

## A FENOMENOLOGIA DE JAN PATOČKA\*

*Renaud Barbaras*

Université de Paris I – Panthéon-Sorbonne

A constituição do pensamento de Patočka (1907-1977) confunde-se com uma meditação sobre a obra de Husserl e a significação da fenomenologia. Poder-se-ia dizer, mais precisamente, que o intuito de Patočka consiste em restituir o sentido verdadeiro da fenomenologia, tal como foi projectado por Husserl, isto é, constituir uma fenomenologia adequada à inspiração originária do seu fundador. Significa isto que, se é verdade que Husserl fundou a fenomenologia, que descobriu e descreveu a atitude fenomenológica, ele não permaneceu fiel ao seu projecto, tendo traído, na realização desse projecto, os princípios que o comandavam. O projecto de Patočka consiste em manter uma forma superior de fidelidade ao próprio Husserl, construindo uma fenomenologia adequada à sua inspiração fundamental. Trata-se de distinguir, em Husserl, os princípios definidores da fenomenologia e os conceitos que provêm de uma forma de esquecimento desses princípios. Toda a reflexão de Patočka consiste numa crítica a Husserl realizada em nome da inspiração fundamental do fundador da fenomenologia: essa crítica visa, principalmente, o subjectivismo da fenomenologia husserliana. Assim, a fenomenologia a-subjectiva de Patočka surge como uma resposta à fenomenologia subjectiva de Husserl, enquanto forma errada ou degradada da fenomenologia. É interessante notar aqui que aquilo que é considerado como sendo a especificidade do pensamento husserliano, a saber, a ideia da constituição dos objectos, dos entes, numa subjectividade transcendental, torna-se para Patočka o ponto onde se mani-

---

\* Este texto corresponde à apresentação da *Fenomenologia de Patočka* num ciclo de Seminários promovido pelo Projecto de Investigação «Fenomenologia e Ontologia» (coordenado pela Professora Isabel Matos Dias) do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, em 19 e 20 de Junho de 2000.

feita a própria traição husserliana, esse ponto onde Husserl deixa de ser fenomenólogo.

O objecto próprio da fenomenologia é o “aparecer”. Patočka define a fenomenologia husserliana como “ciência *a priori* das leis essenciais da aparição do aparecendo enquanto tal”<sup>1</sup> e precisa nos *Papiers phénoménologiques* que a intenção originária da fenomenologia consiste em “levar ao parecer não o *aparecendo*, mas o *aparecer*, aparecer do aparecendo, que não aparece ele próprio na aparição do aparecendo”.<sup>2</sup> Assim, Patočka distingue a coisa que aparece (o “aparecendo”) 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. A aparição designa, então, a coisa aparecendo enquanto ela se submete às leis do aparecer, a sua inserção no tecido do aparecer, a sua vinda à cena do aparecer. Por outras palavras, o objecto da fenomenologia é a descrição das estruturas da fenomenalidade, o desvelamento do campo e das leis do mostrar-se. Ora, toda a dificuldade da fenomenologia reside no acesso ao próprio aparecer, pois ele é escondido por aquilo que aparece: a aparição, como aparição de algo determinado, encobre o aparecer, isto é, a cena dessa aparição. A dificuldade decorre do facto de função das estruturas do aparecer residir precisamente em mostrar, deixar aparecer, apagar-se em proveito daquilo que aparece: o ser do aparecer é o mostrar e, por isso, fica escondido. Trata-se, portanto, para a fenomenologia, de fazer aparecer, de levar ao parecer o próprio aparecer, de ver a cena em detrimento das coisas que aí se mostram – em suma, de responder à pergunta: o que significa “aparecer”? Tal é exactamente a função e o sentido da *epochè fenomenológica*. Ela é definida por Husserl como neutralização, colocação (colocar) entre parênteses da tese de existência que caracteriza a atitude natural, ou seja, espontânea, atitude para a qual o mundo como conjunto de coisas existe em si, de um modo autónomo, repousa em si mesmo. Desse ponto de vista, ingénuo, a aparição não passa de um acontecimento real: ela é o efeito da acção da coisa real, em si, sobre uma consciência empírica, a própria coisa enquanto ela encontra uma sensibilidade – o que significa que a aparição da coisa é subordinada ao seu ser. Para a consciência natural, o mundo repousa em si mesmo, de tal maneira que as consciências pertencem a esse mundo e tem com ele o mesmo tipo de relação do que as coisas do mundo entre elas, a saber uma relação de causa a efeito. Segue-se daí que a própria experiência e, portanto, o conhecimento, fazem também parte da realidade mundana, são acontecimentos reais. O que, do ponto de vista de uma teoria do conhecimento, não deixa de implicar muitas dificuldades, que se resumem na

<sup>1</sup> *Qu'est-ce que la phénoménologie?* (doravante *QP*), trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1988, p. 217. (Tradução portuguesa minha).

<sup>2</sup> *Papiers phénoménologiques* (doravante *PP*), trad. fr. E. Abrams, Grenoble, Millon, 1995, p. 196.

seguinte: como é que a experiência que me conduz à presença da coisa pode proceder dessa mesma coisa; como é que o aparecer, enquanto acesso ao ser, pode proceder do próprio ser? A *epochè* tem como função inverter a relação entre a coisa e a aparição, pôr em evidência a dependência da coisa em relação ao seu aparecer. Ao colocar entre parênteses a tese de existência, o fenomenólogo acede à esfera da fenomenalidade como esfera autónoma: nessa esfera, ele pode dar conta da realidade da coisa integralmente, dispensando assim o recurso a uma tese de existência, cujo conteúdo mostra ser vazio. Não há nada mais no mundo do que na sua própria aparição: ele não precisa da tese de existência para ser mundo. A redução conduz da coisa à sua fenomenalidade e demonstra que a existência em si da coisa não é nada, que o ser do objecto repousa sobre a fenomenalidade, se confunde com o seu aparecer. Por outras palavras, o resultado da redução é a descoberta da *autonomia* da fenomenalidade, ou seja, do aparecer em relação às coisas que aparecem e é nesse sentido que ela inverte a atitude natural para a qual o ser é autónomo relativamente ao aparecer. Como diz Patočka: “a nosso ver, o passo capital realizado pela redução e, em particular, pela *epochè*, é a revelação da independência total da estrutura legal do aparecer em relação às estruturas do aparecendo.<sup>3</sup> Assim, por exemplo, a relação de causalidade, própria das estruturas do aparecendo, não pode ser utilizada no plano do aparecer, o que exclui a explicação da experiência pela acção causal do objecto sobre a sensibilidade. Deste modo, a *epochè* resulta numa regra fundamental: não se pode apoiar num aparecendo qualquer e nas regras que o regem para dar conta do aparecer. Ora, como veremos, Husserl não respeita esta regra e trai, assim, o verdadeiro sentido da *epochè* fenomenológica. O risco é inerente à estrutura da fenomenalidade: justamente porque a fenomenalidade se apaga em proveito da coisa que aparece, essa coisa manifesta-se como auto-suficiente, o que suscita a tentação de explicar a própria fenomenalidade a partir das coisas.

Com efeito, Husserl não se limita a uma descrição das leis da fenomenalidade, do aparecer, respeitando o que se poderia chamar a sua neutralidade ontológica – pelo menos em relação à distinção do sujeito e do objecto, distinção que, precisamente, faz parte do reino do aparecendo. Nas *Ideen I*, o resíduo da *epochè*, como neutralização, é uma certa *região* – uma *Urregion*, região originária –, a região da consciência pura, o que equivale a dizer que a *epochè* desemboca numa *redução*, redução à esfera da consciência. Ora, na medida em que, depois da *epochè*, o mundo – reduzido ao seu fenómeno – permanece como mundo transcendente, o ser da coisa, que a atitude natural considerava como existência em si, deve ser pensado como *ser constituído* na subjectividade transcendental. A intencionalidade, propriedade essencial da consciência para uma análise psico-

<sup>3</sup> PP, p. 201.

lógica, transforma-se, depois da *epochè*, numa actividade constituinte do mundo. A relação intencional entre a consciência e o objecto torna-se uma relação transcendental de constituição entre o sujeito e o ser. Na verdade, a realidade da coisa reabsorve-se na vida transcendental que a constitui: a consciência é o elemento do ser, a origem do mundo, segundo a expressão de Eugen Fink. Assim, a reflexão não se limita a uma passagem do aparecendo ao aparecer mas consiste numa redução da transcendência do mundo à imanência pura de uma consciência absoluta, enquanto fonte suposta de qualquer ente. Ora, segundo Patočka, Husserl trai o sentido verdadeiro da redução (*epochè*): em vez de se deter na fenomenalidade e de tentar descrever as leis que a regem, ele baseia a fenomenalidade num ente específico, a consciência transcendental, e assim ultrapassa o plano do aparecer em proveito de um novo ente, ou de uma região peculiar, a da consciência. Por outras palavras, ele compromete a autonomia da fenomenalidade ao apoiá-la ou consolidá-la em algo real, a saber os vividos e actos da consciência.<sup>4</sup>

Esse deslocamento, desvio (deslize, nas palavras de Patočka), aparece de forma particularmente nítida no caso da percepção. Numa primeira fase, Husserl descreve a essência da percepção como doação por esboços (*Abschattungen*) ou adumbração, determinação decisiva já que a percepção tem um papel central em Husserl: ela é definida como intuição doadora originária, isto é, como aquilo que abre para o próprio Ser, que possibilita a nossa relação com o Ser. Tal significa que há uma diferença entre o que Patočka designa como mediador objectivo – por exemplo, o vermelho da caixa de papelão – ou seja, o aspecto sob o qual ela aparece, e a própria caixa, que se esboça através desses momentos. Pode dizer-se que, por exemplo, a cor da caixa é subjectiva, no sentido em que é correlativa de um corpo, varia com a posição desse corpo, ou seja, envolve a relação com um sujeito. Mas importa sublinhar que nem por isso deixa de ser a cor *dessa caixa*: subjectivo é sinónimo de fenomenal e, nessa altura, a diferença relevante é entre o fenómeno e o objecto que, nele, se esboça. Ora, quando Husserl analisa a “composição” da percepção, isto é, tenta dar conta dela do ponto de vista, constitutivo, da consciência, ele estabelece uma diferença fundamental entre o vermelho como dado hilético, ou seja, vivido imanente à consciência, que é dado de um modo transparente e, por isso, é sentido mas não é percebido –, e por outro lado, o vermelho como momento do noema, ou seja, aspecto do objecto: ao contrário do primeiro, esse vermelho é espacial, portanto objecto de uma percepção e não de uma sensação. Assim, o conteúdo imanente, a *hylè*, é animado por uma noese, um acto doador de sentido, uma interpretação (*Leistung*) que confere ao conteúdo uma função figurativa ou representativa, ou seja, que o transforma numa manifestação

<sup>4</sup> Cf. *QP*, p. 209.

de algo. Em resumo, pela noese, visando um noema, verdadeiro sentido da coisa, o vivido imanente torna-se aspecto de um objecto transcendente, adquirindo assim uma dimensão espacial: o vermelho imanente torna-se vermelho *da caixa*.

Essa distinção não é imposta pela descrição, desde que ela se limite ao aparecer enquanto tal; pelo contrário, ela advém de uma falta de respeito à estrutura do fenómeno. Como mostra Patočka, há só um vermelho, vermelho que se oferece de imediato como vermelho dessa caixa, que é portanto espacial, exterior, transcendente. Mas ele pode aparecer, ora como um mediador objectivo que se retrai, que se recolhe no segundo plano, que se apaga em proveito da coisa, ora como um objecto, susceptível de ser percebido independentemente da coisa de que ele é a cor, quando, por exemplo, adopto uma atitude estética e me interesso pelas características sensíveis das coisas. Mas, em momento nenhum, esse vermelho pode ter o estatuto de um conteúdo imanente: tudo isso aparece *diante de nós*, essa estrutura da percepção constitutiva do aparecer é uma estrutura observável, autónoma em relação ao objecto mas também ao sujeito. Como diz Patočka, quando acordo e fico submetido às minhas sensações, antes de conseguir ver os contornos das coisas, vejo uma espécie de nevoeiro, um caos que não tem nada a ver com coisas, e nem por isso deixa de ter um carácter objectivo. Segundo Patočka, a subjectividade dos caracteres de doação é exterior, está lá diante de nós, ao mesmo título do que as coisas mesmas que aparecem.

Entendemos melhor agora o deslocamento característico da análise husserliana. Ele consiste numa transformação do sentido da palavra “subjectivo”: “subjectivo” significa inicialmente fenomenal, isto é, o que envolve uma relação com um sujeito vivo situado no mundo e é susceptível de variar. Assim, o subjectivo não deixa de ser “objectivo” no sentido em que permanece transcendente, aparece no mundo: a palavra “subjectivo” remete para a dimensão de variabilidade do fenómeno em relação à invariabilidade do objecto. Mas, na perspectiva transcendental, “subjectivo” significa o que faz parte da subjectividade, o que é imanente à consciência: já não significa aquilo que é *para* um sujeito mas sim aquilo que está contido *no* sujeito, que é um momento real do sujeito. Por consequência, é preciso distinguir agora o subjectivo como vivido (imanente), e o fenomenal que aparece no vivido: a subjectividade já não é uma determinação do aparecendo mas sim sua condição de possibilidade. A referência de certos aspectos do objecto a um sujeito tornou-se pertença desses aspectos ao sujeito sob a forma de conteúdos imanentes. A esfera do aparecer deixa de ser autónoma, ela remete para um ente que a sustenta, a consciência. Daqui resulta que a aparição, enquanto estruturada pela dualidade entre o momento mediador e a coisa, ambos objectivos no sentido de externos, transforma-se numa *constituição* do objecto transcendente, com base nos

conteúdos imanentes da consciência. A intencionalidade deixa de ser “interior ao Ser”, como dizia Merleau-Ponty, isto é, uma relação externa entre o aspecto e a coisa, mas designa agora a relação da consciência com o objecto que ela constitui. A referência essencial do aspecto àquilo que ele manifesta torna-se *animação* do conteúdo imanente por um acto doador de sentido. Em suma, o campo fenomenal torna-se uma estrutura do sujeito. Ora, deste modo, Husserl perde o sentido mais profundo da subjectividade desvendado pela *epochè*. Em que sentido a esfera fenomenal é subjectiva, pergunta Patočka? Ele responde: “ela não coincide com o ente em si. Ela é, de certa forma, mais vasta, mais englobante: é um projecto de todo o encontro possível com o ente. Como projecto de um encontro possível, ela é naturalmente em relação com o ente que vive em possibilidades, que é (existe) enquanto possível”.<sup>5</sup> A esfera fenomenal, como elemento onde todo o ente possível pode tomar lugar, tem um vínculo essencial com o ser que projecta possibilidades, que existe como as suas próprias possibilidades.

Não há dúvida de que a descrição husserliana equivale a uma traição do gesto constitutivo da fenomenologia: a *epochè*, rigorosamente efectuada, vai dos objectos aparecendo à estrutura do seu aparecer, mas de maneira nenhuma dos objectos à consciência transcendental como elemento ou condição do seu aparecer. Nessa apresentação, a dimensão específica do aparecer fica desconhecida, em proveito da dualidade clássica previamente assumida, entre o reino objectivo e o reino subjectivo, espontaneamente assimilado àquilo que faz parte de uma consciência. Ora, nesse sentido, o pensamento de Husserl fica dependente de uma forma de cartesianismo. É incontestável que o aparecer supõe um sujeito, que o aparecendo aparece a alguém: como adiante veremos, a referência a uma subjectividade faz parte da estrutura essencial do aparecer. É também incontestável que fazemos a experiência da nossa existência com uma certeza absoluta, que, por conseguinte, a primeira parte da demonstração cartesiana deve ser aceite: *sum*, existo. As dificuldades dizem respeito à maneira pela qual podemos determinar essa subjectividade, interpretar essa certeza de si que caracteriza qualquer subjectividade. Husserl funda essa certeza na presença do sujeito a si mesmo, e concebe, portanto, a subjectividade como coincidência, transparência. Para Husserl, a essência do sujeito consiste nessa presença sem distância, na coincidência entre o ser e o aparecer, própria do vivido: ao contrário da coisa, o vivido não se dá por esboços. A imanência é a essência da subjectividade. É por isso que, por princípio, é sempre possível transformar o vivido em objecto de uma reflexão: a possibilidade da reflexão enraíza-se na essência do vivido como imanência, presença a si. Ora, tal é exactamente a determinação cartesiana da essência do eu (*ego*) de cuja existência temos certeza: a essência do *ego*, enquanto

<sup>5</sup> QP, p. 211.

existindo, é o pensamento, e é essa essência específica que possibilita uma relação a si mesmo sem nenhuma distância e, por conseguinte, a certeza da nossa existência. Como relação a si mesmo, a essência garante a existência daquilo de que ela é a essência. Na realidade, se Husserl retomou explicitamente essa determinação da consciência, também é verdade que o seu cartesianismo foi reforçado pela influência de Brentano: “Husserl permanece apegado ao dogma brentaniano do acesso originário ao psíquico numa conversão do olhar dirigido sobre ele enquanto objecto”.<sup>6</sup> Assim, por estar dependente do cartesianismo, Husserl interpreta imediatamente a evidência do *sum* (sou) como presença a si mesmo e, portanto, como pensamento.

Ora, contrariamente ao que parece, Husserl não respeita a diferença eidética irreduzível entre consciência e realidade e demonstra assim uma forma de inconseqüência. Com efeito, qual é o fundamento dessa concepção da subjectividade senão a sua submissão ao esquema da distinção entre essência e existência, esquema que vale para as coisas do mundo mas não necessariamente para a subjectividade? Assim, em vez de perguntar qual poderá ser o modo de ser do ser subjectivo, em vez de entender a especificidade da experiência do sujeito como o indício de um modo de ser irreduzível ao da coisa material, Husserl projecta de imediato sobre o sujeito categorias provindo da análise das coisas: o “existir” é interpretado como uma existência comparável a uma existência qualquer, isto é, como uma substância, possuindo portanto uma essência dando a determinação dessa substância. Do mesmo modo que o pensamento é, em Descartes, o atributo essencial da substância que somos, a subjectividade é caracterizada por Husserl como um conjunto de vividos, ou seja, como aquilo que existe sob o modo da presença a si mesmo. Ora, isto equivale a determinar a subjectividade como um certo tipo de objecto, tendo a propriedade de se referir a si mesmo, de reflectir. Como Patočka resume muito bem: “A certeza de si da existência do *ego*, do *sum*, é interpretada como presença, a presença como doação originária. Ora, a autodoação originária requer um objecto correspondente. Daí a suposição do acto de consciência, da noese, originariamente apreensível na reflexão”.<sup>7</sup> Assim, a diferença aparentemente irreduzível entre a doação por esboços, característica da coisa, e a doação transparente, sem esboços, característica do vivido, encobre uma certa homogeneidade ontológica: essa determinação do sujeito advém do facto de ele ser considerado uma substância, que se distingue das coisas pelo seu atributo essencial, a saber, o pensamento. Por consequência, se interrogarmos o sentido de ser do sujeito, em vez de pressupô-lo, teremos de abandonar o esquema existência-essência e, portanto, de superar a determinação do sujeito em termos de imanência dos vividos. Certamente

---

<sup>6</sup> *QP*, p. 233.

<sup>7</sup> *QP*, p. 243.

que uma maior fidelidade a Husserl leva a pôr em questão a determinação cartesiana da subjetividade.

Esta análise da inspiração cartesiana de Husserl, pelo menos por intermédio de Brentano, enseja entender qual é o motivo mais radical da subjetivação do aparecer, pois a dependência em relação a Descartes só pode compreender-se baseada num pressuposto mais profundo. Tal pressuposto, ponto de divergência fundamental entre Patočka e Husserl, diz respeito ao estatuto do *vazio* e, afinal, do nada. Para Husserl, a aparição envolve necessariamente a presença exaustiva daquilo que aparece, ou, pelo menos, o horizonte dessa presença. Por outras palavras, o vazio significa a ausência de algo que, de direito, poderia estar presente – e não um modo específico de doação: para Husserl, o vazio não é um modo de doação, mas é não-doação. Sabe-se que, nas *Investigações Lógicas*, Husserl põe em evidência a relação estrutural entre o visar vazio (de modo vazio) e o preenchimento. Entre os actos objectivantes, actos que dão a presença de um objecto, que representam alguma coisa, há actos “significativos” (linguagem, por exemplo), que visam o objecto, que se referem a ele, mas “de um modo vazio”, sem que ele esteja presente intuitivamente. O importante aqui é entender que esses actos se reportam à coisa mesma; não são representações, cuja relação com o objecto seria problemática: deste ponto de vista, a ausência intuitiva é um modo de aparecer, a significação é uma maneira específica pela qual a coisa se entrega (antecipemos: por exemplo, a existência do mundo é óbvia, ainda que ela não possa, por princípio, adquirir uma forma intuitiva comparável à presença de um objecto). Em suma: reconhecer um visar vazio equivale a assumir o facto de o aparecer ser conciliável com a não-presença daquilo que aparece.

Husserl contrapõe aos actos significativos, os actos intuitivos, que dão a coisa mesma “em carne e osso”, que no-la apresentam em vez de atingi-la através de um signo. A intuição corresponde a um preenchimento do visar vazio: a coisa visada como ausente requer um preenchimento intuitivo que a atinge em pessoa. Para Husserl, a relação entre o vazio e o preenchimento é uma relação estrutural, universal, uma lei do aparecer. Isto equivale a dizer que qualquer presença envolve uma dimensão de não-presença, por conseguinte, que a não-presença não é uma negação da presença. No entanto, Husserl não se limita a esta inspiração totalmente inovadora e continua profundamente racionalista: o seu pensamento é governado pelo princípio da ausência de limitações da razão objectiva. Isto significa que qualquer coisa existente deve poder tornar-se objecto de um conhecimento adequado, exaurindo-lhe todas as determinações. Como afirma no § 142 de *Ideen I*: “a qualquer objecto ‘que existe verdadeiramente’ corresponde, por princípio, a ideia de uma consciência possível, na qual o próprio objecto pode ser apreendido de modo originário e, por conseguinte, perfeitamente adequado”. Em suma: existir significa poder ser

conhecido adequadamente. Mas isto levanta um problema, pois a doação por esboços, que define a percepção, significa, pelo contrário, a impossibilidade de atingir a coisa exaustivamente, de esgotar a sua realidade. Daí o recurso à Ideia, no sentido kantiano: se uma percepção adequada da coisa exige um curso infinito de esboços, de modo que a coisa permanece inacessível, contudo, dessa infinidade há uma ideia no sentido kantiano e é essa ideia que prescreve o curso da percepção. Note-se que tal solução não é satisfatória, pois disfarça o problema em vez de resolvê-lo. A meu ver, ela indicia uma tensão na fenomenologia husserliana, entre, por um lado, a exigência clássica de adequação, característica do racionalismo, por outro, o respeito rigoroso à feição dos fenómenos.

Seja como for, resulta daí que a relação meramente estrutural do visar vazio e do preenchimento tende a tornar-se uma relação teleológica: os actos significativos tendem para um preenchimento e, de certa forma, desejam-no. Ora, se a doação adequada do objecto define o sentido verdadeiro da existência ou da realidade, podemos concluir que a doação não-intuitiva corresponde a uma realidade menor, ou mesmo a uma não-realidade. Assim, assistimos aqui a um deslocamento (ou pelo menos a uma ambiguidade). Em virtude da relação estrutural entre vazio e preenchimento, o vazio podia ser compreendido como uma determinação do aparecer, logo, do ser; mas, por outro lado, a teleologia racional conduz a interpretar a realidade como presença exaustiva do objecto e, portanto, o vazio como falta de realidade. É exactamente o que Patočka quer dizer quando escreve a propósito da oposição entre visar vazio e preenchimento: “Em Husserl, essa oposição é amalgamada com a da doação deficiente e da intuição. Ora, a intuição designa o modo de doação de um objecto, enquanto o preenchimento também pode realizar-se ali, onde nenhum objecto, nenhuma coisa ou processo coisal (*chosique*) existente pode ser posto em relevo”.<sup>8</sup> Apesar do uso ambíguo da palavra “preenchimento”, o seu significado fica claro: há aparição (preenchimento), há algo, mesmo que não haja nenhum objecto; há presença, mesmo que ela envolva uma dimensão de ausência, mesmo que não seja inteiramente objectivável. Na realidade, para Patočka, como para Merleau-Ponty, que concebe o visível encerrando necessariamente uma parte de invisibilidade, não há presença ou ser sem uma dimensão de ausência, de recolhimento: é verdade que qualquer percepção pode ser enriquecida, qualquer visar pode ser preenchido, mas é também verdade que a presença plena é sempre adiada, que qualquer preenchimento dá lugar a um novo vazio. Tal é o verdadeiro sentido da relação estrutural entre o visar vazio e o preenchimento: significa uma forma de coincidência, ou mesmo de identificação, entre presença e não-presença.

<sup>8</sup> *QP*, p. 243.

É este pressuposto que explica a subjectivação do aparecer que acima analisámos. Em virtude da identificação entre realidade e objectividade, tudo o que não pertence ao objecto enquanto tal, enquanto objecto de uma intuição, vai ser definido como subjectivo. A ausência, em vez de ser entendida como uma modalidade da presença, vai ser interpretada como falta de presença e, por conseguinte, como remetendo para um outro tipo de presença, a presença subjectiva. Devido à identificação entre realidade e objectividade, aquilo que não for objectivo não será real, pertencerá à esfera do sujeito. Assim, tudo quanto escapa à intuição deve necessariamente apoiar-se num acto subjectivo, existir no elemento da subjectividade. Por exemplo, as faces invisíveis do objecto que, na realidade, fazem parte desse objecto e são constitutivas da sua aparição, enquanto aparição de um objecto transcendente, vão ser referidas à consciência, isto é, vão adquirir o estatuto de conteúdo visado. Por outras palavras, já que a realidade é realidade de um objecto e esse objecto não é dado integralmente, é necessário admitir que ele existe, sob a forma exhaustiva, na consciência. A subjectividade compensa assim a distância entre as aparições e o objecto aparecendo: ausente enquanto tal das aparições, o objecto deve estar presente dentro da consciência, ou seja, sob a forma de significação. Em vez de reconhecer o excesso do invisível sobre o visível como constitutivo da visibilidade, ou seja, do aparecer, Husserl refere a dimensão de invisibilidade – parcialidade, inacabamento, característica de toda a aparição – a um outro visível, ou antes, a um outro modo do visível que é precisamente o modo subjectivo. A ausência no seio do mundo remete para uma presença na consciência e a significação é a forma positiva que o objecto adquire quando não pode aparecer, enquanto tal, no mundo. A estrutura do esboçar, pela qual um conteúdo mediador aponta para um vazio determinado, estrutura que envolve a necessidade do vazio ou da distância, é interpretada como apresentação de um objecto cuja ausência é apenas a outra face de uma presença sob a forma noética. Em resumo, em Husserl, segundo Patočka, “o não-intuitivo, o modo impróprio, deficiente de doação aparece como indício do subjectivo”. Ora, acrescenta Patočka, é “óbvio que o não-intuitivo que aparece num modo deficiente de doação também é um ser, mas um ser que não é de natureza subjectiva-egológica”.<sup>9</sup> Na consciência de significação (actos significativos) há mais do que nos signos gráficos ou nos sons pronunciados. Contudo, observa Patočka, “esse ‘mais’ não é nada de subjectivo. É a coisa mesma que está aí, sob um modo deficiente de doação que, sem estar presente ‘em pessoa’ está, porém, indicada de uma certa maneira”.<sup>10</sup> Deste modo Patočka respeita perfeitamente a inspiração inicial de Husserl na *Investigações Lógicas*. A significação é um modo específico de aparição da coisa: ela é uma dimensão do mundo e não do sujeito e é

<sup>9</sup> *QP*, p. 203.

<sup>10</sup> *QP*, p. 236.

por isso que a noção de *actos* significativos é, na realidade, inadequada. A significação não repousa sobre um acto: ela encobre um modo, deficiente, de aparecer da coisa. A significação, ou seja, a subjectividade, não é a verdade, isto é, a realidade dos modos deficientes de doação, da ausência; pelo contrário, a ausência, como modo constitutivo do aparecer, ou seja, como forma de manifestação, é a verdade da significação e da subjectividade.

Entendemos agora melhor a interpretação husserliana do *cogito* cartesiano. Na verdade, a certeza da minha existência não implica que eu seja dado a mim mesmo, não implica a intuição de um objecto. Pelo contrário, a característica da experiência da minha existência é uma falta de conteúdo, que a diferencia totalmente da percepção de um objecto: sei com certeza que existo ainda que eu não possa apresentar a realidade, o eu, que existe. Como diz Merleau-Ponty: “a presença a si é ausência de si”. Isto equivale a dizer que a doação do sujeito envolve uma dimensão necessária de ausência, de distância, e que essa falta de intuição, como presença plena de um objecto, não compromete a certeza: “não tem, ‘no’ *ego* enquanto tal, nada a ver”.<sup>11</sup> Ora, não podendo assumir o facto de que a aparição, a presença, não implica necessariamente a apreensão de um conteúdo, convencido de que uma certeza corresponde necessariamente a uma adequação, Husserl interpreta a certeza do *cogito* cartesiano como percepção interna, ou seja, intuição de um conteúdo que, nesse caso, é um vivido e é, na verdade, a sua própria apreensão. Sem dúvida, é a interpretação da ausência como presença deficiente, não como modo de presença, que governa a explicitação husserliana do aparecer e a interpretação subjectivista do *cogito* cartesiano.

É tempo de concluir esta reconstituição ou reconstrução da fenomenologia husserliana. A análise da fenomenalidade suscita pelo menos duas críticas fundamentais. Primeiro, a descrição husserliana da subjectividade parece contraditória com a função que lhe é atribuída, a saber, dar conta da transcendência fenomenal do mundo. Patočka afirma com uma ingenuidade envolta em grande profundidade: “como faz o vivido, originariamente dado a si mesmo, na reflexão, para fazer aparecer uma transcendência do lado objectivo? É incompreensível.”<sup>12</sup> Com efeito, na medida em que o vivido é caracterizado pela relação a si mesmo ele fica, por assim dizer, enclausurado em si próprio, não é capaz de sair da consciência e de abrir para uma exterioridade: não entendemos como é que um vivido, um conteúdo psíquico, pode ultrapassar-se em proveito de uma exterioridade, a não ser que pertença já a essa exterioridade – mas, nesse caso, já não é um vivido. Tal é o sentido do subjectivismo husserliano: assiste-se mais a uma interiorização do mundo na consciência, sob a forma de *hylè* e *noese*, do que a uma exteriorização da consciência no mundo e, portanto, a uma constituição desse mundo. Na realidade, do ponto de vista de Patočka, a distinção

<sup>11</sup> *QP*, p. 212.

<sup>12</sup> *QP*, p. 208.

entre a *hylè* e a noese deve interpretar-se como uma projecção retroactiva dentro da consciência, da dualidade “objectiva” (externa) entre o momento mediador e a coisa. Mas há uma segunda dificuldade, ainda mais grave, dado que compromete a coerência do projecto husserliano; é essa dificuldade que constitui o núcleo central da crítica de Patočka. Como vimos, o vivido, sobre o qual a constituição do mundo se apoia, é uma forma de ente ou de objecto interno, acessível a uma apreensão plenamente intuitiva, transparente: a reflexão característica do vivido é definida como percepção interna. Por outras palavras, o vivido, o conteúdo imanente, a despeito da sua singularidade, é um (ente) aparecendo. Por conseguinte, constituir a fenomenalidade na consciência transcendental equivale a radicar o aparecer num ente aparecendo e cair assim num círculo ou numa contradição, dado que o próprio aparecendo pressupõe a estrutura do aparecer. Husserl dá conta do aparecer a partir de estruturas que toma de empréstimo a um aparecendo específico, o conteúdo imanente; ele submete o campo fenomenal a um ente que aí aparece, não respeitando a autonomia do aparecer, do campo fenomenal. A descoberta da autonomia do aparecer, realizada pela *epochè*, fica imediatamente encoberta e comprometida pelo recurso à subjectividade que, enquanto conteúdo interno, pressupõe o aparecer em vez de constitui-lo. Como afirma Patočka: “Há um campo fenomenal, um ser do fenómeno enquanto tal, que não pode ser reduzido a nenhum ente aparecendo no seu seio e é, portanto, impossível explicar a partir do ente, quer este seja de uma espécie naturalmente objectiva ou egologicamente subjectiva”.<sup>13</sup> Por mais subjectivos que sejam, os vividos são entes aparecendo no campo fenomenal, em sentido amplo e, por isso, não podem servir para explicar o aparecer. A tese de existência, que caracteriza a atitude natural, remete para um sentido mais profundo e mais radical dessa atitude: na realidade, ela consiste no recurso a um aparecendo para dar conta do aparecer. Assim, o subjectivismo husserliano é um signo de ingenuidade, ou seja, de submissão à atitude natural nesse sentido mais radical, sentido que lhe escapa. Decorre daí que, em relação a este novo sentido da atitude natural, como esquecimento da autonomia do aparecer, também a redução deve adquirir uma dimensão mais radical.

Para atingir e pôr em evidência a fenomenalidade enquanto tal, é necessário levar a cabo uma *epochè* mais radical, mais universal, do que *epochè* husserliana. Essa *epochè* deverá abranger qualquer ente aparecendo, quer seja de natureza objectiva ou de natureza subjectiva; deve colocar entre parênteses a própria posição do eu, enquanto existência. Não se trata de contestar a evidência da experiência subjectiva, nem a certeza do meu eu, mas de neutralizar a posição do eu como existente, ou seja, de se limitar ao mero aparacer do eu. Como a *epochè* husserliana, ela consiste

<sup>13</sup> *QP*, p. 239.

no facto de deixar de lado a suposta autonomia existencial do ente para regredir até as suas condições de aparição, que são as suas condições de ser, mas, contrariamente à *epochè* husserliana, ela inclui no parêntese o próprio ente subjectivo. Assim, ela pode definir-se como uma *epochè sem redução* já que, em vez de desembocar na redução de toda a fenomenalidade à região da consciência, ela permite interrogar as condições de possibilidade da própria esfera subjectiva; ela desvenda a estrutura do aparecer enquanto essa estrutura rege tanto a aparição da coisa como a da minha consciência. Esta *epochè* dá acesso à estrutura geral do aparecer, envolvendo tanto o aparecer perceptivo das coisas, como o aparecer do sujeito a si mesmo. Nesse sentido, ela é a condição de possibilidade de uma fenomenologia *a-subjetiva*. Como escreve Patočka: “assim concebida, a *epochè* já não dá acesso a um ente ou a um pré-existente, seja ele qual for, mundano ou não mundano, mas talvez permita, por essa razão, aceder, não mais ao aparecendo, mas ao aparecer enquanto tal”<sup>14</sup> e o autor especifica que esta *epochè* “não leva a um ente infinito [a consciência husserliana], mas a um *a priori* que não pode ser considerado, de forma alguma, como ente, e cuja função se desdobra ao tornar possível a relação a si mesmo”.<sup>15</sup> Não há fenomenalidade sem uma subjectividade à qual algo aparece, nem sem aparições dando-se a essa subjectividade; esta nova *epochè* procura desvelar a estrutura do aparecer fundando a dupla aparição constitutiva, o aparecer enquanto exige esses dois pólos como seus momentos.

Qual é o “resíduo” desta *epochè* desde que não possa ser nenhum conteúdo residual mas, pelo contrário, uma certa estrutura? A resposta de Patočka é a seguinte: “Consideramos como pertencendo à estrutura do aparecer enquanto tal essa totalidade universal do aparecendo, o grande todo, assim como aquilo a que o aparecendo aparece, a subjectividade (tendo uma estrutura pronominal vazia, que não pode ser identificada com um sujeito singular fechado), e o ‘como’ do aparecer de que depende a polaridade preenchimento-evacuação (sendo que a evacuação nunca significa uma vazio absoluto, um nada)”.<sup>16</sup> Assim, a estrutura do aparecer comporta três momentos: o aparecer como aparição da totalidade (“o quê” do aparecer); o aparecer a uma subjectividade (o “quem” do aparecer); enfim, o aparecer conforme à estrutura do vazio e do preenchimento (o “como” do aparecer). Antes de retomar cada um destes momentos e tentar explicitar a articulação que se estabelece entre eles, é preciso sublinhar que não se trata de uma redução do aparecer aos pólos, subjectivo e objetivo, envolvidos em qualquer experiência, pólos em o aparecer seria a sua relação. 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

<sup>14</sup> *QP*, p. 257.

<sup>15</sup> *QP*, p. 259.

<sup>16</sup> *PP*, p. 177.

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.

Aparecer significa, antes de mais, aparecer no mundo: uma coisa qualquer aparece no meio de outras coisas, com cercanias, ela não pode aparecer sem se destacar de um fundo que é constitutivo da própria aparição. Por outras palavras, qualquer ente aparecendo apresenta-se como pertencendo a um mundo que, assim, também aparece nessa aparição: toda aparição é, ao mesmo tempo, co-aparição do mundo. O aparecer, como aparecer *no* mundo, tem como condição uma forma de aparecer *do* mundo. Cabe acrescentar que o mundo não pode aparecer enquanto tal, como um objecto qualquer. Com efeito, exigindo qualquer aparição um fundo, ou seja, um mundo a partir do qual se destaca, uma aparição do mundo seria contraditória, pois implicaria afinal a presença de dois mundos. Por outras palavras, o mundo não é uma coisa nem um conjunto de coisas; o mundo é, para Patočka, omni-englobante: “a unidade do mundo não deve ser pensada como objecto, mas como *circun*-stância e *in*-stância única, universal, aquilo que engloba tudo e está em tudo, em cada coisa. O mundo não é nunca representado, a sua unidade é uma unidade em processo na experiência, responsável pela unidade desta, mas o que é experimentado é sempre um singular. O mundo condiciona a experiência mas ele próprio não é nunca experimentado objectivamente; ele está em processo na experiência enquanto horizonte não temático”.<sup>17</sup> Assim, o mundo é aquilo que, contendo tudo, é pressuposto em qualquer aparição e, desse ponto de vista, constitui o seu *a priori*. Importa notar o estatuto estranho deste mundo que é, ao mesmo tempo, um “objecto” e uma condição de possibilidade. Tal não significa uma contradição. Enquanto objecto ou conteúdo absoluto – visto que tudo o que aparece faz parte dele – o mundo contém tudo e é, por isso, ao mesmo tempo, forma absoluta: o mundo é a unidade originária do conteúdo e da forma, ou antes, antecede a sua diferença. Assim, aquilo que aparece em cada aparição é, simultaneamente, a condição do aparecer: como conteúdo absoluto, o mundo, omni-englobante, é a forma de toda aparição – a pressuposição empírica torna-se aqui uma condição transcendental. Cada coisa pode oferecer-se na medida em que ela aponta para uma totalidade aberta de que faz parte: segundo um novo paradoxo, é a própria coisa singular que desvenda a sua condição de possibilidade. Situação que Patočka condensa admiravelmente nesta afirmação: “a forma-do-mundo (*Weltform*) da experiência é ao mesmo tempo o que torna possível uma experiência do mundo”;<sup>18</sup> isto é, o mundo é a condição de possibilidade da

<sup>17</sup> *PP*, p. 216.

<sup>18</sup> *PP*, p. 214.

sua própria experiência, sendo a unidade do transcendental e do ontológico.

Daí entende-se perfeitamente o segundo momento constitutivo do aparecer. Se é verdade que qualquer aparição é, ao mesmo tempo, co-aparição do mundo, se qualquer coisa se dá, por essência, como coisa *do mundo*, ela envolve necessariamente uma dimensão de ausência. É nesse sentido que a relação entre o preenchimento e o vazio faz parte da estrutura do aparecer: já que o mundo não é outro do que as coisas que aí aparecem, não há vazio puro que não esteja, ao menos parcialmente, preenchido; mas, inversamente, já que o mundo, sendo aquilo que contém todos o objectos, não pode ser apresentado, totalizado, qualquer presença, enquanto co-presença do mundo, encerra uma dimensão de ausência, e todo preenchimento suscita a exigência de um novo preenchimento. Assim, sendo a aparição co-aparição do mundo, ela envolve uma dimensão de ausência que é constitutiva e irreduzível, uma vez que não pode ser convertida em presença. A ausência é, neste sentido, um modo de doação e não uma doação deficiente: é a maneira pela qual o mundo, totalidade inobjectivável, se manifesta em cada coisa. Isto equivale a dizer que cada aparição se caracteriza por uma forma de distância ou de invisibilidade; invisibilidade que não é avesso de uma visão mas, pelo contrário, constitutiva da sua aparição. Em resumo, enquanto presença do mundo, toda a presença envolve uma dimensão de ausência. Deste modo, o resultado da nova *epochè* é exactamente oposto ao da *epochè* husserliana. Esta desembocava na imanência da consciência pura, onde não há nenhuma distância nem opacidade; a *epochè*, em Patočka, revela que qualquer aparição, mesmo a do sujeito a si mesmo, implica uma dimensão de transcendência. Nas palavras de Patočka: “O sentido da *epochè* fica assim invertido: o que é encontrado como já aí, o que ressalta, não é o que é absoluto enquanto *datum* imamente, mas o ‘*trans*’ (*darüber hinaus*), o que se opõe à coincidência do intuído com o intuitivo, reenviando sempre para além de e estando sempre para lá do dado”.<sup>19</sup> Ora, essa descrição leva a concluir que a estrutura de horizonte é constitutiva do aparecer. O horizonte já não é o rastro da distância entre a aparição e a coisa aparecendo, susceptível de ser superada numa percepção adequada: ele faz parte da doação da coisa. A coisa aponta e ultrapassa-se para a totalidade de que ela faz parte ou, antes, ele existe *como* essa ultrapassagem, esse deslize: dizer que a aparição envolve uma certa ausência equivale a dizer que a estrutura de horizonte é constitutiva do aparecer. Patočka afirma, a este propósito: “a consciência de horizonte é um saber prévio, não temático, sobre o Uno englobante que está presente, enquanto projecto, sob o modo do esquecimento, em qualquer saber singular, e que lá onde ele é visado, se disfarça, antes de tudo, em continuação

---

<sup>19</sup> PP, p. 260.

da experiência singular”.<sup>20</sup> Afinal, o horizonte é o modo específico pelo qual o mundo se manifesta em qualquer coisa e é nesse sentido que Patočka pode caracterizá-lo como “forma concreta da experiência do *a priori*”:<sup>21</sup> o *a priori* da aparição, a estrutura essencial do aparecer, ou seja, o mundo, embora inacessível enquanto tal, é objecto de uma experiência específica: precisamente a do horizonte. Essa conclusão não é mais paradoxal do que a que dizia respeito ao mundo: se o mundo é unidade do conteúdo e da forma, se a sua função transcendental envolve uma empiricidade, pode haver uma experiência do *a priori*.

O aparecer implica a presença de alguém (algo) a quem a aparição aparece, que podemos designar, por convenção, como “sujeito”, mas a cujo sentido e conteúdo faltam ser determinados: “a lei fundamental do aparecer, escreve Patočka, é o facto de que há sempre a dualidade daquilo que aparece e daquilo a que esse aparecendo aparece”.<sup>22</sup> Com efeito, a diferença entre a aparição e a coisa aparecendo supõe a presença de um pólo que, ao mesmo tempo, apreende o aparecendo parcialmente, de um certo ponto de vista e, por outro lado, refere a aparição à coisa de que ela é a aparição. É claro que, por definição, esse sujeito faz parte do mundo, já que o mundo engloba tudo, é o pano de fundo de qualquer aparição, mesmo da do sujeito a si mesmo sob a forma da certeza imediata da minha existência. Portanto, esse sujeito não pode ter um estatuto constitutivo; ele faz parte do mundo, sem ser, por isso, comparável a uma coisa qualquer: a sua relação com o mundo é de co-condição ou de co-determinação. Além disso, de acordo com a estrutura do aparecer, podemos induzir o modo de existência do sujeito, a sua finitude constitutiva. Com efeito, já vimos que a subjectividade do aparecer significa a sua aptidão para incluir e possibilitar qualquer encontro com os entes; o aparecer é o meio da aparição. Ora o sujeito correlativo desta subjectividade do aparecer deve ao mesmo tempo fazer parte do mundo e possuir, sob forma virtual, todos os encontros possíveis; é por isso que Patočka define o sujeito como ente que existe enquanto possibilidade. Podemos dizê-lo de uma outra maneira: a diferença da aparição e do aparecendo exige um sujeito situado, polarizando assim o aparecer de um certo ponto de vista; mas a aptidão a referir a aparição à coisa aparecendo, a desenvolver a exploração da coisa e a projectar novas possibilidades, repousa sobre a *mobilidade*. O sujeito envolvido no aparecer, que o co-determina, é necessariamente um sujeito situado e capaz de mover-se, ou seja, um sujeito incarnado, vivo. Como diz Patočka, “o ente que existe sob o modo do eu não tem propriedades constatáveis, mas isto não quer dizer que ele seja puramente indeterminado, um puro nada;

---

<sup>20</sup> *PP*, p. 217.

<sup>21</sup> *PP*, p. 246.

<sup>22</sup> *PP*, p. 127.

sua determinidade reside na sua situação e na acção que ele exerce”.<sup>23</sup> Assim, mesmo que não haja percepção interna do eu de cuja existência tenho certeza, podemos descrevê-lo como um sujeito necessariamente *incarnado e vivo*; essa incarnação não é primeiro o objecto de um conhecimento ou de uma constatação: ela é exigida pela própria estrutura do aparecer. Por consequência, é a partir da incarnação e da mobilidade que poderemos dar conta da experiência do eu.

Seja como for, o importante aqui é compreender que a subjectividade dos sujeitos, longe de ser o fundamento das aparições, está envolvida no aparecer, é um momento interno e depende dele. Como mostra Patočka, não é aquilo a que o aparecendo aparece que cria a aparição, que a efectua, constitui ou produz. Pelo contrário, o aparecer só é aparecer nessa dualidade. E ele acrescenta: crer que a aparição precisa dos sujeitos, como portadores e fundamento, é um preconceito: talvez as coisas se passem de modo inverso – os sujeitos só são possíveis no plano da aparição que torna possível algo como uma relação consigo mesmo, pois o relacionar-se consigo pressupõe uma aparição.<sup>24</sup> Assim, não é porque há um sujeito reflexivo que se relaciona consigo próprio, que torna possível uma aparição; nesse sentido, ele constitui-la-ia; pelo contrário, a aparição a si mesmo, ou seja, a subjectividade, pressupõe uma aparição e um aparecer: aparecer do mundo e no mundo. O aparecer, como aparecer do mundo, envolve a aparição subjectiva, o perceber-se está subordinado ao perceber outra coisa. É por ter um mundo que lhe aparece que o sujeito existe como sujeito. A estrutura da auto-aparição depende da estrutura geral do aparecer. De certa forma, a subjectividade não é primeiro um traço do sujeito, mas sim um traço das coisas, um elemento autónomo, caracterizado pela estrutura de horizonte; o sujeito representa simplesmente um tipo de ente capaz de polarizar e actualizar, a subjectividade do mundo. A subjectividade não é uma determinação do sujeito; o sujeito é que é uma determinação ou um momento constitutivo da subjectividade como fenomenalidade. Isto não significa que a autonomia da fenomenalidade corresponda à sua independência em relação ao sujeito, mas que o teor subjectivo dos fenómenos não implica a sua pertença à consciência sob forma de vividos. É claro que a fenomenalidade exige a presença de um sujeito, mas ao mesmo título do que a do mundo e, portanto, do horizonte: o sujeito é um momento da fenomenalidade, não o seu elemento ou a sua fonte, sendo nesse sentido que pode dizer-se que a subjectividade do sujeito é subordinada à subjectividade dos fenómenos. Como veremos, a presença a si mesmo, que caracteriza a subjectividade, constitui-se num movimento, numa impulsão, suscitado pelos fenómenos, pela estrutura do que aparece – a auto-aparição deriva da aparição: “as coisas aparecendo ‘têm algo a dizer-me’; elas

<sup>23</sup> QP, p. 211.

<sup>24</sup> PP, pp. 127, 129.

dizem-me o que tenho que fazer. A presença, aquilo que, nelas, está apresentado, cerca-se de um halo daquilo que não está presente mas possível e que, enquanto possível, me atrai, deixa-me indiferente, ou me repele, de antemão”; nesse sentido, o meu próprio aparecer “passa pelas directivas e exigências da coisas aparecendo que constituem o mundo prático do meu quotidiano”.<sup>25</sup>

Uma fenomenologia rigorosa deve limitar-se ao reconhecimento e à descrição de um campo fenomenal, de um aparecer, que tem como dimensões fundamentais o sujeito e o mundo; aparecer que repousa em si próprio e não requer uma origem ou um fundamento, sendo ele próprio origem e fundamento.

Afinal, os três momentos constitutivos do aparecer são três dimensões de um evento fundamental e, nesse sentido, estão intimamente articulados. Como vimos, dizer que toda aparição é co-aparição de um mundo que não aparece enquanto tal equivale a dizer que o aparecer é regido pela oposição do vazio e do preenchimento. Mas, da mesma maneira, dizer que a presença não pode ser dada em toda a sua plenitude, implica reconhecer que ela é presença para um sujeito finito. O sujeito, enquanto situado no mundo, com uma certa perspectiva, tem necessariamente um ponto de vista parcial e não pode atingir a coisa exaustivamente (o que exigiria que ele estivesse fora do mundo, e nesse caso, nada poderia aparecer-lhe). Assim, enquanto aparição de um mundo, a aparição é necessariamente aparição para um sujeito: os dois pólos da aparição são absolutamente correlativos. Todavia, esta conclusão não pode interpretar-se de forma ingênua, como se a parcialidade da doação do mundo fosse uma consequência da finitude do sujeito, de modo que, em tese, um sujeito que pudesse superar a sua limitação conseguiria atingir o mundo adequadamente. Não podemos esquecer que a parcialidade é uma estrutura constitutiva do aparecer. Assim, não é verdade que o mundo aparece parcialmente por aparecer a uma consciência finita; pelo contrário, é porque o aparecer implica por essência o entrelaçamento da presença e da ausência, é porque o aparecer é aparecer de um mundo, que ele se oferece a um sujeito. A finitude do sujeito depende da estrutura do aparecer: nesse sentido, a finitude não é uma determinação do homem mas sim do Ser. A distância do mundo não é uma consequência negativa da minha incarnação; pelo contrário, a minha incarnação advém da transcendência intrínseca do mundo, enquanto mundo aparecendo. A incarnação do sujeito e a transcendência do mundo são dois aspectos do mesmo fenómeno, duas faces da mesma moeda. É certamente o que Patočka queria dizer quando escrevia: “o sujeito existente não é o transcendental e o sujeito transcendental não existe, ele tem apenas um apoio real no sujeito

---

<sup>25</sup> QP, p. 246.

existente: este enraizamento no sujeito empírico é ele próprio uma estrutura transcendental”.<sup>26</sup>

Falta determinar a natureza da subjectividade como co-determinante, não constituinte do aparecer, isto é, finita. Mais precisamente: trata-se de dar conta do fenómeno da incarnação, forma própria da finitude subjectiva – o que é particularmente difícil. Com efeito, em geral, toma-se como ponto de partida uma consciência concebida como presença a si e um corpo como fragmento de extensão e tenta-se depois dar conta da articulação entre eles, o que leva necessariamente a um fracasso pois cada um dos termos em jogo é definido por traços que excluem a possibilidade da sua articulação. Uma subjectividade que se define como imanência, não pode incarnar-se (como subjectividade); o verdadeiro problema reside no sentido da subjectividade. Patočka pretende conquistar um sentido não-cartesiano da subjectividade, redefini-la à luz da análise do aparecer, tornando-a compatível com a subordinação aos fenómenos. Trata-se de pôr em evidência um sentido originário da incarnação, mais profundo do que a diferença entre a presença a si mesmo e o corpo meramente material, sentido a partir do qual deriva esta diferença. Ora, enquanto fazendo parte de um mundo, é incontestável que o sujeito tem um corpo; por conseguinte, é preciso descobrir uma modalidade da existência corporal que não seja a negação da subjectividade mas, antes, a condição da sua emergência. Assim, em vez de pressupor o modo de ser do sujeito, o que leva a concebê-lo como um ente comparável às coisas do mundo, ou seja, como uma substância, Patočka aborda a especificidade do sujeito, remetendo para um modo de ser singular. O sujeito não se distingue das coisas apenas pela transparência da experiência que aí conduz, pela adequação: o sujeito não é apenas algo que *conheço* de um modo diferente, mas sim algo que *existe* de uma maneira original. Assim, a certeza do *sum* (existir) não remete somente para a experiência adequada de uma existência entre outras, mas é a manifestação de um outro sentido da existência. O intuito de Patočka reside em respeitar a diferença de ser entre sujeito e realidade, afirmada, mas não fundamentada, por Husserl (a influência de Heidegger é aqui incontestável). Ora, a modalidade da existência corporal que não é a negação da subjectividade, mas a sua condição de emergência, é o *movimento*. Patočka escreve, com uma radicalidade impressionante: “a nossa existência é de tal espécie que não só o movimento lhe pertence, por essência, como ela é, por toda a sua natureza, movimento”.<sup>27</sup>

Patočka toma como ponto de partida a análise da linguagem e dos gestos culturais, em geral. Estes não podem ser compreendidos como expressão exterior de uma significação já possuída, mas como actividade constituinte da subjectividade: “são estes actos de palavra, nos quais a lin-

<sup>26</sup> *PP*, p. 264.

<sup>27</sup> *PP*, p. 107.

guagem toma corpo (*verkörpert*), e que são como os gestos do corpo vivo, que tornam possível depois uma interioridade, a saber, um pensar, um julgar no sentido pleno. O ‘dentro’ subjectivo apoia-se nesse ‘fora’ sem o qual ele seria impossível, não poderia atingir o seu pleno desenvolvimento”.<sup>28</sup> Ora, o que vale para a génese das subjectividades de grau superior, isto é, o carácter constitutivo do movimento corporal (falamos *com* as palavras no sentido em que descobrimos o sentido *nelas*), vale também para o próprio ser da subjectividade: só há realidade subjectiva por e num certo tipo de corporeidade. É o que confirma a análise do movimento corporal. Consideremos a execução de um movimento qualquer, ou seja, a experiência do nosso poder sobre o corpo próprio, que é a condição desse movimento. Tal movimento não pode ser analisado por meio da dualidade entre um acto de consciência – a decisão ou a representação do movimento a ser feito – e a realização desse vivido subjectivo no seio da exterioridade. Na verdade, a subjectividade não *tem* poder sobre o corpo, ela *é* esse poder. Dito de uma outra maneira, o próprio do movimento vivido é o facto de que não há diferença entre o vivido (a “intenção”) e a sua realização, entre o subjectivo e o efectivo: o visar não se distingue do preenchimento, pois a intenção motriz já é o próprio movimento. O movimento experimentado é necessariamente um movimento realizado, a “interioridade” do movimento é passagem pela exterioridade. Como diz Patočka: “o poder sobre o corpo próprio não é um mero epifenómeno, mas o próprio movimento na sua realização. Cumpre-se neste movimento um salto no ser [...]. Ele é um acto de pleno direito. [...] O percurso subjectivo de um trajecto é um percurso efectivo”.<sup>29</sup> Em resumo, o provar (o sentir) do movimento é prova da sua realidade: nele coincidem absolutamente o ser e o aparecer. Assim, não se trata aqui apenas de uma subjectividade que teria o poder de realizar-se instantaneamente, de modo que se confundiria com a sua obra; mas, para Patočka, o próprio ser da subjectividade *é* movimento, a “imanência” da consciência não se distingue de um gesto corporal.

Segue-se daí que o movimento não pode ser entendido como uma mera deslocação no espaço, ou seja, como um movimento objectivo. Este movimento tem uma certa interioridade, ele não deixa de ser impulsão na sua própria realização: nenhuma efectuação poderá esgotar as suas virtualidades. Não é apenas um movimento no espaço: é também e, antes de mais, um movimento *em direcção* ao espaço. Com esta análise, Patočka lança luz sobre um modo de ser específico, anterior à distinção entre consciência de si e deslocação no espaço, modo de ser que remete para o esforço, a energia vital; este movimento tem uma certa relação, não apenas espacial, com a sua meta, é capaz de orientação. Como para Merleau-Ponty, o movimento corporal não é mecânico, é como se o sujeito perce-

<sup>28</sup> *PP*, p. 16.

<sup>29</sup> *PP*, p. 18.

besse antes de perceber. Patočka escreve, por sua vez: “O eu não é algo que dá ordens; ele próprio é, doravante, movimento. Talvez o movimento originário não seja a mudança de lugar das coisas, antes, este *élan* dinâmico que leva a existência para fora de si própria, que faz com que ela esteja desde sempre fora de si, que se excedeu em direcção às coisas, que se tenha tornado uma *força vidente*”,<sup>30</sup> e acrescenta o autor, de modo esclarecedor: “o eu é sempre um ‘eu faço isto ou aquilo’, um ‘eu faço’ que pressupõe um ‘eu posso’, ou mesmo, um ‘eu sei fazer’”. Assim, o movimento é definido como identidade entre uma visão e uma força, uma intenção e a sua efectivação. Patočka põe a hipótese do movimento vivo constituir o sentido originário do movimento, dele derivando o movimento como percurso espacial, uma forma de abstracção.

Importa assinalar que esta abordagem do movimento se inscreve numa perspectiva aristotélica. Em primeiro lugar, porque o movimento vivo pode ser descrito como actualização de uma potência, de tal modo que, nenhuma actualização pode esgotar a potência e esta encontra-se reconstituída pelo acto. Em segundo lugar, sobretudo, tal como Aristóteles, também Patočka procura definir um tipo de movimento que escapa à distinção entre o universo físico e as realizações dos seres vivos: o movimento de que Patočka fala é *natural*, no sentido aristotélico da natureza – um ser que é causa do seu próprio movimento e que tende para a realização de uma finalidade. No entanto, importa introduzir aqui uma precisão, pois é incontestável que o movimento vivo também é uma deslocamento espacial. É necessário estabelecer uma diferença entre os movimentos parciais, particulares, gestos de natureza física, movimentos que também são um percurso espacial, e o movimento global da nossa existência, movimento que encontra uma manifestação nos movimentos parciais. O movimento geral da existência escapa ao modo de ser espacial e permite distinguir um movimento vivo de um movimento mecânico. O movimento geral da existência, modo de ser próprio ao sujeito, não é outro que os movimentos parciais, mas nem por se confunde com a pura soma desses movimentos, já que cada acto particular é um modo de actualização da vida que o excede. Este movimento da existência pode ser comparado com o movimento de uma melodia, no sentido em que, como diz Patočka, em substância, cada elemento é apenas uma parte de algo que o excede, que não está aí de imediato sob a forma de uma figura acabada, mas é antes algo que, preparado em todas as singularidades, fica sempre, de um certo modo, por vir.

Esta abordagem do movimento afasta Patočka de Heidegger, mas convém medir exactamente a distância que os separa. De certa forma, Patočka retoma a determinação heideggeriana do *Dasein* como ser que é a sua própria possibilidade, que existe com vista a si mesmo, mas censura o facto de

---

<sup>30</sup> PP, p. 72

não ver que esta existência só é pensável a partir do movimento corporal, ou seja, como vida. Afirma Patočka em *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*: “a práxis é, com efeito, a forma originária da clareza, mas Heidegger em momento algum tem em consideração o facto de que a práxis originária deve ser, por princípio, a actividade de um sujeito corporal, que a corporeidade deve ter, portanto, um estatuto ontológico que não pode ser idêntico à ocorrência do corpo como presente aqui e agora”.<sup>31</sup> Com efeito, “a efectuação do ente que efectua a sua vida e vive além dele (*“en avant de lui-même”*) é possível somente graças à corporeidade”.<sup>32</sup>

Esta ressalva fundamental em relação a Heidegger aproxima Patočka do que ele próprio identifica como uma tradição francesa, caracterizada pela vontade de dar conta da fenomenalidade a partir de um sujeito finito, isto é, incarnado. Com efeito, se Patočka encontra, incontestavelmente, na obra de Merleau-Ponty um eco das suas próprias preocupações teóricas, ele manifesta um grande parentesco com o pensamento de Maine de Biran. Como reconhece Patočka, Maine de Biran foi o primeiro pensador a pôr em evidência a relação originária entre a subjectividade e o movimento corporal. No esforço, ou seja, na relação com aquilo que Biran designa como resistência orgânica, e que não é senão o movimento muscular, o eu constitui-se como sujeito desse esforço. Assim, a relação consigo mesmo assenta numa exteriorização e o sujeito procede de uma força que, apesar de ser hiperorgânica, não deixa de encontrar a resistência do organismo. Deste ponto de vista, o pensamento de Patočka desenrola-se como uma forma única de síntese entre a tradição fenomenológica alemã e uma tradição francesa, dita espiritualista.

Voltemos agora à questão do estatuto do sujeito e do eu numa fenomenologia *a-subjetiva*. Ao contrário de Descartes e mesmo de Husserl, Patočka não aborda o sujeito como uma existência exigindo a determinação da sua essência. Tal abordagem leva necessariamente a determinar o sujeito como reflexão e a definir a sua especificidade como imanência. Consequentemente, Patočka põe entre parênteses a dualidade entre a existência e a essência, que vale só para as coisas do mundo, a fim de interrogar o modo de ser a que corresponde a experiência do eu. A questão é afinal a seguinte: qual é o modo de ser do sujeito enquanto possibilita uma experiência de si mesmo que, apesar de envolver uma certeza, não é uma percepção? Questão comandada pela necessidade de respeitar a correlação entre o sujeito e o aparecer enquanto o aparecer envolve uma dimensão irreduzível de transcendência. O modo de ser correspondendo às condições do problema é o movimento vivo: assim, é possível pensar autenticamente o eu, como eu encarnado, desde que o corpo seja determinado como dina-

<sup>31</sup> *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Kluwer, 1988, p. 93.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 97.

mismo vivo, não como fragmento de matéria. Assim o modo de ser do sujeito, encarnado neste sentido, não tem nada a ver com o modo de ser dos entes materiais. O sujeito é relação ativa com o mundo, ele existe a partir dos fenômenos 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*. Por esta razão, a experiência de si não pode tomar a forma de uma percepção: enquanto movimento, o eu foge de si mesmo, está sempre para além ou fora de si: a proximidade a si é distância, a presença a si é ausência. Como escreve Patočka: “O modo de funcionamento do eu (*ego*) ou, por outras palavras, o seu modo de ser é inteiramente e profundamente diferente da maneira de ser própria das coisas, dos estados de coisa, dos processos e das relações que acabam por aparecer neste funcionamento. É esta diferença da maneira de ser que torna impossível a aparição do *ego* num acto da percepção, porque isso significaria extraí-lo da conexão do projecto e da realização”.<sup>33</sup> Compreende-se assim a subordinação do sujeito à estrutura do aparecer: a auto-aparição do sujeito supõe um movimento dinâmico com o mundo que procede da solicitação do mundo, das possibilidades que aí transparecem. Em suma, há uma experiência do eu na medida em que há uma experiência do mundo pelo eu. São as aparições que suscitam uma forma de agir, um dinamismo corporal, como maneira de se comportar em relação a essas solicitações, e é essa práxis que condiciona a emergência de um eu. A subjectividade do sujeito fundamenta-se na sua corporeidade que se enraíza num mundo ao qual ela reage pelos seus movimentos. Neste sentido, a fenomenologia a-subjectiva não é tanto a negação da subjectividade, mas um aprofundamento do verdadeiro modo de ser de que ela depende, bem como da sua relação constitutiva com a transcendência prévia do mundo. A *fenomenologia a-subjectiva* surge como um aprofundamento genial das intuições essenciais de Husserl, fundadoras da fenomenologia.

---

<sup>33</sup> *QP*, p. 247.

