourtant pas le cas. L’aliénation signifie *qu’il n’y a pas* équivalence, mais que seule l’une des vies possibles est la “vraie”, la vie propre, irremplaçable, que nous seuls pouvons accomplir en ce sens que nous la portons effectivement, que nous nous identifions avec le poids dont elle nous charge – l’autre possibilité est, au contraire, une dérobade, une fuite qui cherche refuge dans l’inauthentique et l’allègement. C’est pourquoi le point de vue du “choix”, le décisionnisme, est toujours déjà un regard faux, objectivé, et objectiviste, un regard de *l’extérieur*.” Esta passagem pode causar algum desconforto. É importante sublinhar o modo como os termos estão a ser utilizados: distinga-se entre “escolha” e “decisão”. A fuga para a inautenticidade é sempre uma decisão (por isso é que podemos ser responsabilizados por ela, ser chamados a responder por ela), mas não é uma escolha. Quando escolho *a* (seja *a* um fim de semana em Lisboa) também escolho não-*b* (*b* sendo, por exemplo, fim de semana no descanso da Covilhã). É deste modo que a minha decisão de fuga não é uma escolha porque não estou a *não escolher* a autenticidade. É também aqui que o comentário de Patočka sobre a perspectiva “de fora” faz sentido: o processo de escolha da autenticidade é marcadamente diferente, de uma perspectiva de quem está dentro da situação, do processo de fuga, em que, mais provavelmente, estou a evitar escolher, e sigo apenas a corrente das circunstâncias (mas que não deixa de ser uma decisão). (Agradeço ao prof. Karl Mertens, da Univ. De Würzburg, pela sua disponibilidade em discutir este assunto e me fazer notar a possível diferença entre uma “escolha” e uma “decisão”, enquanto preparava, no espaço do IFP, a apresentação do seu trabalho para uma conferência na Universidade da Beira Interior (org. pelo IFP) a 13 de Maio de 2008.

saber, “o olhar produtivo”. Quero não apenas estabelecer uma ligação entre a ideia do olhar produtivo e o modelo fenomenológico de Patočka, como desenvolver uma possibilidade ética não explicitamente presente em Patočka mas que esta ideia de Merleau-Ponty permite.

Merleau-Ponty procura estabelecer o lugar do que se pode chamar “percepção originária”. A percepção cognitiva ou científica já pressupõe, defende, uma percepção original, anterior. Quando quero estudar – cientificamente – um fenómeno “natural”, já o olho de determinada maneira; vejo uma folha a cair, por exemplo, através de um esquema de inteligibilidade que já me “equipa” de um número de pressupostos (que o fenómeno é inteligível e obedece necessariamente a uma lei, por exemplo). Quando entro numa sala de aula para ter ou leccionar uma aula e percepciono o que lá está, faço-o como através de um filtro prático: as mesas e cadeiras são algo a contornar, o quadro ao fundo serve-me de limite espacial e de futuro instrumento, etc. Merleau-Ponty defende que há uma percepção “pura” que é como um substrato destas percepções “construídas”. Mas, como explica José Santos, “[o] ver autêntico não é um ver absolutamente diferente e, por assim dizer, “melhor””¹¹⁴. É um ver livre das intenções cognitivas, que me daria o acesso ao fenómeno enquanto tal, *livre de se mostrar tal como é*.

As suspeitas surgem imediatamente: será alguma vez possível ter uma percepção pura? Em que consistiria? Um olhar desinteressado? Puramente estético? E de que forma é que este “olhar puro” não é também uma construção “intelectual”, uma presunção, que distorceria, de igual modo senão mais, o “verdadeiro acesso ao fenómeno”?

Decerto. Até Merleau-Ponty concorda que é impossível fazer uma redução absoluta, completa.¹¹⁵ No entanto, parece também altamente convincente que podemos fazer uma redução das nossas intenções cognitivas, e que *isto seria uma redução*; que estaríamos a regredir a um ver mais originário (isto é, afinal, a *epoche*). O modo de ver prático e teórico (cognitivo ou científico) como que nos obscurece, ou filtra a nossa percepção inicial, e na qual eles – esses outros “veres” derivados – se baseiam. E, para além do mais, pretendem ser o modo de acesso ao conhecimento do mundo, em detrimento dos sentidos ditos “falaciosos”. Assim, Merleau-Ponty escreve:

¹¹⁴ José Santos, “A legibilidade do mundo e a assinatura do olhar”, em: *O Mundo e o Tempo*, Ta Pragmata, UBI 2007, p.21.

¹¹⁵ Cf. Eric Matthews, *The Philosophy of Merleau-Ponty*, Acumen, Chesham, 2002, p.34.

“O mundo da percepção, isto é, o mundo que nos é revelado por nossos sentidos e pela experiência de vida, parece-nos à primeira vista o que melhor conhecemos, já que não são necessários instrumentos nem cálculos para ter acesso a ele e, aparentemente, basta-nos abrir os olhos e nos deixarmos viver para nele penetrar. Contudo, isso não passa de uma falsa aparência. [...] [E]sse mundo é em grande medida ignorado por nós enquanto permanecemos numa postura prática ou utilitária, que foram necessários muito tempo, esforços e cultura para desnudá-lo [...]”¹¹⁶

O que temos até aqui é o exercício fenomenológico geral: uma redução para um olhar despido de preconceitos. É na natureza deste olhar e do próprio mundo que Merleau-Ponty se distancia da tradição husserliana da Fenomenologia.

Em vários aspectos, Merleau-Ponty está muito próximo de Patočka. Propõe um modelo relacional: o sujeito não é um espectador do filme-mundo que se desenrola à sua frente. Ele é antes um agente participativo, inserido sempre no mundo; o conhecimento, ou o entendimento do mundo, só pode ser feito nesta posição de envolvimento. E também aqui o mundo não é “morto”, por assim dizer. Voltamos, como lembra José Santos, a uma visão “reencantada” da natureza (ou mundo, aqui equivalentes). O mundo está já sempre prenhe de sentido. Na experiência do ver originário, “poderia surgir um sentido puramente fenomenal que teria a sua origem no olhar e não necessitaria de qualquer recurso a significações “intelectuais” e “preestabelecidas”, inauguradas num *cogito*”¹¹⁷.

Em ainda outro paralelo com Patočka, o sentido do mundo não está lá, como que em descanso, à espera de ser encontrado. Ele existe ou, mais correctamente, acontece neste encontro de olhar e mundo. O olhar em Merleau-Ponty não é um simples e passivo colecionador de imagens, comandado pelo espírito ou mente que depois as organizaria segundo “categorias”. Existe uma dinâmica “produtiva” do olhar que trabalha conjuntamente com um mundo que fala, que não é também ele próprio passivo ou “morto”:

“A ideia central desta teoria da percepção é, no fundo, de conceber o “puro” ver como acto “poético”, isto é, como um acto que, já enquanto acto independente e autónomo, e não apenas como pilar dos processos do conhecimento e do agir, teria um sentido.”¹¹⁸

¹¹⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Conversas -1948*, Martins Fontes, São Paulo 2004, p.1-2.

¹¹⁷ José Santos, *O Mundo e o Tempo*, p. 18-19.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 24.

No entanto, “A poiesis do ver não é um acto voluntarista de criação de uma forma a partir do nada ou de uma matéria amorfa.[...] O olhar não cria as coisas. Olhar e coisa participam na criação do espectáculo sensível.”¹¹⁹ O que temos, e estes são os termos que o filósofo usa, é um *encontro* e um *diálogo* entre subjectividade e mundo. O sentido do mundo surge neste encontro e é desenvolvido no diálogo.

Ora, se não existe “um texto fixo”, como é no caso de qualquer comunicação genuína, o sentido está “em aberto”, tal como em Patočka. E se o sentido é o resultado do diálogo que temos com o mundo, então nós somos *agentes* do sentido do mundo. Isto é, podemos construir o sentido do mundo dialogando com ele; o sentido construído no diálogo sujeito-mundo é susceptível de variar consoante a comunicação. Da mesma forma que podemos falar com o mundo de um modo unicamente prático, e a comunicação fica-se pelo utilitário, também podemos ter uma “conversa” mais profunda através de uma conversão de olhar.

Isto é, de certa forma, o que Merleau-Ponty parece estar a sugerir ao falar do olhar “puro” ou “originário”: alterando (ou reduzindo) o olhar ficamos abertos para um sentido manifesto diferente daquele outro, científico ou utilitário. Mas eu quero sugerir algo um pouco diferente: que este olhar, continuando sempre despido, também pode ser trabalhado, desenvolvido para uma maior e continuamente crescente abertura. Podemos sintonizar cada vez mais agudamente o nosso olhar para a conversa com o mundo. Teríamos, então, um sentido problemático infinito, sempre desvelando e nunca dado por absoluto. Como um céu estrelado, cujas estrelas nos são visíveis como em camadas: por vezes vemos só algumas, as que nos estão mais próximas, noutras alturas conseguimos ver mais, apercebemo-nos da profundidade do céu. Seria como se essa capacidade de visão aprofundada fosse infinita; que, com esforço ou trabalho, poderíamos desvelar mais e mais camadas de Universo.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 24-25.

4.1. O cuidado da alma e a conversão do olhar

Vimos, no capítulo anterior, que o cuidado da alma é precisamente este trabalho de sintonização e abertura para o fenómeno. Neste caso, assim quero sugerir, também o olhar requer um trabalho sobre si, porque o fenómeno manifesta-se *com* o sujeito; a capacidade de ouvir e ver depende de uma sintonização que não pode deixar de ser (também) interior: *precisamos de saber reconhecer o falar do mundo que se faz em nós*. Como numa melodia: reconhecemos o sentido, a emoção do som, não como lemos uma afirmação proposicional; o sentir a música não só requer uma disponibilidade, como é como se ouvíssemos a música por dentro, é a reverberação da música *dentro* de nós que nos transmite o que ela nos diz.

Assim, constituindo-nos a nós próprios através do cuidado de si, poderíamos constituir o sentido do mundo. É preciso insistir que isto não é uma constituição “subjectiva”; a constituição do mundo é mais uma criação conjunta, algo que temos a possibilidade de construir com o próprio mundo. Quero sugerir como possibilidade ética que podemos mudar o mundo mudando a maneira como olhamos para ele. De que forma, exactamente, é que isto é possível? Que mudanças seriam possíveis?

Há pouco tempo, um padre deu uma palestra (palestra esta que foi filmada) onde tentava conciliar a existência de Deus com a ocorrência do maremoto na Ásia¹²⁰. Quem diz maremoto diz, é claro, todas as tragédias e catástrofes do mundo (embora aquelas que são “naturais” – não obra humana – pareçam ser mais uma obra de Deus ou algo que poderia, Deus existindo, ser facilmente evitado). O padre examina várias concepções de Deus, tentando com cada uma, compreender como seria possível a existência de ambos, e de cada vez, ou nega essa possibilidade ou, admitindo-a, renega a fé num Deus que o permitisse. Por fim, sugere a existência divina enquanto *presença*, em vez de *agência*. Deus é, mas não age; não permite ou previne acontecimentos (catastróficos ou não). Ele é esses acontecimentos – o maremoto, o tremor de terra – como é a onda que acaricia, ou a brisa que leva o pássaro a cantar. E é o pássaro, e o canto; é o avião e o terrorista; é as

¹²⁰ Rev. Tom Honey: “How could God have allowed the tsunami? Sat. February 2, 2008”, <http://sexto-empirico.blogspot.com>

vítimas, é o jornalista na televisão, e as ondas electromagnéticas que permitem a imagem e o som da televisão.

Ótimo! Mas a pergunta permanece. Aliás, duas perguntas: a primeira é que isto pode ser muito lindo, mas de que adianta? O que muda se concebermos Deus (ou o mundo) assim? Em segundo lugar, que tem isto que ver connosco (aqui, no âmbito deste projecto)? As respostas, assim o espero, relacionarão as perguntas.

Sem compromissos à componente religiosa de toda esta discussão, usando-a como ilustração daquilo que temos, de facto, vindo a discutir até aqui: olhar para o mundo (e nós próprios e os outros) como Deus, é uma conversão de olhar; passamos a ver tudo como manifestação – presença – de Deus. Mas será que isto altera verdadeiramente o que vemos? Eu quero defender que sim (e daqui a relevância desta discussão). O olhar não é um receptor passivo, ele constrói e “desenha”¹²¹ o que vê, embora, mais uma vez, não de forma arbitrária: o que se “produz” no olhar é um encontro dos dois (mundo e subjectividade). Olhando para o mundo como Deus, Deus revelar-se-á. A divindade no gesto da minha vizinha, no praguejar do merceeiro, no brilho reflectido nas folhas molhadas, ser-me-á manifesto – o seu sentido *transforma-se*. E o próprio gesto, o próprio berro, também se transforma; porque o sentido não é independente nem daquele que vê, nem da própria “coisa”. É por ver Deus, por olhar o mundo como Deus, que Deus se *cria* no mundo. Antes, existe qualquer coisa como a possibilidade de Deus em nós e no mundo. Imagine-se uma história contada a dois: antes da história, não podemos dizer dela que existia em potencial, ou em estado latente, como não queremos dizer de Deus que já existe nas coisas e só precisa de ser reconhecido. O que havia antes era a possibilidade de uma história, até de várias. Só quando ambas as pessoas se juntam e interagem e colaboram no processo criativo é que a história surge, aparece, passa a existir. Da mesma forma, Deus ou, o que mais nos interessa, o sentido, cria-se e torna-se manifesto quando sujeito e mundo participam e evocam, dialogam e criam a sua presença.

Da mesma forma, o sentido “problemático” do mundo, tal como Patočka o sugere, pode ser modificado, se modificarmos o nosso olhar; podemos não só ver o mundo de modo diferente, como realmente transformá-lo. Que mudanças são estas? Não são, é

¹²¹ Noto, desnecessariamente, que Merleau-Ponty usava bastante a analogia da pintura para falar do processo de percepção.

certo, mudanças materiais no sentido de estruturas sociais, mas poderão ser mudanças objectivas no sentido do que se mostra; o próprio sentido das estruturas sociais, de toda a organização social e natural pode(ria) ser transformado – recriado - para que o que até aqui assumimos como verdadeiro fosse abalado, para que as convicções que mantivemos até aqui, o que considerámos correcto, óbvio - o que subsiste como dado sob todas as coisas sobre as quais temos posições divergentes – fosse abalado de tal forma que todas as outras ruiriam.

Continua muitíssimo vago que mudanças seriam essas. Mas a crítica mais forte talvez ainda seja aquela que aponta para a inactividade desta ética. Burguesa, dirá alguém sem dúvida. Com todas as injustiças sociais, as guerras, a fome, a miséria, a desigualdade, as tragédias humanas, proponho que se olhe para tudo isso de forma diferente? “Ver claro é não agir”, escreveu Bernardo Soares.¹²² Mas será que é mesmo essa a resposta que o mundo precisa hoje? Não serão necessárias mudanças efectivas, de âmbito prático, na nossa realidade social e económica corrente? Não o nego. Nem a realidade catastrófica, nem a urgência das medidas. Mas sugiro que essas só poderão ter um fruto maior, de carácter mais permanente, só poderão, afinal, ter um resultado diferente daquele que tiveram até agora, se partirem desta conversão de olhar.

5. A “solidariedade dos abalados”

Patočka sugere, no contexto do sentido problemático, a “solidariedade dos abalados” como solução ética. Quero fazer uso desta ideia com dois objectivos: primeiro, mostrar uma possibilidade do que se consegue com a conversão de olhar (embora não a defendendo necessariamente); segundo, responder à crítica antecipada na secção anterior sobre a ineficácia ou vacuidade da ética sugerida.

Os “abalados”, antes de mais, são aqueles que foram abalados pela problematicidade do sentido, aqueles que viram ruir a ingenuidade das suas convicções acerca do mundo, e que se mantêm agora, como dissemos no final do segundo capítulo, numa posição de contínuo desenraizamento. Não é um desenraizamento permanente; a

¹²² Bernardo Soares, *O Livro do Desassossego*, ed. Richard Zenith (3ª Ed.), Assírio & Alvim, Lisboa, 2001, fragmento 275, p. 267: “Saber iludir-se bem é a primeira qualidade do estadista. Só aos poetas e aos filósofos compete a visão prática do mundo, porque só a esses é dado não ter ilusões. Ver claro é não agir.”

permanência sugere o conforto de um estado inalterado, constante. É antes uma sucessão repetida de desenraizamentos, de abalos de convicções. É um nunca saber, viver sempre em incerteza, todas as fórmulas acerca da natureza do mundo que se vão construindo como que não colam, sobrepõem-se ao que aparece de uma forma incerta, indefinida. Vive-se o sentido apenas na procura.

Viver desta forma no não-sentido, assemelha-se muito ao niilismo que Patočka recusa tão veementemente. Ian Chvatik reconhece precisamente este problema. Pergunta se, afinal, a vida na procura de um sentido nunca revelado não será a mesma cobardia de aceitar um sentido relativo e provisório que tanto se criticou nos niilistas:

“Se afinal a hipótese de um sentido absoluto se reduz ao *haver* um sentido, apesar de, em virtude da sua ausência e natureza fugidia, nós nunca sabemos *qual* ele é, então a procura de sentido não nos dá mais que somos criaturas finitas e situadas para as quais o sentido nasce da problematicidade que as posiciona numa situação e sobre a qual, em conjunto com os outros, aceitam responsabilidade.”¹²³

No entanto, aparece em Patočka como que uma promessa de um sentido “absoluto” que é revelado, ainda que de modo problemático, na perda de sentido. Ele escreve sobre a frente da batalha de guerra (literalmente) como o lugar onde todo o sentido se perde; ela exemplifica “o absurdo por excelência [...] o bem mais precioso do humano é quebrado. Nada tem sentido senão a demonstração que o mundo capaz de engendrar tal coisa devia desaparecer”.¹²⁴ Mas é também deste absurdo que nasce um sentido que transcende não só o não-sentido da guerra, mas o sentido da vida, os “pequenos” sentidos da vida quotidiana que afinal a guerra pretende preservar.¹²⁵

Sobre este sentido último, Patočka evoca a noção de *polemos*, de Heraclito. *Polemos*, deus e signo do conflito e da guerra, é também significante da unidade, da essência unitária de tudo o que diverge e choca entre si. A guerra e a paz, a morte e o

¹²³ Ian Chvatik, “The heretical conception of the European heritage”, *op.cit.*, p.71: “After all if the hypothesis of absolute meaning boils down to there being some meaning, although, in view of its absence and elusiveness we never know what that meaning is, then the search for meaning amounts to nothing more than that we are finite, situated creatures to whom meaning is born from the problematcity which presses upon them in a situation and for which, along with others, they take responsibility.”

¹²⁴ Jan Patočka, *Essaies hérétiques*, p. 161-162: “La première phase, que peu arrivent à dépasser, c’est une expérience du non-sens et un effroi insoutenable. Le front est l’absurdité par excellence. Le pressentiment de toute l’époque est ici traduit dans les faits: le bien le plus précieux de l’homme est brutalement mis en pièces. Rien n’a de sens si ce n’est la démonstration que le monde capable d’engendrer une telle chose doit disparaître.”

¹²⁵ *Ibidem*, p.162.

sacrifício em oposição à vida, o que Patočka chama as “forças” do dia e da noite; estas são as polaridades em conflito. Na frente da guerra, elas revelam-se como parte de uma só unidade.

O sacrifício de morte dos homens na guerra é feito em nome da vida. No entanto, diz Patočka, na frente o sacrifício perde o seu valor relativo à vida quotidiana e ganha um valor absoluto, por si mesmo:

“[O]s participantes são surpresos por uma *liberdade absoluta*, liberados de *todos* os interesses da paz, da vida, do dia. Isso quer dizer que o sacrifício desses sacrificados perde o seu significado relativo, deixa de ser o caminho necessário para os projectos de construção, de progresso, para as possibilidades da vida aumentadas e alargadas; pelo contrário, não tem outro sentido *que não por si só*”.¹²⁶

Esta “liberdade absoluta” vem da “compreensão que qualquer coisa lá já foi conseguida, qualquer coisa que não é um meio com vista a outra coisa, que não é uma etapa a caminho de..., qualquer coisa para além daquilo para além do qual nada pode existir.”¹²⁷ Misterioso, sem dúvida. Mas não perde por isso a sua veracidade. Não me parece que seja a morte, por si só, que seja responsável por esta revelação. Mas há algo na morte, e no sacrifício de morte em nome da vida em especial, que é capaz de mostrar o valor relativo e esbatido que têm as coisas pelas quais exigimos sacrifício. O sentido absoluto não vem da morte, não é ela, mas aquilo que ela traz, que mostra. Na frente de guerra, e Patočka fala principalmente da Primeira Guerra Mundial, não é só a morte, ou “só” o sacrifício, é a brutalidade e a proximidade do caos e carnificina. Mas é a imposição, a presença da morte, do nada que representa, e que na frente de guerra está já ali. Patočka escreve:

“A descoberta mais profunda da frente é este avançar da vida na noite, o combate e a morte, a impossibilidade de rasgar da vida esse parágrafo que, do ponto de vista do dia,

¹²⁶ *Ibidem*, p.166: “[L]es participants sont surpris par une *liberté absolue*, affranchis de *tous* les intérêts de la paix, de la vie, du jour. Cela veut dire que le sacrifice de ces sacrifiés perd sa signification relative, il cesse d’être le chemin requis vers des programmes de construction, de progrès, vers des possibilités de vie augmentées et élargies; au contraire, in n’y a de sens *qu’en lui-même*.”

¹²⁷ *Ibidem*: “Cette liberté absolue, c’est la compréhension que quelque chose là a d’ores et déjà été atteinte, quelque chose qui n’est pas un moyen en vue d’autre chose, qui n’est pas une étape vers..., quelque chose au-delà et au-dessus de quoi il ne peut plus rien y avoir.”

aparece como pura e simples não-existência; é a transformação do sentido da vida que se abre aqui ao *nada*, à fronteira inultrapassável que é a figura última de tudo.”¹²⁸

Muito já se escreveu sobre as possibilidades éticas que nascem do confronto com a morte. Não é simplesmente uma questão de cessar a vida, de um prazo incerto mas definitivamente marcado, um fim que nos leva a valorizar todos os entretantos. A morte, o nada, traz consigo uma revelação profunda acerca do que se lhe opõe; ela permeia e dá-lhe vida, sentido. O sentido da vida altera-se quando confrontamos a morte, isto é, a sua ausência, que já estava sempre lá. Isto são conceitos complexos sobre os quais eu não pretendo ter uma compreensão perfeita; parece que há como que uma força – a que Patočka chama de “noite” – que permeia toda a vida, normalmente de modo obscurecido, escondido, e que em situações limite, se mostra de forma mais óbvia, presente. É algo que existe sempre como base ou substrato aos movimentos da vida – ao quotidiano, aos projectos, ao material – mas de modo invisível.¹²⁹

Um outro efeito da experiência da frente de guerra é a perda da linha demarcatória entre os “amigos” e os inimigos. Os inimigos partilham a mesma sorte que nós, vivem a mesma experiência – descobrem também, diz Patočka, a “liberdade absoluta”; cria-se frequentemente em guerra, uma solidariedade com os outros do lado de lá da linha de fogo.¹³⁰

É este apagar de fronteiras entre opostos – entre o “dia” e a “noite”, a paz e a guerra, a vida e a morte, os companheiros e inimigos, que constitui o fundamental do *ver* que segundo Patočka, é *polemos*:

“A guerra é capaz de mostrar que, entre os homens livres, alguns são capazes de se tornar deuses, de tocar a divindade, [tocar] o que constitui a unidade última e o mistério do ser. São aqueles que compreendem que *polemos* não é nada de unilateral, que não divide mas une, que os inimigos só são distintos em aparência, que eles são, na realidade, inseparáveis no abalo comum do quotidiano que lhes faz tocar ao que é de todo o tempo,

¹²⁸ *Ibidem*, p.167: La découverte la plus profonde du front, c’est cette avancée de la vie dans la nuit, le combat et la mort, l’impossibilité de rayer de la vie ce paragraphe qui, du point de vue du jour, apparaît comme pure et simple non-existence; c’est la transformation du sens de la vie qui se heurte ici au néant, à la frontière infranchissable qui est la figure ultime de tout.”

¹²⁹ Não sei até que ponto é que isto será uma ideia paralela à “vida” de Michel Henri. De qualquer modo, parece-me um ótimo plano de trabalho futuro.

¹³⁰ Jan Patočka, *Essaies hérétiques*, p. 167.

de todo o lado, em tudo, sendo a fonte de onde procede tudo o que é, que os faz assim tocar no divino.”¹³¹

O diluir dos opostos evidencia uma unidade originadora: na verdade, segundo parece, não existem opostos. Tudo vem de uma única fonte, tudo é *um* (*polemos* ou com outro nome, parece-me aqui indiferente). Ver isto – e é ver e não saber¹³² – constitui a verdadeira conversão e a única capaz de acabar com os conflitos. Permitiria, em princípio, ver as forças geradoras que propulsionam os movimentos da vida, do progresso, e dos projectos do dia-a-dia.

Duas perguntas: se isto é assim, porque não aconteceu já, nas tantas guerras que conseguiram destruir a vida humana, mas não libertá-la? E a segunda, não haverá uma outra forma, que não a guerra sangrenta, de nos ultrapassarmos, de chegar ao que há de mais elevado?

A primeira pergunta fá-la o próprio Patočka. E responde: até aqui, a visão da natureza una de tudo, foi sempre individual. Mesmo após a experiência extrema da guerra, cada um (se sobrevive a ela) ou volta ao quotidiano ou “a guerra apoia-se nele de novo enquanto planificação da Força em vista pela paz.”¹³³ É por isso, continua ele, que é necessária a “solidariedade dos abalados”; a solidariedade entre aqueles que compreendem que há algo para além da vida e paz quotidiana, que compreendem que tudo é uno, que há sintonia no choque. A solidariedade entre estes poderia levar à cessação dos conflitos e medidas de força que dão origem à guerra; uma espécie de comunidade vigilante - Ricoeur chama-lhe um “socratismo colectivo”, político¹³⁴ - atenta às “medidas de mobilização” que se apresentam de diversas formas – de progresso, de

¹³¹ *Ibidem*, p. 174: “La guerre peut faire apparaître que, parmi les hommes libres, certains sont capables de devenir des dieux, de toucher à la divinité, à ce qui constitue l’unité dernière et le mystère de l’être. Ce sont ceux que comprennent que *polemos* n’est rien d’unilatéral, qu’il ne divise pas, mais unit, que les ennemis ne sont des touts distincts qu’en apparence, qu’ils sont en réalité inséparables dans l’ébranlement commun du quotidien qui les fait toucher à ce qui est de tout temps, partout, en tout, étant la source dont procède tout étant, qui les fait donc toucher au divin.”

¹³² Jan Patočka, *Essaies hérétiques*, p. 172: “Or, l’homme spirituel comprend toujours, et sa compréhension n’est pas une simple constatation des faits, elle n’est pas un “savoir objectif” [...]”. Tomo apenas a liberdade de assumir o compreender como *um ver*.

¹³³ *Ibidem*, p. 171: [L’expérience du front] demeure une expérience individuelle: chacun est projeté isolément vers son sommet, dont force lui est de redescendre ensuite vers la quotidienneté où, inéluctablement, la guerre s’empare de lui à nouveau en tant que planification de la Force en vue de la paix.”

¹³⁴ Paul Ricoeur, em: “Préface” a Jan Patočka, *Essaies Hérétiques*, p. 17.

evolução social - e que “eternizam o estado de guerra”¹³⁵ (não será por acaso que o homem “do progresso humano” é apresentado como Satanás na *Montanha Mágica*).¹³⁶

Mas será (e aqui está a segunda pergunta) que é possível ver, compreender, *polemos* como a unidade subjacente a todas as coisas, sem ter de passar pela experiência da frente de batalha? Existem hoje, além destas, outras frentes de batalha. Mas não quero usar o discurso combativo. Existem outras possibilidades, outras oportunidades de situações para sofrer uma alteração radical de olhar. É este afinal o uso que queremos fazer desta solidariedade dos abalados: o ver da frente de batalha de Patočka enquanto possibilidade para uma conversão de olhar.

Mas sugerindo-a com possibilidades de continuação e criação. Patočka escreve que esta é a solidariedade entre aqueles que compreendem o que “se passa na história”. Noutra lugar, escreve que “o que se passa na história não é o que pode ser revertido ou abalado, mas a abertura ao que abala”.¹³⁷ Então, através de uma espécie de comunidade solidária que partilhe (continue partilhando) as suas descobertas, investigações sobre o que o mundo mostra e as possibilidades inerentes. Promover a abertura ao que nos permite transformar o sentido, a abertura ao mundo falante que nos chama, e à possibilidade do sentido criado a dois. A solidariedade dos abalados permite conceber isto a nível comunitário. Tagarela

¹³⁵ Jan Patočka, *Essaies Herétiques*, 172-173: “La solidarité des ébranlés peut se permettre de dire “non” aux mesures de mobilisation qui éternisent l’état de guerre. Elle ne dressera pas de programmes positifs; son langage sera celui du démon de Socrate: tout en avertissements et interdits. [...] Ébranler le quotidien des factologues et des routiniers, leur faire comprendre que leur place est *de ce côté* du front, et non pas auprès des mots d’ordre du “jour”, si séduisants soient-ils: qu’il s’agisse de la nation, de l’État, de la société sans classes ou de l’unité mondiale, ces slogans sont en réalité des appels à la guerre qui, tous, ont été ou peuvent être démasqués par la barbarie effective de la Force.”

¹³⁶ A *Montanha Mágica*, de Thomas Mann (trad. Herbert Caro, Edição Livros do Brasil, Coleção Dois Mundos, Lisboa) é talvez a ilustração que mais me elucidou (mas ainda não completamente) sobre as polaridades do “dia” e da “noite” em Patočka. Settembrini (apresentado, pelo título da secção em que surge pela primeira vez, como Satanás) personagem maçónico, iluminista, procura sempre defender os ideais da humanidade em progresso, dignidade, liberdade, etc. Mais tarde no romance, surge a sua nemésis, Naphta, jesuíta (embora semi-exilado pela sua própria escola pelo radicalismo das suas ideias) é um quase-terrorista, defendendo o Absoluto, a abnegação do corpo e da terra a favor da elevação do espírito, e o uso da violência. Estes dois pólos aparentemente opostos, em contínua discussão e confronto de ideias, são nivelados - percebemos quão parecidos são afinal - quando surge a terceira e fantástica personagem, Peeperkorn. Este último tem um discurso de tal forma incoerente que consegue não dizer absolutamente nada. No entanto, é ele a expressão do verdadeiro sentimento humano. Divorciado de pretensões intelectuais, ele é a expressão da magnificência estrondosa da vida. A seu lado, os outros dois são papagaios palradores, que vivem do conflito que criam entre eles, que nada são, afinal, sem esse conflito.

¹³⁷ Jan Patočka, *Essaies Herétiques*, p. 68: que ce dont il y va dans l’histoire ce n’est pas ce qui peut être renversé ou ébranlé, mais l’ouverture à ce qui ébranle.”

A solidariedade dos abalados é uma solução ética enquanto é uma associação, uma união daqueles que vêem e que se responsabilizam – porque vêem – pelo sentido que o mundo tem. Se a conversão de olhar individual permite a criação de um sentido com o mundo, que (não) seria possível com um grupo, com todos?

Bibliografia

- Agostinho da Silva**, *Textos e Ensaios Filosóficos II*, Lisboa, Âncora Editora, 1999.
- Alves Pedro**, “É a realidade um objecto fenomenológico”, (no prelo).
- Barbaras Renaud**, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou, Éditions de la Transparence, 2004.
- Barbaras Renaud**, “A fenomenologia de Jan Patočka”, *Phainomenon* N°11 (Outono 2005), CFUL.
- Chvatik Ivan**, “The heretical conception of the european heritage in the late essays of Jan Patočka”, em: *Phainomenon* N° 9 (2004), Lisboa, CFUL.
- Chvatik, Ivan**, “Prolegómenos a uma fenomenologia do sentido da vida humana”, em: *Phainomenon* No.14 (Primavera 2007), Lisboa, CFUL.
- Foucault Michel**, *L’Hermeneutique du Sujet*, Seuil/Gallimard, 2001.
- Foucault Michel**, *Dits et Ecrits* (Vol. 4: 1980-1988), Gallimard, 1998.
- Foucault Michel**, *História da Sexualidade I – A Vontade de Saber*, Lisboa: Relógio d’Água, Colecção Antropos, 1994.
- Foucault Michel**, *História da Sexualidade III – O Cuidado de Si*, Lisboa, Relógio d’Água, Colecção Antropos, 1994.
- Gonzalez Francisco**, *Dialectic and Dialogue*, Illinois University Press, 2000.
- Gutting Gary**, ed. *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, 1994.
- Heidegger Martin**, *Ser e Tempo* (Parte 1), trad. Márcia de Sá Cavalcante, Ed. Vozes (6ª ed.), Rio de Janeiro, 1997.
- Henri Michel**, “O começo cartesiano e a ideia de fenomenologia”, *Phainomenon* N° 13(Outono 2006), CFUL.

- Husserl** Edmund, *The Essential Husserl*, ed. Donn Welton, Indiana University Press, 1999.
- Husserl** Edmund, *Cartesian Meditations*, trad. Dorion Cairns, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1960.
- Mann** Thomas, *A Montanha Mágica*, trad. Herbert Caro, Edição Livros do Brasil, Coleção Dois Mundos, Lisboa.
- Matthews** Eric, *The Philosophy of Merleau-Ponty*, Chesham, Acumen, 2002.
- Merleau-Ponty** Maurice, *Conversas – 1948*, São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- Merleau-Ponty** Maurice, *Le Primat de la Perception*, Lagrasse, Verdier, 1996.
- Nabokov** Vladimir, *The Stories of Vladimir Nabokov*, New York, Vintage International, 1995.
- Patočka** Jan, *Plato and Europe*, trad. Petr Lom, Stanford University Press, California, 2002.
- Patočka** Jan, *Essaies Herétiques*, trad. Erika Abrams, prefácio de Paul Ricoeur, Éditions Lagrasse, Verdier, 1999.
- Patočka** Jan, *Body, Community, Language, World*, trad. Erazim Kohák, ed. James Dodd, Illinois, Open Court, 1998.
- Patočka** Jan, *Liberté et Sacrifice – Ecrits politiques*, trad. Erika Abrams, Grenoble, J. Millon, Collection Krisis, 1990.
- Patočka** Jan, “Comenius et l’âme ouverte”, em: *L’Écrivain, son “Objet”*, Paris, P.O.L., 1990.
- Patočka** Jan, “Qu’est-ce que la phénoménologie?”, em: *Qu’est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble, J. Millon, Collection Krisis, 2002.
- Patočka** Jan, “O subjectivismo da fenomenologia husserliana e a exigência de uma fenomenologia assubjectiva”, em: *Phainomenon* N° 4 (Outono 2002), CFUL.
- Patočka** Jan, “O subjectivismo da fenomenologia husserliana e a possibilidade de uma fenomenologia “assubjectiva”, em: *Phainomenon* N° 4 (Outono 2002), CFUL.
- Platão**, “Alcibiade”, em: *Platon: Oeuvres Complètes I*, trad. Léon Robin, Gallimard, 1950.
- Platão**, “Lettre VII”, em: *Platon: Oeuvres Complètes II*, trad. Léon Robin, Gallimard, 1950.

Santos José, “A legibilidade do mundo a assinatura do olhar”, *O Mundo e o Tempo*, Ta Pragmata, Universidade da Beira Interior, 2007.

Santos José, “A serenidade do mar. Razão e ética em Epicuro”, (no prelo).

Soares Bernardo, *O Livro do Desassossego*, ed. Richard Zenith (3ª Ed.), Assírio & Alvim, Lisboa, 2001.

Szakolczai Arpád, “Thinking beyond the East-West divide: Foucault, Patočka and the care of the self”, *Social Research*, vol. 61, no.2 (summer 1994)

Taylor Charles, “Foucault on Freedom and Truth”, em: *Philosophy and the Human Sciences – philosophical papers 2*, Cambridge University Press, 1985.

Tolstoi Leon, “My Confession”, em: *Morality and the Good Life*, ed. ed. Thomas L. Carson e Paul K. Moser, Oxford University Press, New York, 1997.

Umbelino Luís “O corpo do movimento. Aproximações fenomenológicas.”, *Phainomenon* N°14 (2007), CFUL.

Índice

Agradecimentos	2
Resumo	3
Summary.....	4
Introdução.....	6
Capítulo I: Fenomenologia Assubjectiva de Jan Patočka	9
1. Husserl e a tradição fenomenológica	9
2. Crítica do subjectivismo segundo Patočka.....	12
3. Fenomenologia assubjectiva ou modelo relacional.....	16
4. Subjectividade ou “eu”	18
As possibilidades próprias do “sujeito”.....	20
5. O sentido	24
A experiência da perda de sentido	26
A “solução” da problematicidade do sentido	29
Verdade e sentido (ou duas noções de sentido)	32
Capítulo II: O Cuidado da Alma	35
1. Introdução – Alcibíades	35
2. A alma e o corpo	36
2.1.A subjectividade como movimento.....	38
3. Subjectividade e verdade	41
3.1. Auto(trans)formação da alma	42
3.2 A filosofia como cuidado da alma	44
3.2.1 “Nous”	47
3.3 Viver na verdade	49
4. A totalidade do mundo	50
5. A problematicidade do sentido	52

Capítulo III: O “Criador Finito”	57
1. Verdade/acção	58
2. Foucault: estética de existência e ética de resistência	61
3. Liberdade e responsabilidade.....	64
4. O olhar de Merleau-Ponty	66
O cuidado da alma e a conversão de olhar	70
5. A “solidariedade dos abalados”.....	72
Bibliografia	79