

POSSIBILIDADES DE SENTIDO

Jan Patočka e o cuidado da alma¹

Inês Pereira Rodrigues

Instituto de Filosofia Prática

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*

Introdução

O seguinte trabalho procura ser uma reflexão sobre o sentido, considerado no seu uso mais comum: o sentido de um gesto, de um olhar, da vida. Não se refere, aqui, ao sentido como termo técnico ou linguístico. Neste seu uso mais vulgar, o sentido parece ter uma relação estreita com a verdade.

¹ Este artigo foi elaborado a partir da tese de mestrado com o mesmo título, desenvolvida sob a orientação do Professor Pedro M. S. Alves, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa; defendida em Julho de 2007.

Quando se discute sobre o sentido de um determinado gesto ou olhar, estamos, no fundo, a especular sobre *a verdade* daquele gesto ou olhar, a verdade do que transmite. Mas como podemos determinar a verdade de um olhar? Normalmente, tendemos a atribuir o sentido de um olhar às intenções daquele que olha. Mas 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 for 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 dependente 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), defende-se, primeiro, que há sentido, e, em segundo lugar, que este se torna manifesto na comunicação entre sujeito e mundo. O sentido 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 para que possamos compreender o olhar do mundo que se faz com o nosso é preciso que estejamos disponíveis para ele; requer, enfim, uma certa *abertura*, uma disponibilidade e sintonização para com o sentido que se manifesta. É sobre essa ideia de abertura que trabalha o cuidado da alma.

O que também se ganha com esta estrutura relacional do sentido, estabelecida a partir do modelo fenomenológico asubjectivo de Jan Patočka, é a possibilidade de um sentido em aberto, em contínua realização. Significaria isto a possibilidade do sentido não só depender primeiramente da nossa participação para que se manifeste, como que ele convidasse a construção; que poderíamos ser dele agentes. Seria possível transformar o sentido do mundo.

1. A fenomenologia asubjectiva de Jan Patočka

Jan Patočka distancia-se e critica a fenomenologia de Husserl (ou de “um Husserl” de uma determinada fase) pelo que apelida “um subjectivismo em estado nascente”. Segundo o autor, Husserl rende-se à herança cartesiana na distinção entre *vivências e fenómenos*. Nesta divisão, estabelece-se uma diferença entre o que é intuído e o que é meramente visado. No clássico exemplo

de um objecto que é visto de apenas um dos seus lados, apenas o lado que está de frente para mim é intuído, é um fenómeno dado da experiência, enquanto que o lado escondido é apenas visado, como que antecipado pela consciência, mas não corresponde a algo que é dado na intuição. O mesmo poderia ser dito, por exemplo, da memória de alguém, por um lado, e a percepção directa da mesma pessoa, por outro. Do mesmo modo, a síntese que identifica vários lados dados como pertencendo a um único objecto seria do domínio das vivências – a identidade do objecto não seria dada numa intuição. Daí que se possa dizer que uma intuição possa não ser, isto é, não corresponder a nada “real”, enquanto que as vivências são sempre o que são.²

Esta distinção, entre actos intuitivos e não intuitivos, seria o que, segundo Patočka, levaria a estabelecer uma esfera do subjectivo:

O destacar do “lado subjectivo” dos “actos” traz à luz são aquelas estruturas que, não se podendo apoiar numa pré-doação “intuitiva”, carecem, porém, de um “apoio”, pois não têm nenhuma significação “cousal” no sentido propriamente reico [im eigentlich-realen Sinne], não representam alguma coisa no espaço-tempo reico nem pretendem ter aí uma existência – o intuitivo, o modo “impróprio”, “deficiente” de doação é, aqui, tomado como índice do subjectivo.³

Esta divisão da experiência cria toda uma série de problemas: seria difícil, unimaginável até, tentar perceber quais os aspectos da nossa experiência que pertencem a um ou a outro domínio. Considerada de modo global, a experiência parece-nos ter contornos indefinidos, mutáveis, ela não apresenta uma tal limpidez que permitisse esta distinção ser aplicada de modo conciso e exacto. À medida que me aproximo do outro lado de um objecto, ele entra gradualmente no meu campo de visão (até que o visar desse lado seria eventualmente preenchido), mas fá-lo de uma forma que seria difícil discernir, a cada momento e de um modo quantificável, quanto é intuído e quanto visado. Ou voltando-nos para um dos outros exemplos, será que seríamos realmente capazes de distinguir, ao depararmo-nos com alguém que não vemos há vários anos, e enquanto nos esforçamos para a reconhecer, quanto das feições que vemos estamos realmente a perceber e quanto a sobrepor da nossa memória para o rosto que agora nos fita, expectante?

² Renaud Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Les éditions de la Transparence, Chatou, 2004, p. 118: “Ainsi, ce qui est vécu est posé absolument, c’est à dire nécessairement par le vécu lui-même, alors 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.”

³ Jan Patočka, “O Subjectivismo da Fenomenologia husserliana e a possibilidade de uma Fenomenologia ‘assubjectiva’”. Tradução portuguesa por Pedro Alves, *Phainomenon*, nº 4 (2002). p. 158. *Qu’est-ce que la phénoménologie?*, trad. Erika Abrams, Millon, Paris, 2002, p. 177.

É também a partir desta distinção que surgem problemas posteriores, como o da constituição, e o da correlação entre apercepções subjectivas e fenómenos objectivos. Patočka alerta mesmo para um distanciamento do projecto fenomenológico, de uma “renúncia a si própria da fenomenologia”, ao não se manter fiel ao seu intuito original: dar conta do aparecer das próprias coisas, recusando quaisquer pressupostos.

Mas a verdadeira questão será talvez se faz sentido empreender nesse esforço; se queremos, de facto, fazer uma tal desconstrução cirúrgica da nossa experiência, e se isso nos ajuda no projecto fenomenológico. É precisamente esta a linha de crítica de Jan Patočka, tal como sintetiza Renaud Barbaras:

[A] crítica pode ser feita de uma direcção oposta àquela de Michel Henry, quer dizer, em nome de uma filosofia da transcendência: objecto da reflexão, o vivido é um ser positivo, distinto daquilo que ele vive, quer dizer, do mundo que visa. Ora, será essa distinção pertinente? Poder-se-á distinguir um vivido positivo do próprio aparecer do objecto? Esta direcção será aquela adoptada por Merleau-Ponty e Patočka.⁴

Como resposta a este problema, Patočka propõe uma fenomenologia asubjectiva, na qual elimina a distinção entre a esfera do visado e do dado. Alternativamente, sugere que ambas pertencem, de igual direito, à esfera fenomenal. Todos os fenómenos da experiência – a face escondida e antecipada de um qualquer ente visado na experiência, as linhas do rosto recordado –, tudo isto está, segundo este autor, ainda e sempre “diante de mim”.⁵ As próprias decepções, o não-preenchimento de um visado (o descalabro do mundo perceptivo das *Ideen* 49), tudo é, ainda e sempre, fenomenalidade:

[T]udo isso não é nada de “subjectivo”, no sentido de uma vivência real, que a “mim” pertencesse como meu componente, mas tudo isso se insere antes na esfera fenomenal, na qual vivo e me conheço. Neste sentido, também o visado enquanto visado não é nada de psíquico, e, do mesmo modo, também não o é o inteiro “processo” do preenchimento ou decepção de uma intenção objectiva – tudo isso se joga não em mim, mas diante de mim.⁶

A esfera fenomenal não é nem “subjectiva”, nem “objectiva”, no sentido mais clássico destes termos. A esfera fenomenal é uma totalidade que não pode ser concebida nem sem sujeito, nem sem mundo, e ambos estes pólos estão nela integrados, numa totalidade omni-englobante. Tanto o sujeito, como o

⁴ Renaud Barbaras, *Introduction à la philosophie de Husserl*, Transparence, Chatou, 2004, p. 104.

⁵ Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, p. 209; [*Phainomenon*, nº 4, p. 143].

⁶ Jan Patočka, “O Subjectivismo da Fenomenologia husserliana e a exigência de uma Fenomenologia asubjectiva”. Tradução portuguesa por Pedro Alves, *Phainomenon*, nº 4 (2002), p. 143.

mundo, são pólos da estrutura da esfera fenomenal, da estrutura do aparecer. Todo o aparecer é aparecer do mundo a alguém; logo é sempre tanto “objectivo” como “subjectivo”. O próprio sujeito, e as suas experiências, incluindo as iludidas e as tipicamente ditas “interiores”, são uma parte integrante e indivisível da estrutura.

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.⁷

A esfera fenomenal está ancorada num sujeito; deste modo ela é, realmente, subjectiva. Mas não o é nem no sentido em que seria uma criação sua arbitrária, nem que fosse “constituída” por actos subjectivos. Segundo elucidada Barbaras: ““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”.⁸

A “esfera subjectiva”, segundo Patočka, só existe em correlação com o aparecer; isto é, não há *sum*, não há uma realidade egóica captável de modo directo, transparente e absoluto. Diz-nos Patočka que o *sum* é uma certeza, sem dúvida, mas também sem conteúdo. O *ego* só se torna visível nas suas relações na esfera fenomenal, na realização das suas possibilidades, no contexto prático da sua existência: “O *sum* não é nenhuma coisa, no sentido de que ele não pode nunca aparecer independentemente, mas apenas essencialmente em ligação com e no contexto de comportamento relativos às coisas.”⁹ Afinal, é precisamente isto que distingue a existência, o ser humano, dos outros entes: não é dado numa percepção directa, só pode aparecer na esfera fenomenal no contexto de realização de projectos, num envolvimento com o mundo. Ao mesmo tempo, é a própria esfera fenomenal que contém estas possibilidades. E assim, subverte-se como que uma ordem de prioridade: ao invés de ter um sujeito que constitui o fenómeno, temos o fenómeno, ou a esfera fenomenal, que possibilita a compreensão de si-mesmo do sujeito, na realização das suas possibilidades.

Ela [a esfera fenomenal] é certamente subjectiva mas num sentido muito mais simples: ela não coincide com o ente em si, ela é, de 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

⁷ Renaud Barbaras, “A fenomenologia de Jan Patočka”, *Phainomenon*, n.º 11, p. 90.

⁸ *Ibid.*, p. 80.

⁹ Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, p. 213; *Phainomenon*, n.º 4, p. 146.

o ente que vive nas possibilidades, que é enquanto possível, e é precisamente isso aquilo que o “*sum*” quer dizer.¹⁰

Assim, Patočka chama-lhe Fenomenologia Asubjectiva, 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”.¹¹

2. A questão do sentido

Temos, então, uma esfera fenomenal que engloba tanto a manifestação dos entes (que se faz com um sujeito), como a autocompreensão do mesmo, pela sua manifestação a si próprio. Qualquer aparecer está determinado pela totalidade da estrutura fenomenal que integra tanto o aparente (mundo) como aquele a quem aparece (sujeito). Todo o aparecer acontece, o aparecer é, nesta relação total que engloba mundo e sujeito; um fenómeno é sempre um fenómeno de algo para alguém. Nesse caso, o sentido está directamente relacionado com a forma como o sentido se manifesta – necessariamente a um sujeito. *O sentido é o que aparece*, que se manifesta na esfera fenomenal.

Qual é a nossa experiência do sentido? Geralmente, ou se atribui a origem do sentido ao mundo, a um fenómeno objectivo, ou se considera que o sentido é subjectivo, que tem origem no humano. Contrariando ambas estas posições, Patočka aponta para a evidência que sofremos experiências de perda de sentido. Seguem-se dois exemplos literários.

2.1. A experiência da perda de sentido

Leon Tolstoy, num ensaio autobiográfico – “A minha confissão” – relata uma fase da sua vida marcada pela perda de sentido: escreve ele 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 modo de vida. Assim, as perguntas que lhe surgiam pareciam-lhe “tão disparatadas, simples, e pueris”,¹² mas, no entanto, Tolstoy

¹⁰ Jan Patočka, “O Subjectivismo da Fenomenologia husserliana e a possibilidade de uma Fenomenologia ‘asubjectiva’”. Tradução portuguesa por Pedro Alves, *Phainomenon*, nº 4 (2002), pp. 162-3. *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, trad. Erika Abrams, Millon, Grenoble, 2002, p. 185.

¹¹ Renaud Barbaras, “A fenomenologia de Jan Patočka”, em *Phainomenon*, nº 11 (2005), p. 89.

¹² 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.”

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”.¹³ As coisas que até aí tinham justificado a sua vida (o conforto da sua família) ou que tinham tido um sentido e valor evidentes (as artes), deixaram de o fazer. É preciso notar que a experiência não é, por exemplo, o resultado de uma aprendizagem em que reconhecemos que algo a que dávamos valor afinal não o tem. É antes a experiência em que deixamos de conseguir justificar *por que* toda e qualquer coisa tem valor.

Num outro registo, Vladimir Nabokov descreve a experiência da perda de sentido num pequeno conto intitulado “Terror”.¹⁴ Neste caso, a perda de sentido não assume, como no caso de Tolstoy, um carácter valorativo – como, por exemplo, no sentido da vida – mas refere-se antes a um sentido mais existencial, o sentido do próprio mundo.

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 arquitectural, 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.¹⁵

O que Nabokov descreve é a experiência do mundo se o mundo não nos dissesse absolutamente nada. Não é – quiere-se sublinhar – simplesmente uma

¹³ *Ibidem*, pp. 441-442: “So long as I did not know why, I could not do anything. I could not live.”

¹⁴ Este conto, seguindo uma ideia semelhante, é anterior à *Náusea* de J.-P. Sartre.

¹⁵ Vladimir Nabokov, “Terror”, em: *The Stories of Vladimir Nabokov*, New York, Vintage International, 1995, pp. 176-177 (minha trad.).

questão linguística. Não é a experiência que teríamos se, por algum acaso, acordássemos um dia sem um 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. É nas ocasiões em que o mundo deixa de ser inteligível, no sentido em que algo se nos mostra com um sentido contraditório, ou não evidente que normalmente questionamos o sentido. Em Nabokov, a experiência é total.

Apesar de estes exemplos tratarem do sentido de formas diferentes – num dos casos como o sentido valorativo, como discutimos habitualmente no sentido da vida, e no outro, um sentido mais próximo daquele que se discute quando se fala do sentido de um objecto – pretende-se defender que ambos os casos dizem respeito a uma noção de sentido englobada na definição de Heidegger, em que o sentido é o que torna o mundo inteligível para nós. O domínio da inteligibilidade atingida é diferente de um exemplo para o outro mas, no final, em ambos os casos, diz respeito àquele suporte que sustenta a nossa orientação no mundo.

Que podemos aprender da experiência da perda de sentido? A resposta mais comum e imediata seria de justificar a perda do sentido pela sua ausência efectiva: o sentido perdeu-se porque não estava lá para começar – não há sentido, há apenas projecções individuais ou sociais de sentido que, por isso mesmo, são voláteis. No entanto, para fazer apenas duas curtas objecções: se fosse esse o caso poderíamos facilmente escapar à angústia da falta de sentido inventando um outro, e atribuindo-o alegremente a este mundo tão maleável porque vazio, caso que não se confirma. Em ambos os casos, a experiência da perda de sentido não é voluntária, o sentido que as coisas tinham e o facto de depois terem deixado de o ter, não ocorreu como produto de uma vontade individual. Por outro lado, o que ambos estes relatos nos dizem é que a experiência da perda de sentido é *paralisante*. O que significa que o niilismo só pode ser uma resposta adequada enquanto relativismo; se não conseguimos viver num mundo totalmente desprovido de sentido (e isto parece corresponder à verdade), só poderíamos manter uma posição niilista se na vida comum fôssemos adoptando um ou uma série de sentidos relativos. Mas para que um sentido relativo nos *sirva* na vida, seja capaz de lhe dar forma, precisamos, até certo ponto, de acreditar nele como se fosse verdadeiro. Nesse caso, o niilismo acaba por parecer como uma mera hipocrisia, uma fuga perante o que Patočka chama a *problematicidade do sentido*.

2.2. *A problematicidade do sentido*

Patočka sugere que *há* sentido mas que, antes de mais, este ocorre na relação com o ente capaz de compreender o sentido das coisas, isto é, com o ente humano. O sujeito é sujeito na esfera fenomenal precisamente porque é aquele capaz de desvelar a manifestação do mundo. O sentido está presente

no mundo, e assim na sua manifestação, mas a manifestação do sentido só se faz através daquele que o possa descobrir, para quem o sentido “faça sentido”, isto é, um sujeito.

As coisas não são dotadas 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’.¹⁶

Podemos compreender a experiência de perda de sentido em Nabokov como um ver da perspectiva das próprias coisas, fora daquela posição única de entes que descobrem, que vêm, o sentido das coisas. O personagem do conto afirma que a “linha de ligação com o mundo partiu-se”, que estavam ambos – ele e mundo – desconectados um do outro, e que *aquele* mundo estava “esvaziado” de sentido (aquele mundo e não *o* mundo). Ora, a linha de comunicação poderia ser esta relação de sentido que temos, a título privilegiado, com o mundo; desse modo, o mundo, sem essa ligação, apresenta-se esvaziado (mas não é vazio).

Como desenvolvimento interessante, embora aqui apenas como um parêntese, no seguimento do conto, a personagem principal recebe notícia que a sua amada está a morrer. Relata a personagem:

“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.”¹⁷

Poder-se-ia apresentar a tese – penso que compatível com a filosofia de Patočka, nomeadamente com os “movimentos da existência” (em particular, com o movimento de enraizamento) – que a relação de sentido com o mundo

¹⁶ Jan Patočka, *Essaies Herétiques*, trad. Erika Abrams, Verdier, 1999, 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.”

¹⁷ Vladimir Nabokov, “Terror”, em: *op. cit.*, p. 178 (minha trad).

está fundada num enraizamento afectivo, que ela ocorre numa existência humana vinculada.

Mas para além do sentido ocorrer nesta relação com o sujeito que encontra o sentido, Patočka defende, a partir da evidência das experiências da perda de sentido que ele é *problemático*:

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 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?¹⁸

O sentido é “problemático”, segundo o autor, conquanto não é absoluto, final; ele está sempre em aberto. Esta qualidade do sentido poder se perder, fugir, se transformar, é precisamente indicativo desta problematicidade, deste carácter de estar em aberto. É um sentido em investigação que “não pode nunca ser explicado como coisa, que não pode ser dominado, delimitado, positivamente compreendido e determinado, porque ele está presente unicamente na investigação do ser”.¹⁹ Ivan Chvátik descreve-o como “um caminho”.²⁰ A experiência da perda de sentido como que abre as portas para este caminho de desvelação; é apenas no esforço de compreensão, na atitude questionante para com o sentido, que ele se manifesta, ou mais correctamente, se vai manifestando, como obra nunca completa, nunca possuída.

3. O cuidado da alma

Na penúltima citação, o autor afirma que o sentido não está na entidade (embora seja dela) mas *na compreensão do sentido* – algo apenas possível para um sujeito humano; o sentido está na abertura para a manifestação do sentido. É precisamente sobre esta disponibilidade para a manifestação do sentido de que trata o cuidado da alma.

¹⁸ 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 *problématique* de toute teneur de sens?”

¹⁹ 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.”

²⁰ Ivan Chvátik, “The heretical conception of the European heritage in the late essays of Jan Patočka”, em: *Phainomenon* n.º 8 (Primavera 2004), p. 70.

O “cuidado da alma”, tema central em algumas obras de Patočka, seria precisamente um exercício de abertura, um trabalho de conversão (não religiosa, mais como uma conversão de olhar, um virar-se) da alma. Patočka define o “cuidado da alma” como sendo “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”.²¹

Enquanto somos aqueles *a quem* o aparecer aparece, pólo integrante da esfera fenomenal, a nossa abertura, disponibilidade para ver o manifesto – e, na nossa discussão sobre o sentido, estar aberto à sua manifestação e problematicidade – requer essa entrega, esse acto de como que dar ou ser a luz para que o fenómeno se dê. Nós somos, nas palavras de Italo Calvino em *Palomar*, os olhos de que o mundo necessita para se olhar. Mas estes nossos olhos não são simples câmaras de filmar, registando ou meramente reflectindo o filme do mundo que se desenrola à nossa frente. O mundo também é humano, neste seu olhar. Daí que estes olhos sejam mais alma – não são olhos como meros órgãos ópticos, mas olhos capazes de ver (e de evitar) a verdade na manifestação do mundo – olhos da alma.

Num ensaio de carácter um pouco mais literário, “Comenius et l’âme ouvert”,²² Patočka descreve o que chama de “alma aberta” e “alma fechada”. Curiosamente, a alma fechada é aquela que não tem limites, que se relaciona com o absoluto; que se concebe infinita e ilimitada na sua capacidade de compreensão e conhecimento. A alma aberta, por outro lado, é aquela que se entrega a algo que a transcende. Ao contrário de possuir e assimilar o que lhe é estranho, esta última abre-se e dá-se a algo que ultrapassa os seus limites, que envolve algum tipo de mistério, de inacessibilidade, e que, por isso mesmo, só está presente sob um acto de rendição (ou, nas palavras de Patočka, “conversão”).

A alma é aquilo que é capaz de verdade, na base de uma estrutura do fenómeno como tal, peculiar, intransferível e apenas realizada no Homem. A alma é aquilo a que as coisas se manifestam como são, ou que e o que são.²³

Estamos, ou podemos estar, ao serviço do aparecer, deixando-o mostrar-se(-nos), tal como é. O cuidado da alma é a possibilidade formativa “para que a alma *se transforme* no que ainda não é completamente, no que *pode*

²¹ 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.”

²² Jan Patočka, *L’Écrivain et son Objet*, trad. Erika Abrams, P.O.L., Paris, 1990.

²³ 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.”

ser!”²⁴ Somos, nos termos de Patočka, “os curadores de fenómeno”. Esta conversão da alma para a sua abertura, seria um acto continuado deste cuidado para com a totalidade do aparecer. Daí que possa haver um cuidado, uma formação da alma para que esteja aberta, ou disponível, para a manifestação que se faz nela ou com ela. A verdade – e o sentido – é algo que só ocorre no que tem a capacidade de a reconhecer, isto é, um humano, ou nos termos escolhidos por este autor, uma alma humana. O cuidado da alma é o movimento auto-constitutivo de sintonização para essa manifestação, o abrir-se para a manifestação do fenómeno do aparecer. Ele é a formação da capacidade para a verdade. Mas esta verdade não é algo exterior, de objectivo – é algo que se faz *connosco*. E daí que este nosso dentro onde se manifesta a verdade requeira cuidado.

Como se caracteriza o cuidado da alma? Curiosamente, Patočka identifica-o com a filosofia: “*A filosofia é o cuidado da alma* na sua própria essência e no seu próprio elemento.”²⁵ Resta-nos perceber de que forma o autor compreende a filosofia. Noutra passagem, escreve que a filosofia acontece no movimento do indeterminado e confuso para uma visão mais clara e precisa das coisas.²⁶ A filosofia é um exercício reflexivo, um questionar-se, esforço de compreensão, um projecto a que se dedica para atingir clareza (ou verdade) sobre o mundo. Ainda assim, é importante notar que Patočka não concebe o cuidado da alma (nem a filosofia) como uma actividade estritamente teórica e contemplativa:

[N]a concepção do cuidado da alma, está compreendido algo como o ideal da vida verdadeira, ou seja, uma vida que, tanto na sua praxis como na sua actividade de pensamento, se direcciona sempre por “olhar para dentro”.²⁷

Temos, assim, uma concepção da filosofia mais socrática, reflectida na actividade prática. E reflectida enquanto verdade, como o olhar para o “dentro” onde reverbera a manifestação da verdade que se faz em nós. O que a filosofia e o cuidado da alma ambicionam é um ideal de verdade, tanto no questionamento contemplativo sobre o mundo como nas acções. Patočka descreve o cuidado da alma, seguindo Platão, como um movimento de algo fragmentado para uma unidade coesa, tal como o método socrático tinha por objectivo revelar as opiniões voláteis, para formar a alma com solidez.

²⁴ *Ibidem*, p. 81.

²⁵ *Ibidem*, p. 91: “*Philosophy is the care of the soul* in its own essence and in its own element.”

²⁶ *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.”

²⁷ *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*.”

3.1. A “liberdade para a verdade”

O cuidado da alma, e a associada noção de abertura, aponta para a condição humana de liberdade. Patočka dedica-se, em vários trabalhos, a explorar um certo dramatismo da existência humana: que ela é – tanto em mitos, histórias, como na filosofia socrática – caracterizada por duas opções, duas possibilidades: ou a alma se cuida e se constitui pela formação para a verdade, ou se constitui por negligência, fugindo à possibilidade de auto-constituição. Ambos são actos de liberdade, embora apenas uma possa ser, segundo o autor, apropriadamente considerada uma decisão, ou uma escolha.²⁸ Esta intrigante afirmação pode ajudar-nos a compreender um pouco melhor a concepção de liberdade que Patočka defende e, porque esta última se entrelaça com a proposta filosófica mais geral, continuar a ganhar clareza sobre o que temos vindo a discutir até aqui.

A liberdade, em Patočka, não é livre arbítrio. Nessa concepção de liberdade, há como que uma cisão com o mundo, há uma independência e autonomia da liberdade individual. Patočka segue antes uma noção de liberdade próxima daquela defendida por Heidegger:

[A] liberdade 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.²⁹

A liberdade humana está proximamente relacionada com o aparecer, com a nossa posição enquanto “curadores de fenómeno”. Nós somos como que o lugar do aparecer, temos a possibilidade de receber a manifestação das coisas, de desvelar o seu sentido, a partir da posição questionante de desenraizamento. É a partir do abalo do sentido, da abertura para a problematicidade do sentido manifesto, que nos abrimos para a manifestação daquilo que é. Mas é também neste aspecto que Patočka se distancia de Heidegger:

O mundo, isto é, as possibilidades do nosso próprio ser como ser essencialmente “ekstátique”, não nos é aberto pela nossa liberdade própria. Essa mesma liberdade é aberta pela compreensão do ser, assim como todo o outro conteúdo fenomenal do mundo. Não somos nós, ou o nosso *Dasein* quem, num projecto de [sobre o] mundo, nos damos a entender com qual ente nos devemos relacionar

²⁸ Jan Patočka, *Essaies Herétiques*, p. 128.

²⁹ 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 [...]”.

e de que maneira, mas é antes à compreensão do ser, ao fenómeno enquanto tal, que estamos disso devedores [...] ³⁰

Significa isto que a nossa liberdade não é, de maneira nenhuma, um projecto individual e autónomo. A nossa liberdade deriva da estrutura do aparecer e, especificamente, da nossa posição nela, como aqueles que podem *compreender*, que se abrem para a manifestação das coisas como elas são: “A liberdade é, ao fim de contas, liberdade para a verdade.” ³¹ É assim que podemos compreender a afirmação de Patočka de que apenas uma das possibilidades da existência humana pode ser considerada uma escolha, já que a outra limitar-se-ia a uma fuga perante aquela que *já é* a nossa posição na estrutura do aparecer. No fundo, a liberdade não é algo que temos, ou somos, é antes algo em que podemos participar. Em *Platão e Europa*, ele escreve: “Se a verdade é a forma como as coisas se manifestam, como elas são, *como é manifesta a própria natureza das coisas* – então naturalmente, estes picos humanos, esta possibilidade fundamental do homem coincide com o problema do aparecer”. ³² Há uma tarefa humana – e daí que se possa falar numa “fuga” – e que tem a ver com ser aqueles que vêm as coisas manifestas: nós *somos a relação que o mundo tem com o seu próprio sentido*. Mas esse ver é também ele humano, corresponde ao que mais o constitui como tal, está imbuído de uma capacidade de transformação. E é deste modo que podemos reformular o que à primeira vista parece ser uma liberdade despota.

4. O “criador finito”

Afastando-se de um discurso mais platónico, e virando-se para as inovações de Aristóteles, o autor descreve qual é, afinal, a tarefa especificamente humana: O que nos faz humanos, ou aquilo que mais nos caracteriza, diz Patočka, é a capacidade de *criar*, de fazer existir algo que antes não era. A liberdade de acção não se limita a poder escolher entre *a* e *b*, mas antes que ao escolhermos, ao nos constituirmos nas nossas escolhas estamos a criar *princípios de acção*. 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, princí-

³⁰ Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie*, p. 216; “O subjectivismo da fenomenologia”, em *Phainomenon* nº 4, p. 162

³¹ Jan Patočka, *Essaies herétiques*, p. 74.

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.”

pios morais. É desta forma que nós somos, como diz elegantemente Patočka, “criadores finitos”.³³ 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, autoconstituimo-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.³⁴

Mas a verdade sobre a qual criamos princípios verdadeiros de conduta e de modos de ser, não é, como se vê na citação acima, um produto da nossa vontade. Também essa verdade é a verdade do fenómeno, que transparece na manifestação. E é esta, aparentemente, a tarefa especificamente humana: criar uma verdade moral, de acção e de praxis, a partir da verdade que nos é manifesta na estrutura do aparecer.

No entanto, como víamos, o aparecer, e a verdade que nele se manifesta, é caracterizado por uma problematicidade, por um carácter não absoluto, não final. É a partir destas duas ideias – da problematicidade do sentido e da noção do ser humano como criador finito – que gostaria, finalmente, de propor a possibilidade de sermos agentes criadores (de um modo semelhante do que aparece acima, isto é, finito) do sentido.

³³ *Ibidem*, p. 209.

³⁴ *Ibidem*, pp. 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.”

4.1. Possibilidades criativas de sentido

Se os princípios de acção são criados a partir da verdade manifesta, e se, por sua vez, esta verdade requer um trabalho de abertura e compreensão humana, se ela, nesse carácter de problematicidade, é sempre uma verdade em investigação, parece que podemos defender, ainda que não apareça explicitamente nos textos de Patočka, a possibilidade de sermos agentes ou, pelo menos, participantes no sentido.

É possível descobrir paralelos entre a filosofia de Jan Patočka e a de Merleau-Ponty. Nomeadamente, há em Ponty a ideia de um diálogo com o mundo, em que o sentido ocorre nesta relação entre sujeito e mundo.³⁵ Ora, como em qualquer diálogo, não há um texto fixo, ele desenvolve-se com a participação de cada um dos dialogantes, e nesse caso, o sentido está (mais uma vez) em aberto. E se o sentido pode ser um trabalho conjunto que temos com o mundo, como um diálogo, então nós somos agentes do sentido do mundo, isto é, poderíamos, através de práticas auto-constitutivas como o cuidado da alma, não apenas sintonizar (e “despir”) o nosso olhar, como procurar alterar o diálogo que temos com o mundo, podemos converter o nosso olhar, solicitando assim uma criação conjunta diferente.

O cuidado da alma, como víramos, forma o trabalho de sintonização para a manifestação do fenómeno, e este trabalho é indissociável de uma prática auto-constitutiva: é a partir do trabalho auto-constitutivo sobre si que se pode abrir para a manifestação das coisas tal como elas são. E esta abertura, por sua vez, constitui a própria relação com a verdade ou com o sentido manifesto. Creio que a alma em Patočka e o olhar em Ponty se referem à mesma coisa, ambos indicam o especificamente humano, o que está envolvido na relação peculiar que os humanos têm com o mundo. Mais, o trabalho sobre o olhar e o cuidado da alma têm o mesmo objectivo: ambos procuram de certo modo “afinar” essa mesma relação, explorar o seu potencial, apoiados numa concepção do papel humano como sendo integrante na manifestação do sentido. Finalmente, segundo o trabalho aqui desenvolvido, creio que ambos abrem

³⁵ José Manuel Santos, num artigo do seu livro, *O Mundo e o Tempo*, discute a ideia de uma “poíesis do olhar”. O olhar produtivo de Ponty assentaria na possibilidade de efectuar um retorno a um olhar “puro”, despido de preconceitos e pressupostos, que daria acesso ao fenómeno tal como é. Neste olhar puro, descobriríamos o carácter inerentemente produtivo do ver; que não se limita a coleccionar imagens, mas antes se envolve num diálogo com o mundo que é também “vivo”, reencantado, falante. Mas a “produção” do olhar não é, do mesmo modo que vimos em Patočka, arbitrária, ou produto de capricho. Escreve José Santos: “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.” “A legibilidade do mundo e a assinatura do olhar”, *O Mundo e o Tempo*, Ta Pragmata, UBI, 2007, pp. 17-65.

a possibilidade para este trabalho colaborante sobre o sentido, que o sentido poderia ser algo de que poderíamos ser agentes, participantes, ou co-agentes. Vale insistir que este trabalho sobre o sentido não poderia ser nem arbitrário, fruto do livre arbítrio, nem pode ser equiparado a uma constituição “subjetiva”. Ele é antes um trabalho em conjunto com o mundo, feito através do trabalho sobre a própria relação que temos com ele.

É difícil articular que transformações possíveis são estas. Até certo ponto, só se pode falar por alusões, analogias. Claro está, as mudanças não seriam materiais, a nível de estruturas sociais, por exemplo. Mas poder-se-ia, eventualmente, redescobrir, recriar o sentido dessas mesmas estruturas, como um primeiro passo para a sua alteração. Voltando a Calvino, agora num conto brevíssimo, intitulado “Lampejo”,³⁶ o autor descreve, ele também, uma experiência de perda de sentido: “não percebia as razões das coisas, dos homens, era tudo sem sentido, absurdo. E pus-me a rir.” E aquilo que ele descreve como tendo perdido o sentido são “semáforos, veículos, cartazes, fardas, monumentos”. Há toda uma estrutura social que agora se revela “afastada do sentido do mundo”. Mas, desta vez, há um carácter positivo: o narrador, angustiado com a efemeridade do momento (como um “lampejo”), quer voltar a senti-la, há algo como uma possibilidade, um potencial, *uma abertura que agora é como que do próprio mundo*, que permitiria um redireccionar, um virar da vida: “Contudo, mesmo agora, sempre (muitas vezes) que me acontece não perceber alguma coisa, então instintivamente vem-me a esperança de que seja de novo a vez certa, e que eu torne a não perceber mais nada, a apoderar-me daquele saber diferente, achado e perdido no mesmo instante.”

Esta experiência da perda de sentido, não acrescentando muito aos outros dois relatos, dá-nos mais uma perspectiva que nos permite tentar elucidar que mudanças de sentido são estas. O mundo abre uma nova maneira de nos relacionarmos com ele, de o ver, de nos ver a nós próprios nele; e nessa abertura, coincidente com a nossa, há a possibilidade de recriarmos, redescobriremos o que o mundo nos diz e o que nós somos neles: A ideia de um sentido como “um caminho”, em perene investigação, torna esta relação com o mundo ainda mais entusiasmante – que poderíamos sempre questionar e continuar elucidando o sentido que o mundo manifesta.

Este trabalho com o sentido surge como possibilidade ética que poderia ser derivada do modelo fenomenológico apresentado. O próprio Patočka propõe uma ética da “solidariedade dos abalados”. Os “abalados” são aqueles que sofreram a experiência da perda de sentido, que por essa mesma experiência têm agora uma abertura à manifestação do sentido livre de imposições ou pressupostos, que estão abertos (e livres) para ver as coisas como elas se manifestam. Esta solidariedade seria uma espécie de coligação entre aqueles

³⁶ Calvino, Italo, *A memória do mundo*, trad. José Colaço Barreiros, Editorial Teorema, Lisboa, 1993, pp. 13-14.

que estão nesta posição desenraizada face ao sentido, que o reconheceram como estando em aberto, e que por isso se abrem à sua compreensão. Ora, a solidariedade dos abalados poderia ser também uma ligação, uma colaboração para que se pudesse explorar estas possibilidades criativas de sentido em conjunto, que este trabalho pudesse dar frutos que poderiam ser usufruídos colectivamente.

Existem, nestas ideias, a possibilidade de uma intersubjectividade na co-criação de sentido, uma espécie de comunidade, que na força do seu conjunto, se debruçasse para o mundo, solicitando e abrindo-se para a manifestação de um sentido desdobrado em diálogo. No “Lampejo” de Calvino, o escritor narra que tentou interpelar os outros à sua volta, chamando-lhes a atenção para o absurdo de como estavam (ele e eles) a dirigir a vida. Isto aponta para a possibilidade (ainda que no conto, falhada) de uma tal comunidade em diálogo entre si e com o mundo.

Seja como for, a possibilidade do trabalho sobre o sentido, a hipótese de transformar o sentido que se manifesta, manter-se-ia sempre dentro dos limites já discutidos, isto é, a verdade ou o sentido é simultaneamente algo que está presente na relação sujeito-mundo, e que está *sempre* em aberto – mesmo a conversão do olhar e o cuidado da alma não resultariam numa mudança final, absoluta. Não é, afinal, uma troca de paradigma, ou algum salto de iluminação. A conversão de olhar, e a verdade, estão sempre num processo de investigação contínuo. O que se pode conceber é uma comunidade de sujeitos abertos à abertura do próprio mundo, vinculados nas possibilidades infinitas da manifestação de sentido.

Bibliografia

- Barbaras, Renaud – *Introduction à la philosophie de Husserl*, Chatou, Éditions de la Transparence, 2004.
- Barbaras, Renaud – “A fenomenologia de Jan Patočka”, *Phainomenon* nº 11 (Outono 2005), CFUL.
- Chvatik, Ivan – “The heretical conception of the european heritage in the late essays of Jan Patočka”, em: *Phainomenon* nº 9 (2004), Lisboa, CFUL.
- Chvatik, Ivan – “Prolegómenos a uma fenomenologia do sentido da vida humana”, em: *Phainomenon* nº 14 (Primavera 2007), Lisboa, CFUL.
- 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 Ricœur, Éditions Lagrasse, Verdier, 1999.
- Patočka, Jan – *Body, Community, Language, World*, trad. Erazim Kohák, ed. James Dodd, Illinois, Open Court, 1998.

- 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* nº 4 (Outono 2002), CFUL.
- Patočka, Jan – “O subjectivismo da fenomenologia husserliana e a possibilidade de uma fenomenologia “assubjectiva”, em: *Phainomenon* nº 4 (Outono 2002), CFUL.
- Santos, José – “A legibilidade do mundo a assinatura do olhar”, *O Mundo e o Tempo*, Ta Pragmata, Universidade da Beira Interior, 2007.
- Tolstoi, Leon – “My Confession”, em: *Morality and the Good Life*, ed. ed. Thomas L. Carson e Moser, Paul K. – Oxford University Press, New York, 1997.

ABSTRACT

This paper tries to explore the phenomenon of meaning through an investigation of Jan Patočka’s asubjective phenomenology. Meaning, according to this author, is problematic: it lies neither at rest in the things themselves, nor is it merely subjective – a more or less arbitrary human imposition. Instead, meaning, like all phenomena, belongs to the “phenomenological field”, also encompassing those experiences typically called “subjective”. In this sense, meaning is relational, that is, it lies in the relation of “having meaning for a subject”. Accordingly, it is dependent on a kind “openness” to meaning. “Care of the soul”, a term Patočka takes over from the Ancient Greeks, is precisely a reflexive exercise upon this openness, this attunement to, ultimately, the very problematicity of meaning. This dynamic also seems to imply that meaning could be open to, not only unveiling, but to its (co-)creation.

