

{ Artigos

# A fenomenologia da vida de Renaud Barbaras

## *Renaud Barbaras' phenomenology of life*

DOI: *Foi-se com os bilhões em isenções fiscais do estado do Rio às grandes empresas*

Dr. Vinícius dos Santos  
**vsantos1985@gmail.com**  
Universidade Federal da Bahia

Uma das maiores novidades no âmbito da fenomenologia das últimas décadas é a emergência da “fenomenologia da vida” de Renaud Barbaras. Através dela, o filósofo francês busca renovar o campo de estudos abertos pelo pensamento de Husserl e, indiretamente, repensar algumas das linhas de força que moldaram desde sempre a racionalidade ocidental sem abandonar o elemento delimitador da fenomenologia: o “a priori universal da correlação” entre o ente transcendente e a diversidade de suas aparições subjetivas. Com isso, Barbaras pode ainda demonstrar que uma fenomenologia consequente aponta sempre para além de si mesma: para uma cosmologia (ontologia) e, finalmente, uma metafísica. Delinear os principais movimentos dessa perspectiva é a proposta desse artigo.

**PALAVRAS CHAVE** Desejo. Fenomenologia. Movimento. Vida.

The emergence of Renaud Barbaras' phenomenology of life is one of the biggest news in the context of phenomenology in the last few decades. Through it, the French philosopher seeks to renew the field of study opened by the thought of Husserl and indirectly rethink some of the trends that have shaped Western rationality without leaving the enclosing element of phenomenology: the “universal *a priori* of correlation” between transcendent being and the diversity of its subjective appearances. Thus, Barbaras can still demonstrate that a consistent phenomenology always points beyond itself, towards a cosmology (ontology) and eventually a metaphysics. The purpose of this article is outlining the main movements of this perspective.

**KEYWORDS** Desire. Life. Movement. Phenomenology.

## I

Um dos gestos filosóficos mais notáveis nestas primeiras décadas do século XXI, particularmente no âmbito da fenomenologia, conquanto relativamente ainda pouco estudada no Brasil, é a emergência da “fenomenologia da vida” delineada pelo francês Renaud Barbaras. Embora preparada desde escritos anteriores, é em seu livro de 2013, *Dynamique de la manifestation*, que sua perspectiva encontra uma forma mais madura<sup>1</sup>.

Trata-se de uma proposta ambiciosa: renovar o campo de estudos abertos pelo pensamento de Husserl e, indiretamente, repensar algumas das linhas de força que moldaram desde sempre a racionalidade ocidental. Isso, sem abandonar o elemento delimitador da fenomenologia, tal como expressa pelo seu fundador, por exemplo, no §48 da *Krisis*: o “*a priori* universal da correlação” entre o ente transcendente e a diversidade de suas aparições subjetivas<sup>2</sup>. Ou seja, Barbaras se propõe a *repensar* a relação intrínseca da consciência com a totalidade dos entes (que aparecem a ela enquanto fenômeno), respeitando radicalmente seu caráter de correlação, ou seja, a *intencionalidade*.

Primeiramente, portanto, trata-se de “permanecer resolutamente husserliano” (BARBARAS, 2013, p. 62). Com efeito, desde as *Investigações lógicas*, a palavra de ordem fenomenológica de “retornar às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst*) implicava o postulado do primado da percepção como fonte do conhecimento – o “princípio dos princípios” da fenomenologia, assim delimitado no §24 das *Ideias*:

*toda intuição doadora originária [essencialmente, toda percepção – V.S.] é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na ‘intuição’ (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também nos limites dentro dos quais se dá (Husserl, 2006, p. 69)<sup>3</sup>.*

1 Como dito, desde muito antes, porém, Barbaras, cuja primeira grande obra, *De l'être du phénomène*, sobre Merleau-Ponty, datada de 1991, prepara essa nova abordagem. A esse respeito, ver principalmente: *Vie et intentionnalité* (2003) e *Introduction à une phénoménologie de la vie* (2008). Neste artigo, além dos referidos trabalhos, valer-nos-emos também de anotações tomadas durante o Seminário de Filosofia Contemporânea oferecido por Barbaras no primeiro semestre de 2013 na Université Paris 01 Panthéon-Sorbonne, do qual tivemos a oportunidade de ser ouvintes.

2 Cf. HUSSERL, 1954, p. 168-170. Em nota a este parágrafo, aliás, Husserl observa que, desde a publicação das *Logische Untersuchungen*, em 1898, o problema da correlação o afetou de tal modo que, pode-se dizer, a tarefa de uma “elaboração sistemática” do *a priori* correlacional resume o trabalho de toda sua vida (cf. HUSSERL, 1954, p. 169 – nota).

3 Convém notar que os itálicos, neste caso, são empregados pelo próprio Husserl.

Para que esse princípio fosse válido, afirmava Husserl, seria preciso considerar que todo sujeito é sujeito da correlação, isto é, condição de aparecimento do mundo. Logo, tratava-se de sublinhar o *desnívelamento ontológico* ente sujeito e os entes intramundanos como condição mesma de seu aparecer, tanto quanto como condição de singularidade do sujeito na medida em que este se encontra implicado correlação.

Barbaras aceita essa tese do desnívelamento como condição da correlação. Contudo – e aqui se inicia a originalidade de sua proposta –, a fenomenologia em geral, Husserl em particular, teriam fracassado em abordá-la, na medida em que haviam fixado de antemão um sentido para seus termos. Dito de outro modo: no movimento tradicional, primeiro decide-se o que é sujeito, o que é o ente intramundano, e, depois, se verifica como eles podem se relacionar.

Barbaras, por sua vez, se coloca nas antípodas dessa iniciativa. A tarefa que ele anuncia, então, é a de pensar o sentido de ser dos termos da correlação *a partir* da própria correlação, sem pressupostos.

Pensar a relação não significa, portanto, partir dos termos em relação para, em seguida, interrogar seu modo de relação possível, mas, pelo contrário, pensar *segundo* a relação, isto é, definir os termos *a partir* de sua própria relação (BARBARAS, 2013, p. 17).

Trata-se de trabalhar em um regime de *epochè* radical, na qual nada – salvo a própria correlação – está posto.

O risco de semelhante empreitada é elevado: afinal, como se instalar na correlação sem hipostasiá-la, quer dizer, destruí-la enquanto correlação, “relação *entre* termos”?

Essa relação nada mais é, finalmente, do que o lugar mesmo da fenomenalidade ou do aparecer enquanto tal, o elemento no qual sujeito e mundo se relacionam um ao outro e do qual, na verdade, eles nascem como mundo (para um sujeito) e como sujeito (para um mundo). É evidentemente impossível, por conseguinte, ir direto à relação, a menos que já se possua o que se procura. Portanto, não há finalmente outra solução do que aquela que consiste em apreender o sentido de ser de cada um dos polos à luz do *a priori* correlacional.



Dito de outro modo, em um regime de *epochè* fenomenológica radical, que neutraliza todo pressuposto relacionado aos termos. Numa palavra, abordar cada polo segundo a relação (BARBARAS, 2013, p. 17).

A correlação aqui, convém reforçar, adquire um sentido forte de co-per-tencimento, imbricação mútua. Uma realidade que não aparecesse a ninguém de nenhuma maneira jamais poderia ser fenomenologicamente – pode-se dizer, filosoficamente – atestada. Cairia, conseqüentemente, no domínio da abstração ou da ficção. É justamente na direção de neutralizar essa visão que se encaminha a *epochè*, ao suspender a “tese natural do mundo” – aquela crença ingênua na subsistência em si do real, para além de suas aparições.

Isso posto, o que se desenha, na sequência, é aquilo que Barbaras denominará *piscadela* (*clignotement*): um duplo movimento que comanda a “anti-lógica” da aparição do transcendente. De um lado, o movimento da aparição remete àquilo que aparece. De outro, porém, o ente transcendente que aparece nada mais é do que o fluxo de suas aparições. É essa oscilação permanente que é a chave do *aparecer*.

Mas seria cair no idealismo mais simples se restringir a essa definição. Em última análise, complementa o filósofo, a aparição deve remeter para além dela mesma para que possa aparecer a alguém. Não a um em-si inatingível, bem entendido, o que não resolveria o problema. Segundo Barbaras, é o *mundo* como *horizonte* ou *solo* da *unidade* daquelas duas dimensões que o aparecer sinaliza.

Com efeito, o mundo é a ausência que permite a presença do ente que aparece ao sujeito, é a *profundidade* invisível que sustenta a visibilidade do transcendente. Esclarece o autor:

É por essa razão que as coisas só podem ser coisas do mundo: elas são suas realizações ou especificações provisórias, pois a fenomenalidade caracteriza-se originariamente pelo jogo e pela tensão entre aparições que ainda não são coisas e um mundo que é sempre mais do que elas. Seria preciso acrescentar apenas que esse jogo da aparição e do que aparece (*l'apparaissant*), ou ainda do sensível e do mundo, jogo que é o outro nome do aparecer, se resolve em coisas e só se dá através delas. No fundo, a cena é aquela do mundo, os protagonistas são as próprias aparições e a partida (*la partie*)

consiste em fazer aparecer, fazer e desfazer as coisas. Mas essas estão sempre à mercê do recuo do mundo ou, ainda, o que significa o mesmo, da incessante renovação das aparições (BARBARAS, 2013, p. 52).

Assim, o mundo surge como a cena de toda experiência possível, “sob a forma de uma archi-presença (*archi-présence*) de um aí; ao mesmo tempo, é crença originária e abertura de um quadro” (BARBARAS, 2013, p. 53). Por isso, ao mesmo tempo contém os entes e é contido por eles. “O mundo é indistintamente aquilo que está para além de todo ente, enquanto envolve a todos, e, no entanto, [está] no bojo de cada um, como sua transcendência própria” (BARBARAS, 2013, p. 53).

Desse modo, a relação fenomenológica entre o que aparece e o sujeito só pode ocorrer se precedida por uma comunidade ontológica mais radical: algo do sujeito deve ser do mesmo estofado do mundo. Se mundo e sujeito não compartilhassem uma mínima unidade, diz Barbaras, seria impossível que o primeiro aparecesse ao segundo. Em síntese, afirmar a interdependência do sujeito e do mundo significa afirmar uma comunhão prévia. Ou que a diferença entre sujeito e o mundo é de nível (*degré*) – o que ficará mais claro na sequência.

Por ora, convém insistir no monismo advogado pela fenomenologia barbarasiana, cujo intento inicial é superar as aporias do dualismo substancial da herança cartesiana. Bem entendido – e essa ressalva é fundamental para afastá-la de uma eventual aproximação com uma filosofia como aquela de Espinosa ou Hegel –, se trata de um *monismo fenomenológico*, porque o estofado que o sustenta é a *própria relação* entre os termos. Ou seja, é unidade que unifica os termos, mas que, por sua vez, é desmantelada (*déchirée*) pela relação. O ser da relação é o ser *para* a relação.

Numa palavra, o que Barbaras pretende mostrar é o tecido de ser da relação, isto é, a identidade do sujeito e do mundo que é também elemento da diferença do sujeito e do mundo. Segundo o filósofo, contra Husserl, que integra o *Lebenswelt* à consciência transcendental, é do lado do *pertencimento* (*appartenance*) do sujeito ao mundo que se pode esclarecer o ser da relação.

A bem da verdade, no entanto, o que está em jogo aqui são três sentidos distintos (conquanto complementares) de pertencimento: um primeiro *intencional* (aquele da consciência frente ao seu objeto); o ser *no* mundo (a rejeição do que Merleau-Ponty chamava de “pensamento de sobrevoo”); e, finalmente, o ser *do* mundo (uma dimensão ontológica, que Barbaras denomina *hyper-appartenance*).

A novidade de Barbaras é sublinhar o fato de o sujeito ser *no mundo* (*dans le monde*) e também *do mundo* (*du monde*). Há, aqui, por conseguinte, uma relação de “duplo envolvimento”, cujo segredo é a chave para a compreensão do *a priori* correlacional. Isso implica dizer que o ser da correlação só pode ser alcançado pelo aprofundamento do entendimento do mundo: a princípio, é do lado do mundo que se esclarece o “hiper-pertencimento” do sujeito ao mundo e sua diferença (como sujeito no mundo).

## II

Para a fenomenologia em geral, sobretudo Husserl, falar em mundo significa falar de um correlato intencional da consciência. Não obstante, frisa Barbaras, embora o mundo apareça para um sujeito, ele também o envolve (*en-vellope*). A questão que se impõe, neste caso, é a seguinte: qual é o sentido de ser do mundo como condição do envolvimento?

De acordo com o autor, como mencionado mais acima, o mundo não está apenas diante (*en face*) do sujeito, mas *no* sujeito (*en lui*). Não é apenas correlato ao sujeito, mas solo de pertencimento. Assim, é preciso que, ao mesmo tempo, o mundo apareça, seja um *aparaissant* e um solo, dimensão de pertencimento<sup>4</sup>. Contudo, em um gesto típico da tradição filosófica francesa<sup>5</sup>, Barbaras, nesse momento, sugere inverter a orientação assumida até aqui. Enquanto *testemunha ontológica* do mundo ao qual ele pertence, apenas o sentido de ser do sujeito que pertence ao mundo pode indicar o sentido de ser desse mundo.

Mas, como assinalado, o sujeito não pode ser do mundo se se difere radicalmente do mundo. Com isso – e eis aqui uma das mais importantes novidades trazidas pela teoria de Barbaras –, surge a exigência de superar a tradicional abordagem “estática” do mundo (compartilhada, inclusive, pela fenomenologia clássica) em direção a uma abordagem “dinâmica”. O único solo que pode convir a um sujeito que é pertencimento, afirma Barbaras, é o de uma *realidade processual*.

4 Segundo Barbaras, é o que Merleau-Ponty pressentiu – ainda abstratamente, como será explicado mais adiante – através do conceito de *Carne*, “elemento” de coesão, “dimensão” ontológica, núcleo ou noção última” de sua “reabilitação ontológica do sensível”.

5 A saber: procurar, pela via do sujeito psico-físico, o absoluto, o metafísico. Um exemplo notório é o *élargissement* presente no trajeto intelectual de Bergson, que se encaminha da centralidade do *moi profond* no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* em direção à *évolution créatrice* na obra homônima.

Por isso, passar do mundo como *apparaissant* relativo ao sujeito ao mundo como *sol d'appartenance* significa passar do mundo como totalidade estática para um mundo dinâmico, mundo como processo. Não obstante, é igualmente preciso que a dimensão dinâmica dê conta da dimensão estática, isto é, que o mundo como realidade processual contemple também o mundo como *apparaissant*.

Nesse sentido, complementa, a pertencimento último do qual a correlação é suscetível de proceder não é a passagem do mundo à consciência ao modo do *vivido intencional* (Husserl), mas do sujeito ao mundo sob a forma de *movimento* (*mouvement*). Quer dizer, é do lado do movimento que se pode esclarecer o pertencimento do sujeito ao mundo.

Trocando em miúdos, a solução proposta por Barbaras é a seguinte: apenas enquanto *movimento* é que a correlação torna-se compreensível e o sentido de ser de seus termos pode ser corretamente estabelecido. Para ir a fundo nessa empreitada, porém, faz-se necessário proceder a duas *démarches* distintas, embora correlatas (sendo esse o trajeto essencial da *Dynamique de la manifestation*): de um lado, uma *démarche* regressiva, que vai do sujeito a seu solo. Aqui, com efeito, trata-se de mostrar que, se o sujeito é movimento, o mundo só pode ser movimento. De outro, uma *démarche* progressiva: tomar o sentido de ser do sujeito a partir do mundo (o que deve ainda legitimar a *démarche regressive*). Assim, se o sujeito pertence ao mundo, o mundo é mundo-para (não teleologicamente, mas fenomenologicamente) o sujeito.

Não obstante, convém desde já adiantar (embora também isso seja esclarecido mais à frente), não há nada no mundo que justifique o sujeito. Quer dizer, não se explica a existência do sujeito a partir do caráter processual do mundo, pois o sujeito é *sem razão*. Nesse movimento, a fenomenologia de Barbaras desembocará em uma metafísica da ausência de fundamento.

Antes de chegar a ela, porém, importa ainda demarcar a dificuldade que se avizinha: pensar o movimento do sujeito, isto é,

como o sujeito pode, *sob a mesma relação*, condicionar a aparição do mundo e pertencer a ele? Como, em termos husserlianos, sua transcendentalidade e sua empiricidade se conciliam ao título de duas dimensões de uma só existência? (BARBARAS, 2013, p. 77).

A resposta, complementa, só pode ser uma: “é preciso renunciar a conferir ao sujeito toda positividade e, portanto, conceber seu modo de ser sob a forma da *negatividade*” (BARBARAS, 2013, p. 77).

Barbaras, aqui, busca recuperar uma exigência extraída da rígida investigação fenomenológica: combater aquilo que Husserl chamava de “reificação” da consciência, ou seja, sua substancialização ao modo cartesiano, com a qual sua dimensão fenomenalizante – o fato de fazer aparecer um mundo – seria impossível.

Conforme assinalado no início, na leitura barbarasiana, a fenomenologia clássica teria falhado na apreensão exata do *a priori* universal da correlação. Mais precisamente, não teria dado conta do sentido de ser do sujeito da mesma. Mesmo autores como Merleau-Ponty e Patočka (que, para Barbaras, mais teriam se aproximado de tal compreensão), não teriam sido capazes de, ao fim e ao cabo, se verem livres de algum traço daquela substancialização, pois não teriam incorporado plenamente a única maneira de evitar essa decaída: partir da própria correlação para só então poder definir seus termos.

Pensar a correlação em si mesma é colocar em questão a própria possibilidade de aparição de um transcendente para alguém. É, por conseguinte, indagar o próprio ser do sujeito que sustenta o fenômeno. Como nota Barbaras, trata-se de apreender a univocidade e a equivocidade deste sujeito, ou seja, dar conta de um ser que é parte do mundo e, ao mesmo tempo, condição de aparição deste mesmo mundo. Tal posição demanda elucidar a diferença antropológica – o fato de o ser humano ter consciência, ser fenomenalizante –, sem cair no idealismo transcendental de Husserl, que, ao expulsar a consciência do mundo-da-vida, eliminando a comunidade ontológica entre ambos, acabava se convertendo em um avatar sutil da reificação que ele mesmo denunciou e sempre buscou combater<sup>6</sup>.

6 Em livro publicado em português, direcionado ao público brasileiro, Barbaras sintetiza esse problema em Husserl: “A consciência só pode fazer o mundo aparecer se ela não é mais uma coisa do mundo, se ela não é concebida, de modo algum, como uma coisa. Tal é o sentido dessa declaração de Husserl, proveniente de um manuscrito inédito: ‘quem nos salvar de uma reificação da consciência é o salvador da filosofia, até seu criador’. Poderia se afirmar sem risco nenhum que o sentido da *epochè* fenomenológica consiste em superar toda forma de reificação da consciência, reificação que seria, portanto, o sentido mais profundo da atitude natural. No entanto, cabe fazer uma pergunta. Será que Husserl conseguiu determinar o sentido de ser da consciência de acordo com as exigências da correlação, tal como acabamos de estabelecê-las? Mostrar-se-ia sem dificuldades que a resposta é negativa, que Husserl nunca logrou pensar o sentido de ser da consciência de tal maneira que a abertura para o mundo que a define ficasse realmente preservada. Poder-se-ia até descrever o desenvolvimento da fenomenologia de Husserl como um combate, nunca acabado, contra o risco permanente de interiorização e reificação da intencionalidade. Basta reparar, na esteira de Patočka, que ao pensar a noese como um vivido (*Erlebnis*) vindo ‘amar’ aqueles outros vividos imanentes que são os dados hiléticos, Husserl fica definitivamente incapaz de dar conta de uma verdadeira saída da consciência fora dela mesma, de uma verdadeira intencionalidade. Como Patočka escreve: ‘como o vivido,

Contudo, ressalva ainda Barbaras, esse gesto de dessubstancialização radical não reproduz – como pode parecer à primeira vista – a purificação da consciência ao modo daquela empreendida por Sartre desde *A transcendência do ego*, e que culminaria na definição da consciência como *néant* em *O ser e o nada*. Isso porque, para o autor da *Dynamique de la manifestation*, uma fenomenologia coerente solicita uma *negatividade concreta*, que não se confunde com sua hipóstase na forma do *nada* sartriano.

Falar *do nada* é conferir a ele identidade a si, a permanência e a consistência que são aquelas do objeto e contradizem sua nadidade (*néantité*). É fazer dele um hiper-objeto. Fazendo-se nada, a negatividade se faz coisa ou entidade, e essa é a razão pela qual, a exemplo de Husserl, pensando a consciência como nada a fim de preservar e aprofundar seu desnivelamento ontológico, com o mundo, Sartre não escapa a uma forma, certamente ainda mais sutil do que aquela que se faz presente na obra do próprio Husserl, de *reificação* da consciência. Logo, é preciso concluir que o nada só é verdadeiramente negativo sob a condição de não *ser* nada, idêntico a si mesmo, ainda que como nada. Ou, ainda, a negatividade só tem sentido, isto é, só é preservada em sua negatividade, sob a condição de não ir até a nadidade (*néantité*) (BARBARAS, 2013, p. 78).

Diante disso, o que difere a negatividade da qual fala Barbaras daquela aludida por Sartre, que se resolve como o nada, é justamente o *movimento*. Esse movimento, porém, não se confunde com o deslocamento espacial.

Por ora, devemos entender esse termo no sentido mais neutro e geral possível, isto é, não apenas como um deslocamento no espaço, mas como uma mudança, um processo, um devir do qual o movimento local é apenas uma modalidade entre outras (BARBARAS, 2013, p. 80).

---

originariamente dado a si mesmo na reflexão, se vira para fazer aparecer uma transcendência do lado objetivo? É incompreensível'. Cabe concluir daí que uma suspensão da *realidade (res)* da consciência, tal como foi realizada por Husserl, não basta para dar conta de sua dimensão essencialmente intencional, que, por conseguinte, a atitude natural quanto à consciência deve ser apreendida a um nível mais profundo" (BARBARAS, 2011, p. 182-3).

Apenas pelo movimento, sugere Barbaras, a demanda fenomenológica de uma relação ao mesmo tempo de pertencimento e fenomenalizante pode ser finalmente cumprida.

Estar em movimento, ou melhor, se mover, é ser do mundo sem estar, em parte alguma, situado em seu seio. É manifestar um pertencimento que não é da ordem da localização. Logo, só o movimento permite pensar um pertencimento que não exclui, mas, ao contrário, funda a possibilidade de uma fenomenalização. O movimento é a única modalidade de ser que permite resolutamente escapar à alternativa da interioridade e da exterioridade em relação ao mundo, em relação à divisão entre o transcendental e o empírico (BARBARAS, 2013, p. 83)<sup>7</sup>.

### III

Ao procurar o sentido de ser do sujeito, chegou-se ao conceito de movimento que, por seu turno, pautou a existência de um solo comum entre sujeito e o ente transcendente. Essa busca levou Barbaras a desfazer radicalmente a figura de substancialidade que ainda povoaria a fenomenologia, em nome do que ele denomina uma *dinâmica fenomenológica* ou de uma *fenomenologia dinâmica*. Aquele solo não poderia, de fato, ser uma base ou um ser autônomo e consistente, do qual brotaria a relação, mas um ser ou um terreno *para* a relação, que se abre a ela, afetado por uma deiscência fundamental.

Mas qual seria a natureza desde solo dinâmico no qual sujeito e mundo se encontram? Mais precisamente: se não se reduz ao deslocamento, o que é esse movimento do qual fala Barbaras?

Para cumprir a exigência posta pela correlação, explica o filósofo, este movimento deve situar-se *aquem* da clivagem entre mundo e sujeito, entre deslocamento e sentido, entre objeto e fenomenalização. Isso significa que “ele é orientado, que ele efetua ou realiza (*accomplit*) algo sem que, no entanto, aquilo que se realiza possa ser distinguido de sua própria efetuação” (BARBARAS,

---

<sup>7</sup> Barbaras, assumindo uma antiga tese aristotélica, entende que o movimento dos entes é a marca de seu inacabamento. No entanto, como ficará claro mais adiante, o filósofo recusa a perspectiva teleológica. Para ele, o movimento não vai a lugar algum, pois se desfaz na medida em que se faz.

2013, p. 107). Dito de outro modo, trata-se de um *faire paraître* no qual se acentua o *faire*, “um agir no mundo que participa da fenomenalização do mundo, um avanço (*avancée*) que é identicamente desvelamento (*dévoilement*)” (BARBARAS, 2013, p. 107).

Ora, diz Barbaras, essa dimensão anterior à clivagem entre movimento e sentido é a *vida*. “É preciso confiar aqui na língua”, esclarece, “que entende por viver, ao mesmo tempo, o fato de estar em vida, de ser vivente (*leben*) e a aptidão se se relacionar com alguma coisa, de fazer uma experiência de algo (*erleben*)” (BARBARAS, 2013, p. 107). Há uma indistinção primeira que remete à verdade da vida, ao seu sentido de ser original.

Dizer de um sujeito que ele vive, é exatamente afirmar que, *sob a mesma relação* (nomeada precisamente pelo verbo “viver”), ele pertence ao mundo (no qual ele é vivente) e o faz aparecer (ele o “vive”), na medida em que a vida do vivente (...) se sustenta necessariamente por uma relação ativa e fenomenalizante com o mundo, através da qual ele pelo menos desenha direções, zonas significantes, meios (*milieux*), quando não, coisas (BARBARAS, 2013, p. 107)<sup>8</sup>.

Se da correlação chega-se à vida, é preciso admitir que só há fenomenologia como fenomenologia da vida<sup>9</sup>. Com efeito, atesta Barbaras, não há relação de sentido em relação ao mundo que não se sustente no viver. Mesmo a atividade teórica mais alta envolve a obra de um ser vivo e, portanto, indica uma ação no mundo.

O viver é, *ipso facto*, o sentido de ser originário do sujeito na medida em que ele se caracteriza por uma negatividade concreta. Para o sujeito, não há alternativa entre o *être-en-vie* e a experiência fenomenalizante, entre *leben* e *erleben*: *aller vers le monde* (movimento) é também um *être-dans-le-monde*. Pertencimento e fenomenalização são duas faces de uma mesma moeda.

8 Em *Introduction à une phénoménologie de la vie*, o autor explicava: “a vida só pode ser vida no mundo se implicar um viver deste mundo. Ela só é ação no mundo na medida em que é experiência (*épreuve*) desse mundo. Mas seria igualmente preciso dizer que ela apenas está em condição de fazer a experiência do mundo, isto é, constituir seu próprio mundo, se ela se encontrar ativamente inscrita nele. A vida deve ser compreendida como viver no duplo sentido de um *Leben* e de um *Erleben*, de um estar em vida e de uma experiência. Fazer uma fenomenologia da vida remete, portanto, a pensar a unidade originária do *Leben* e do *Erleben* enquanto essa unidade é comandada pelo sentido de ser do sujeito da correlação” (BARBARAS, 2008, p. 255-6).

9 Novamente, segundo a *Introduction*, “se a empresa própria da fenomenologia é elaborar o *a priori* da correlação, e se a questão da correlação se concentra no problema do sentido de ser de seu sujeito, a fenomenologia é necessariamente fenomenologia da vida” (BARBARAS, 2008, p. 256).



Forçoso é notar, porém, que definir o sentido de ser do movimento como viver, ao mesmo tempo em que resolve um problema, abre outro. Afinal, se ele demarca nossa diferença em relação aos entes intramundanos, ele aparentemente não dá conta da diferença específica que cabe ao indivíduo humano, da diferença antropológica. Essa questão será abordada mais adiante. Por enquanto, até para mais bem enfrentá-la, se faz necessário ainda compreender mais a fundo esse movimento vital que sustenta a tese barbarasiana.

#### IV

Como já destacado, afirmar que o sujeito é movimento não implica dizer que esse movimento se reduza ao simples deslocamento – que nada mais é do que uma modalidade desse movimento originário, isto é, da vida. O sujeito, dizia Patočka, é “o movimento que ilumina seu caminho”. Desse modo, o aprofundamento da significação do viver que caracteriza o sujeito conduz ao pressentimento de uma dimensão anterior à clivagem entre sentido (percepção) e movimento. Porque o movimento é incessante, é preciso admitir que haja,

no bojo do movimento, um tipo de movimento à segunda potência, movimento que lhe permite ir além de cada um de seus movimentos (de suas realizações [*mise en œuvre*]), de jamais ser concluído ou se apagar em algum deles, de possuir algo que lhe permita ir sempre além (BARBARAS, 2013, p. 118).

Com efeito, o movimento de que trata o autor aqui

é da ordem de uma *aspiração*, conquanto caracterizada pelo fato de que nenhuma *mise en œuvre*, nenhuma realização o apaga ou o detém. Em suma, que ele é habitado por algo como uma *insatisfação* fundamental (BARBARAS, 2013, p. 118).

Numa palavra, trata-se de procurar a realidade “de uma visada (*visée*) que se confunde com uma realização (*accomplissement*) que, no entanto, jamais a esgota” (BARBARAS, 2013, p. 122).

O mundo, atesta Barbaras, ao mesmo tempo em que transcende suas aparições, não é um abismo sem fundo. Essa transcendência, pelo contrário, é o que permite seu aparecer como mundo, isto é, um aparecer que seja conforme à *omni-englobance* e seu não-fechamento (*non-cloture*).

Assim, o mundo não é suas aparições, mas não é nada além delas. É por isso que ele aparece de um modo tal que o sujeito que o faz advir não poderia ser reduzido a um simples movimento que, avançando no (*dans*) mundo, jamais avançaria em direção (*vers*) ao mundo (BARBARAS, 2013, p. 123).

De fato, o movimento do sujeito não intui o mundo, mas relaciona-se a ele à distância, respeitando sua ausência.

Em outros termos, se o mundo transcende suas aparições, ele não é uma transcendência absoluta. Ele se apresenta, em cada aparição, sob a forma da ausência, se apresenta se ausentando em cada aparição. Por isso, é o mundo aquilo ao qual visa o movimento do sujeito. Se é assim, porém, estamos diante de uma satisfação na decepção.

Mais precisamente: do mesmo modo como não há alternativa entre presença e ausência, não há entre satisfação e decepção. O mundo satisfaz o desejo na medida em que o decepçiona. Logo, “o modo de ser de um sujeito que se relaciona com seu ‘objeto’ apenas ao modo da ausência, que só se junta a ele sendo ultrapassado por ele, e cuja satisfação não pode existir sem decepção, é aquele do *desejo*” (BARBARAS, 2013, p. 124).

Em outras palavras, o movimento vivo é desejo ou, o que é o mesmo, o desejo é a modalidade mais original do movimento. Desejar é *faire l'éprouve dans l'avancée*, é uma *avancée éprouvante*. Por conta dessa indistinção entre *éprouve* e *avancée*, o desejo não tem objeto, o que não significa que seja desejo de nada: de fato, não há desejo sem horizonte de satisfação: o desejo é sempre desejo de alguma coisa.

Vale esclarecer: para Barbaras – ao contrário de Sartre, por exemplo<sup>10</sup>

10 Em *Vie et intentionnalité*, Barbaras já apontava o seguinte: a falta que constitui o desejo é falta de si. Nos quadros da filosofia sartriana (cf. SARTRE, 2007, sobretudo p. 121-32), isso significa dizer que o ser do Para-si reside no faltado. Contudo, “dizer que o ser do Para-si reside no que é faltado, é reconhecer que aquilo que é faltado pode ser” (BARBARAS, 2003, p. 59). Não obstante, ressalva Barbaras, para que isso se confirmasse – e sendo a falta uma relação de ser – seria preciso que o faltado, embora necessariamente ausente (do contrário, não haveria

— a satisfação permanece no horizonte na medida em que jamais é alcançada. Quer dizer, objetos do desejo indicam sua satisfação, mas ela jamais é plena, pois *o desejado faz renascer o desejo no momento em que o satisfaz*. Assim, nota o filósofo, o sujeito, a princípio, deseja as aparições intramundanas, mas, bem entendido, seu desejo se dirige verdadeiramente a algo que vai além dessas próprias aparições, isto é, algo que excede o finito. No fundo, sintetiza Barbaras, o desejo é experiência de limitação de uma dimensão superior que se revela nessa própria limitação<sup>11</sup>.

Assim, o desejo jamais é da ordem da assimilação. Ou seja, jamais é *falta* (*manque*) e, por conseguinte, não pode ser pensado como carência de algo absorvível que, uma vez adquirido, poderia preenchê-la, isto é, como *necessidade*. Nesse cenário, a vida se explica como manifestação original desse desejo transcendental. Logo, há muito mais na vida que a simples satisfação das necessidades. Uma vida que se limita à satisfação das necessidades é *vie pathologique*. É a vida, entende Barbaras, quando não pensada a partir dela mesma, mas como uma ressalva na regularidade do inerte, quer dizer, como exceção à morte.

Destarte, é essa perspectiva, classificada pelo autor como “ontologia da morte”, e que orienta a abordagem filosófica tradicional sobre a vida, que é necessário agora recusar<sup>12</sup>. Passar da ontologia da morte para a fenomenologia

---

desejo), estivesse investido de uma dignidade ontológica ao menos equivalente a dos demais termos da estrutura do desejo. Na *Metafísica*, Aristóteles já havia assinalado que desejar é desejar sempre um acréscimo de ser. Donde se conclui que o desejado deve ser mais completo do que o ser que deseja. Entretanto, se o desejo do Para-si desemboca no nada, em uma impossível contradição, é a própria noção de desejo enquanto traço característico da consciência que, aos olhos de Barbaras, se encontraria comprometida. Com efeito, atesta o filósofo, Sartre parece não poder diferenciar “a dimensão de ser, exigida pela falta enquanto falta de si ou falta de ser, e que se distingue, assim, de uma necessidade qualquer, da dimensão de ausência exigida pela falta, enquanto ela se distingue da satisfação ou da plenitude” (BARBARAS, 2003, p. 59). Segundo Barbaras, para que haja desejo, é indispensável que o faltado perseguido pelo sujeito esteja ausente, e, assim, diferenciar-se da necessidade objetiva. Ocorre que, na perspectiva de Sartre, explica Barbaras, para que o faltado esteja ausente, ele jamais poderá ser. Nesse sentido, “Sartre não consegue conciliar a distância do faltado com a plenitude ontológica que lhe corresponde enquanto objeto de desejo” (BARBARAS, 2003, p. 60). Dito de outro modo, qualificar o sentido de ser do Para-si como falta de um ser que jamais poderá ser torna-se invariavelmente proibitivo de uma perspectiva fenomenológica consequente. Ainda a esse respeito, permitimo-nos remeter o leitor a um texto de nossa autoria: “O desejo-de-ser e os impasses da ontologia de Sartre” (2012), indicado nas referências bibliográficas ao final.

11 Convém aqui, rapidamente, esboçar um novo paralelo com Husserl. Para este último, não há desejo que não seja sustentado por um ato objetivante (percepção, imaginação), por uma representação. Com efeito, há, na fenomenologia husserliana, um primado dos atos objetivantes sobre o desejado, este assimilado à ordem do conhecimento. Em Husserl, por conseguinte, o desejo é da ordem da necessidade. Já segundo Barbaras, *besoin* e *connaissance* estão do mesmo lado: em ambos os casos, a posse do objeto desejado anula sua *visée*, o que impede confundir esses domínios com aquele do desejo.

12 O termo é tomado da *Fenomenologia da vida* de Hans Jonas e já aparece na *Introduction à une phénoménologie de la vie*: “A ontologia da metafísica, tanto quanto aquela das fenomenologia

da vida é substituir a necessidade pelo desejo como modo de ser do vivente, é afirmar a vida como *hetero-afecção* (*hetero-affection*). Isso significa que a consciência não pode reunir-se a si mesma, se auto-afetar, se ela não é afetada pelo mundo<sup>13</sup>. De fato, não há auto-afecção sem hetero-afecção<sup>14</sup>.

Nesse movimento, Barbaras igualmente refuta a tese (de Sartre ou Michel Henry) segundo a qual a forma de intencionalidade em relação ao mundo (ek-stática) é diferente da relação a si (que é presença a si, auto-afecção). Para o autor, a relação da consciência a si mesma é atravessada por uma relação ek-stática: a consciência é separada de si mesma por toda a consciência do mundo. Nesse sentido, há maior distância da consciência em relação a ela mesma do que em relação ao mundo. A auto-afecção pura só seria plenamente possível por uma completa assunção ao mundo, o que é evidentemente impossível.

Assim, partindo-se do *a priori* universal da correlação, chega-se à conclusão de que ela “não põe em relação uma consciência e um objeto, mas, alguém e mais profundamente que eles, como sua própria condição, uma vida que é desejo e uma profundidade que é aquela do mundo” (BARBARAS, 2013, p. 129). Porque cada um dos termos implica necessariamente o outro – como era a primeira exigência da correlação –, conseqüentemente, “a correlação do desejo e do mundo circunscreve exatamente o espaço da fenomenologia” (BARBARAS,

---

logias que evocamos, é uma ontologia da morte, e é por essa razão que as clivagens do dualismo metafísico reaparecem no lugar em que deveriam ter se tornado obsoletas. Em *A fenomenologia da vida*, Hans Jonas mostra de modo extremamente convincente que é na experiência da morte que se enraíza o dualismo metafísico que caracteriza a época moderna, dualismo do qual as filosofias monistas ulteriores, sejam materialistas ou idealistas, são apenas uma avatar. (...) Incompreensível no quadro de uma ontologia universal da vida, a morte passa do estatuto de escândalo existencial e metafísico àquele de norma ontológica. O cadáver fornece a verdade do corpo, e esse corpo, desertado pela vida, a verdade de todos os entes. A morte é a coisa natural a partir da qual deverá ser apreendido o sentido de ser do que é, e a vida torna-se, por isso mesmo, um problema, aquilo que é preciso explicar. Vê-se bem como essa decisão ontológica conduz à atitude fundamental que consiste em descrever a vida a partir do sem-vida, a tentar dar conta dela a partir de leis da matéria inerte” (BARBARAS, 2008, p. 132-3).

13 Vale lembrar aqui, como sugere Barbaras, a ideia hegeliana, frequentemente recuperada por Merleau-Ponty, de que “entrar em si é também sair de si” (por exemplo, cf. MERLEAU PONTY, 2004, p. 73, 92, 122, 249).

14 Nesse sentido, o desejo do outro também é desejo do mundo (cf. BARBARAS, 2013, p. 129). Quer dizer, o desejo orienta toda relação ao outro. Na verdade, o desejo (psicológico) do outro atestaria, de acordo com Barbaras, o desejo transcendental, explicitando a insatisfação permanente. Convém lembrar que, em Husserl, a transcendência objetiva depende da constituição do outro: primeiro outro é a outra consciência (cf. a *V Meditação cartesiana*). Merleau-Ponty, por sua vez, inverte Husserl: a condição de acesso ao outro é o acesso ao mundo. Ou seja, a condição de doação da transcendência do outro é a doação da transcendência do mundo. O que Barbaras acrescenta ao proposto por Merleau-Ponty é que a condição de doação da transcendência do mundo é desejo (transcendental). Logo, como mencionado, o desejo do outro repousa no desejo transcendental. Com efeito, o outro é o lugar onde a transcendência do mundo aflora. Ele é uma dobra (*pli*) do mundo, uma janela de aparição do mundo. Por conseguinte, ele dá acesso à mundaneidade de modo diferente de outros objetos – e de mim mesmo.

2013, p. 129). Nesse sentido, ainda, importa mais uma vez reafirmar: porque a fenomenologia diz respeito a uma filosofia do desejo enquanto modo de ser do viver, só pode haver fenomenologia como fenomenologia da vida.

Não obstante, porque a correlação é relação do desejo com o mundo, na mesma medida, a fenomenologia é também fenomenologia do mundo. Sendo assim, porém, é necessário admitir – e esse é o próximo passo da empresa barbarasiana – que uma fenomenologia coerente está destinada a ultrapassar-se a si mesma como fenomenologia, a desdobrar-se em uma *cosmologia*.

## V

A análise do sentido de ser do sujeito da correlação conduziu à definição do desejo como essência do movimento subjetivo. Resta agora compreender em que esse movimento regressivo esclarece sobre o sentido de ser do próprio mundo.

Como dito inicialmente, para Barbaras, a forma de pertencimento do sujeito ao mundo não é aquela que Husserl assinalava como sendo o da constituição do mundo pela consciência na forma de vividos intencionais. Antes, remete a uma comunidade primitiva, na medida em que o mundo é solo do qual brota o sujeito. Nesse sentido, “passar do mundo como aquilo que aparece (*aparaissant*) correlativo ao sujeito ao mundo como solo de pertencimento, significa agora passar do mundo como totalidade estática ao mundo como processo” (BARBARAS, 2013, p. 139). Eis o que é preciso esclarecer, e que conduz, no limite, à aventada passagem da fenomenologia a uma cosmologia.

Ser sujeito remete a uma *deficiência de ser* (*défaut d'être*). Por isso, o movimento desejante é aquele da *recherche de soi*, busca de si no outro. Com efeito, explica Barbaras, todo desejo é desejo de si mesmo, ao mesmo tempo em que reside em uma “alienação” fundamental. Isso porque o regime do desejo é o da separação (de si). Numa palavra, ser sujeito consiste em ser separado de si mesmo. Essa dimensão alienante, porém, é, ao mesmo tempo, constitutiva: o sujeito só pode ser si-mesmo estando separado de si-mesmo. Ou seja, seu ser reside na própria separação (seu ser é ser separado de si) e naquilo do qual ele é separado: é heteronomia. Assim, ao sujeito do desejo não falta nada, exceto a si mesmo, o que, bem entendido, significa dizer que lhe falta tudo.

Nesse sentido, a conduta regressiva efetuada até aqui esclarece a estrutura do desejo que remete, agora, ao mundo, na medida em que é neste mundo que reside seu ser. Daí o sujeito se lançar ao mundo: é a comunidade ontológica

que sustenta a diferença, nossa separação em relação ao mundo – separação que é separação de si *no* mundo. Ou seja, o objeto do desejo não é objeto, mas o mundo. Mais precisamente, é o sujeito mesmo, na medida em que seu ser repousa no mundo<sup>15</sup>.

Dito de outro modo, a cisão que atesta o desejo não é separação do sujeito com seu local (*site*) ontológico, mas *separação do desejo em relação a seu verdadeiro ser*. Não é tanto o sujeito, mas o *próprio desejo* que não é plenamente si mesmo no desejo, tal como se atesta no movimento de fenomenalização. É o próprio desejo que, na modalidade segundo a qual o identificamos, a saber, como movimento subjetivo, que permanece separado de si mesmo (BARBARAS, 2013, p. 145).

Destarte, de acordo com Barbaras, a relação de fenomenalização não é uma relação epistemológica, mas ontológica: o sujeito faz aparecer um mundo na medida em que seu ser reside nesse mundo que ele faz aparecer. É essa a verdade da intencionalidade, cujo núcleo é, portanto, o desejo. A fenomenalidade – e a intencionalidade, por consequência – remete ao fracasso da coincidência ontológica, a relação de conhecimento nada mais sendo do que uma degradação da relação de ser original.

Porque não pode *reunir-se ao mundo*, o sujeito faz surgir as aparições (fenomenalização). A aparição apresenta o mundo como ausência, porquanto atesta, ao mesmo tempo, uma *visada de reconciliação*, e o fracasso dessa *visée* é janela e véu. A fenomenalidade, destarte, pode ser lida como testemunha da separação, da distância do sujeito a si mesmo, pois é a única figura possível para um sujeito ao qual a falta de si jamais poderá ser resolvida. Em outras palavras, a aparição do mundo para o sujeito é testemunha do fracasso do sujeito do desejo em ser si mesmo.

Dessas observações, é preciso concluir que, se o desejo é movimento, o que é desejado só pode ser um movimento de tipo superior, movimento em sentido mais radical. Por isso, enquanto solo de pertencimento, o mundo não poderia ser uma totalidade estática, uma estabilidade passiva. Com efeito, o modo de ser do mundo é caracterizado por uma mobilidade fundamental. O sujeito é movimento em potência, indica Barbaras, em face de um mundo que também é mobilidade.

15 De fato, ao contrário do sugerido pela tradição metafísica alemã (Schelling, por exemplo), para Barbaras o desejo se lança ao mundo, não para negá-lo, mas para exacerbá-lo. Como já indicado anteriormente, o desejo deseja sempre uma forma superior de si mesmo.

Ser em movimento não é um acaso ou uma contingência, mas uma dimensão de nosso próprio ser. Contudo, um ser só pode ser movimento se ele está do lado do reino do movimento, isto é, um ser estranho à ordem do movimento não poderia se mover, seria outro ser. Nesse diapasão, Barbaras assinala a existência de duas ordens de imobilidade: primeiro, a imobilidade do que é estranho à ordem do movimento, do que é ontologicamente imóvel, como o Ser parmenidiano. Segundo, uma imobilidade relativa, inscrita no próprio movimento (como uma modalidade deste), que é o repouso. O repouso, de fato, não é contrário ao movimento, mas um modo do movimento.

A mobilidade empírica, assim, remete a uma mobilidade ontológica. Um ente só é suscetível de se mover porquanto o é no sentido de uma potência ontológica. Quer dizer, um ente em movimento não pode começar seu movimento, ser sua fonte, esclarece Barbaras, pois todo movimento empírico supõe uma fonte ontológica do movimento. Isso é o mesmo que dizer que um ser está em movimento porque é móvel (ontologicamente). Ao mover-se, ele atualiza algo que já é seu, mas que ele não começa.

Portanto, para Barbaras, não há começo *do* movimento, mas começo *de um* movimento. No limite, o movimento não tem início, pois ele é o próprio início (cf. BARBARAS, 2013, p. 186). *O movimento é o único império*. Ele pertence ao sujeito porque pertencemos a ele, isto é, a mobilidade do sujeito deve-se à sua inscrição no mundo. O sujeito está em movimento, mas não é o sujeito de seu próprio movimento; é apenas o prolongamento de um movimento mais original, um *arqui-movimento*.

Nesse sentido, a caracterização dinâmica do sujeito conduz, finalmente, ao esclarecimento do caráter processual do mundo. Quando se fala de pertencimento, cumpre esclarecer: quem pertence? A que? E como? As três questões, afirma Barbaras, são, no fundo, uma, e essa remete à relação de duplo envolvimento que, no início, foi denominada “hiper-pertencimento”. Para Barbaras, a fenomenologia dinâmica é o único meio de dar conteúdo àquilo que a ontologia da carne do último Merleau-Ponty deu a forma (uma “*maquete abstraite*”)<sup>16</sup>.

Para escapar a toda forma de reificação, é preciso pensar o modo do sujeito como movimento que se inscreve no *archi-mouvement* do mundo. A comunidade ontológica do sujeito e do mundo é da ordem do movimento, quer

16 Explica-se. Segundo Barbaras, o autor de *O visível e o invisível* pensou a carne como elemento, logo, como algo estático, e não dinâmico. Consequentemente, de acordo com a leitura barbarasiana, ainda há, em Merleau-Ponty – instalado na perspectiva do corpo, pré-determinado pela problemática da encarnação – um regime de reificação da consciência por baixo do conceito de Carne (cf. BARBARAS, 2013, p. 172-3).

dizer, o movimento é o que o sujeito e o mundo têm comum. Enquanto fenomenalizante, o movimento do sujeito faz aparecer os outros entes do mundo. E, como movimento, ele está inscrito no mundo de modo mais profundo que as coisas, uma vez que seu movimento provém do movimento originário do mundo. Dito de outro modo, somos, ao mesmo tempo, diante do mundo e além da película superficial das coisas (*monde modifié*, entes intramundanos).

Assim, o movimento permite pensar o que a carne não permitia: o movimento do sujeito faz aparecer o mundo porque provém da potência que produz o mundo. O “hiper-pertencimento” assinalado no início como maior desafio à análise fenomenológica agora se esclarece como dinâmica. Numa palavra, o ser da correlação é movimento. Nesse sentido, pode-se acrescentar que, para o filósofo, movimento, vida, desejo são uma só e a mesma coisa.

## VI

À luz da última afirmação da seção anterior, uma questão se impõe: se movimento e vida são o mesmo, e se o movimento é eterno, pode-se concluir que a vida seria igualmente eterna? Em caso afirmativo, como, então, pensar a mortalidade, empiricamente atestável, inerente a todo ser vivo?

Para responder, em primeiro lugar, convém demarcar o seguinte: para Barbaras, não se trata de pensar a perenidade da vida em referência a um ente vivo, do qual a eternidade seria um predicado (como o faz, diga-se de passagem, praticamente toda a tradição filosófica).

O sentido de nossa análise que, como se pode compreender, é estranha a essa tradição, é afirmar, ao contrário, não que uma vida eterna é pensável, mas que apenas a vida é eterna, que não apenas a eternidade é eternidade de vida, mas que ela só tem um sentido verdadeiro como eternidade da própria vida e não de uma vida. (BARBARAS, 2013, p. 187)<sup>17</sup>.

Nesse sentido, de acordo com o filósofo, nossa vida é uma especifi-

17 Com isso, o autor pode finalmente se desamarrar da já aludida “ontologia da morte”, que orienta inclusive a biologia contemporânea, e que, vale lembrar, enxerga a vida como exceção do inerte.



cação, e mesmo uma privação de uma vida que a precede, de uma *archi-vida* (*archi-vie*). Nesse gesto, o biológico e o cosmológico tornam-se indissociáveis: vida é vida do mundo, e o nascimento de um ente vivo é um processo de individuação, ou seja, de *negação* da *archi-vie*.

Essa posição, no entanto, ainda deixa em aberto aquilo que diferencia o ser humano dos outros viventes e da totalidade dos entes em geral. Para compreender esse ponto decisivo, cumpre inicialmente demarcar que o movimento fenomenalizante e o movimento originário do mundo remetem a uma mobilidade fundamental. O movimento é afetado por si mesmo, existe à *segunda potência*, diferindo de si mesmo. A não substancialidade do movimento implica o fato de que o próprio movimento é móbil. A clivagem entre movimento subjetivo e o movimento primitivo é exigido pela própria “essência” do movimento. Para permanecer mobilidade, o movimento precisa diferir de si mesmo permanecendo o mesmo, precisa se pluralizar.

Quer dizer, a pluralidade do movimento é condição de sua identidade. Um movimento que não se pluralizasse não seria movimento. Por isso, a diferença entre o movimento subjetivo e o do mundo não compromete sua unidade (diferente do que aconteceria, na visão de Barbaras, com a Carne subjetiva e a do mundo, na ontologia merleau-pontiana).

Isso implica dizer que não há diferença de natureza no movimento. Só há *um* movimento que é idêntico na medida em que se difere de si mesmo. Logo, não somos mais ou menos móveis que o mundo, mas apenas diferentes mobilidades.

Mas em que poderia consistir essa diferença de mobilidade? Barbaras esclarece que essa diferença é uma *privação* de mobilidade: o movimento só pode se diferenciar de si mesmo, no seio de si mesmo, sob a forma de perda de mobilidade. Bem entendido, não se trata de privação no sentido de “desaparição de movimento”, mas privação de uma dimensão da mobilidade. E de qual dimensão do movimento nossa mobilidade é privação? Aquilo que o autor classifica como *potência* (*puissance*).

Segundo Barbaras, o movimento se difere pela potência. Com efeito, é nessa diferença de mobilidade na qual consiste a diferença do sujeito: a privação da *sobre-potência* (*sur-puissance*) do *archi-mouvement*. Em outras palavras, a fenomenalização reside na impotência do nosso movimento: fazemos aparecer porque não podemos fazer. Da impotência constitutiva do sujeito nasce sua potência fenomenalizante. Por conseguinte, o mundo não deve ser caracterizado negativamente em relação ao sujeito, como aquilo que comporta menos realidade, mas o sujeito que se caracteriza como perda da sobre-potência do mundo.

Contudo, importa ainda explicar como o movimento originário – o movimento do mundo – pode se degradar nessa impotência. Segundo Barbaras, esse movimento

não remete ao mundo no sentido em que tal movimento mundano supõe um móbil. O movimento do mundo possui um sentido ao mesmo tempo mais radical e mais enigmático: trata-se do movimento no qual o mundo advém, movimento pelo qual o mundo se faz mundo. Em suma, o processo de surgimento ou de eclosão do mundo enquanto tal. Desse movimento, o mundo não é tanto o sujeito quanto o produto, ou ainda, na medida em que se trata do seu [movimento], ele é sujeito e produto. Ele é seu sujeito na medida em que é seu produto, o que implica dizer que o mundo torna-se o sujeito de seu próprio movimento por sua própria mobilidade (BARBARAS, 2013, p. 183).

Assim, o mundo é o movimento que produz seu próprio substrato. Esse substrato não se encontra no fim, enquanto resultado, porquanto o movimento é movimento de realização (*accomplissement*) de seu próprio substrato. O movimento do mundo é a fonte, faz surgir o mundo do qual ele é seu próprio sujeito.

A realização do movimento é *sua* realização, expressão que deve ser compreendida de duas maneiras que são, na verdade, a mesma: o movimento é *aquilo que ela realiza*, ou seja, aquilo que ela efetua, mas é também *aquilo no qual ela se realiza*, isto é, se constitui, ou melhor, se reconstitui como potência (BARBARAS, 2013, p. 193).

Destarte, o mundo é o processo que dá origem ao conjunto aberto dos entes, elemento que articula a multiplicidade ôntica em sua dinâmica, sendo, ao mesmo tempo, fonte e resultado, *monde modifiant* e *monde modifié*. Assim, “mundo” é outro nome da dimensão original da presença (*archi-présence*) sobre a qual se destacam todos os entes. O mundo é aquilo que há.

Porque é archi-presença de toda presença, o mundo é co-presente a toda aparição. Toda aparição é aparição de algo – de si mesmo – e do mundo. Logo, toda aparição remete para além de si mesma, para o mundo.

Ora, se o mundo é o que há, só há negatividade sobre o fundo dessa presença e, por conseguinte, toda ideia de *creatio ex nihilo* fica fenomenologicamente vedada. O mundo não tem início, mas é o elemento no bojo do qual qualquer coisa pode ter início, é o que não cessa de começar, ou seja, de produzir, é processo permanente de auto-produção.

Nesse sentido, o surgimento de um ente só se torna compreensível quando relacionado a outro ser, quando ele se inscreve em um ser originário que pode lhe dar origem. Só pode ser, diz Barbaras, o que já nasceu: esse nascimento anterior ao ser é o poder originário de fazer nascer algo, isto é, o mundo. O nascimento de um ente é co-nascimento do mundo.

Todo nascimento, porém, implica, ao mesmo tempo, além do destacamento do fundo do mundo, uma não-separação radical do mundo. Esse vínculo indica um *inacabamento constitutivo* do processo do mundo, uma *eternidade*, isto é, a perenidade de um processo inesgotável. Trata-se, aqui, do mesmo modelo da *archi-vie*, na medida em que, a bem da verdade, ambos são o mesmo. Só há vida como eternidade da vida (não de uma vida, mas da Vida). Só a *archi-vie* do mundo (do processo do mundo) é eterna – e só pode ser eterna. Logo, a morte não afeta a vida, mas apenas os viventes, isto é, certa realização da vida.

Ao definir a vida originária como eterna, Barbaras elimina dela toda forma de espacialidade e de temporalidade. A arqui-vida é estranha à duração, é uma trans-temporalidade, pois só há temporalidade quando há separação, isto é, para um vivente. A temporalidade é, e só pode ser, uma dimensão *subjética*. Porque o movimento primitivo, a Vida, é sem temporalidade, ela só pode surgir no movimento fenomenalizante, como temporalidade do aparecer, oriundo de nossa relação com as coisas: só há tempo como *fenômeno do tempo*.

Do que foi exposto anteriormente, segue-se que o mundo supõe uma dimensão de negatividade. Provém de certo não-ser que, mais uma vez, não se confunde, no entanto, com o Nada. Na verdade, esse não-ser é indiferenciação e indeterminação. O mundo provém desse fundo indiferenciado e indeterminado. Algo existe nesse fundo (ele não é nada), mas como não-mundo. Portanto, o movimento do mundo é processo de diferenciação do fundo, que é diferenciação de si mesmo; movimento de negação.

Esse fundo não é nada, mas não é algo. Não se trata de conferir ao fundo a menor positividade, nem a menor identidade. A diferenciação do fundo se sustenta em seu próprio movimento. O processo do mundo se distingue do fundo que não se distingue. A saída do fundo, diz Barbaras, é, ao mesmo tempo, absorção pelo fundo, retorno a ele, uma vez que não desaparece nesse

movimento de saída (daí, inclusive, não haver temporalidade nesse registro). O fundo, enfim, é uma potência subjacente à mobilidade, imanente a ela. Mais precisamente, é identidade de uma imanência e de uma transcendência<sup>18</sup>.

Com isso, outra modificação fundamental em relação à fenomenologia clássica é operada. Essa modificação ainda afasta, no mesmo gesto, o risco de queda em uma filosofia da natureza ao modo tradicional: o arqui-movimento é já um processo de *proto-fenomenalização*.

Dizer que o ente aparece é afirmar que ele vem a si mesmo ou que ele vai em direção a ele mesmo, que ele está sempre em vias de individuação, ao mesmo tempo indiferenciada e incompletamente constituída, como que alguém dele mesmo ou em retirada sobre ele mesmo, e é justamente nisso que se pode dizer que ele *se* manifesta. (...) Assim se encontra plenamente justificada a conclusão que se impunha já do ponto de vista da tomada em consideração rigorosa do pertencimento do sujeito ao mundo. Enquanto ele é pertencimento de um sujeito, que não pode comprometer de modo alguma diferença, é preciso que a especificidade do sujeito seja anunciada no mundo ao qual ele pertence, seja já aquela do mundo. É precisamente o que estabelecemos mostrando, a favor de uma descrição do processo de mundificação (*mondification*) e de uma análise do sentido do aparecer, que o processo de mundificação é, enquanto devir individualizante, um processo de fenomenalização (BARBARAS, 2013, p. 230-1).

No domínio ôntico, um ente ser produzido pela potência do mundo e aparecer significam o mesmo, pois não apenas em toda fenomenalização há uma dimensão dinâmica, um devir, mas, fundamentalmente, porque todo movimento reenvia ao movimento originário do mundo, movimento que é o de uma proto-fenomenalização. Todo movimento é essencialmente manifestação; seu fazer é sempre um *fazer aparecer*. Nas palavras do autor,

18 Nota-se aqui algo da concepção aristotélica de potência, assim como da concepção bergsoniana (na leitura de Deleuze, ao menos) de virtual. Não obstante, a concepção de potência de Barbaras é ainda outra, conquanto guarde alguma familiaridade com elementos das duas citadas anteriormente. O mundo não é aquilo que ele é, mas é mais do que ele é. Depreende-se daí a relação do desejo com o mundo: o desejo é desejo de uma forma exacerbada de si mesmo e do mundo. O mundo, em sua realidade processual, é a verdade do desejo (não no sentido do local onde o desejo encontraria sua satisfação). O movimento do mundo é uma potência que se exacerba, tal como o desejo que deseja sua exacerbação. O processo do mundo, sua potência modificante é aquilo que visa o desejo. Todo desejo é desejo do mundo, ao mesmo tempo como horizonte de sua realização e como sujeito do desejo: desejo é desejo de si e do mundo.

não há nenhuma diferença entre mobilidade e fenomenalização. Só há dinâmica, portanto, como dinâmica da manifestação. Todo movimento é um fazer aparecer, pois todo movimento separa ou participa de uma obra de separação (BARBARAS, 2013, p. 231).

Finalmente, dizer que nosso movimento é uma modalidade do movimento onto ou cosmo-genético significa dizer que é aquela obra de *diferenciação* que dá origem ao sujeito. Ou, o que é o mesmo, porque o movimento de proto-fenomenalização do mundo é o próprio movimento da *archi-vie*, desejo e mortalidade são duas dimensões de uma mesma realidade *metafísica*. A fenomenologia inicialmente desdobrou-se em uma cosmologia. Essa, por seu turno, agora remete a uma metafísica que a completa. É ela que convém, finalmente, abordar.

## VII

Poderia se argumentar, contra Barbaras, que a concepção aventada na *démarche regressiva* operada até aqui se assenta em uma perspectiva teleológica. Afinal, se a realidade do sujeito já se encontra inscrita na realidade do *archi-mouvement* ou da *archi-vie* enquanto proto-fenomenalização, não haveria já aí um *telos* implícito cujo devir conduziria, finalmente, ao aparecimento do sujeito?

Ora, o que Barbaras sustenta é que um devir em que o fim já se encontra inscrito no início – como na perspectiva teleológica aristotélica ou em certa interpretação da moderna dialética – logo, em que nada de realmente novo aconteça, não é, de fato, um devir. Por isso, através da *démarche* progressiva que agora se inicia, o surgimento do sujeito só pode ser pensado em termos de *acontecimento* (*événement*), ou seja: “de uma cisão no seio do arqui-movimento do mundo, de uma fratura no bojo daquilo que constitui o solo do pertencimento ontológico” (BARBARAS, 2013, p. 254).

Explica-se: o sujeito pertence ao mundo de parte a parte. Entretanto, também se difere radicalmente do mundo, porquanto a cisão da qual ele provém nada tem a ver com o simples processo de individuação no bojo do mundo, pois afeta o próprio processo mundano<sup>19</sup>. O sujeito nasce dessa cisão que, a rigor,

19 “O sujeito não difere do mundo por ser sujeito, mas, ao contrário, seu ser sujeito consiste em certa diferença em relação ao mundo, que remete, em última instância, a uma cisão no seio da potência mundializante (*mondifiant*)” (BARBARAS, 2013, p. 255).

não é obra nem do sujeito, nem do mundo. Segundo Barbaras, essa cisão afeta o movimento em toda sua amplitude, não enquanto obra proveniente do mundo, mas como um devir singular, uma alteração fundamental que é um surgimento puro. Porque essa alteração afeta o *archi-mouvement*, mas ela mesma não é movimento, porque, na mesma medida, não encontra no movimento sua razão de ser, ela só pode ser interpretada em termos de um evento absoluto – sem causa, nem motivo. Mais precisamente, trata-se de um aqui-movimento que separa a *puissance mondifiante* de si mesma, que a atinge em seu íntimo sem que se encontre nela premeditada.

Assim, “o acontecimento é absolutamente sem essência (*hors essence*), caracterizado por uma pura factualidade” (BARBARAS, 2013, p. 256). Logo, é provido de uma negatividade fundamental: “não apenas ele surge do nada, mas ele não é nada. E, na verdade, é na exata medida em que é puro surgimento que não é nada” (BARBARAS, 2013, p. 256).

Segundo Barbaras, só há negatividade autêntica como acontecimento – este, o puro não-ser, sem qualquer substancialidade. Toda sua realidade se esgota na própria obra de separação. Ou seja, o acontecimento não tem sequer a consistência de uma distância, de um afastamento. É uma cavidade, uma dobra (*pli*), que não é apenas a negação da coisidade que é o movimento, mas é negação *do próprio movimento*.

Na perspectiva dinâmica, que é a nossa, o único outro possível do movimento, a única dimensão que escapa à sua consistência dinâmica, à sua fecundidade ou à sua produtividade sem, do mesmo modo, depender da imobilidade, é precisamente o *arqui-acontecimento* da cisão (BARBARAS, 2013, p. 258).

Pelo acontecimento, algo ocorre no mundo, mas algo que é estranho à sua essência e às suas possibilidades, sem razão por excelência (e não fonte de toda razão). O *archi-événement* é igualmente único e eterno, tanto quanto o é a *puissance mondifiante* que ele afeta. A subjetivação, por conseguinte, é co-presente ao movimento originário, ainda que não seja co-substancial, porquanto não é constitutiva de si.

Para Barbaras, os entes mundanos jamais são completamente autônomos em relação ao movimento originário – sua potência é a mesma do mundo. Mas

a situação e separação que caracteriza os seres vivos e que, nesse sentido, priva-os da sobre-potência (*surpuissance*) do mundo, confere a eles uma autonomia que, por assim dizer, é proporcional ao que resta neles da potência mundificante (BARBARAS, 2013, p. 264).

Os entes inertes encontram-se mais próximos do processo mundano que os viventes, porquanto estes últimos encontram-se separados pelo acontecimento originário. Ao mesmo tempo, porém, essa maior distância resolve-se em uma maior proximidade, pois o ser vivo retoma, por sua própria conta, sobre um modo “defeituoso”, sua própria potência.

Dessas observações, resulta que o arqui-acontecimento é a emergência da própria *mortalidade*, a morte nada mais sendo do que o triunfo da vida originária, anônima: “*a morte é absolutamente estranha (étrangère) à vida*. Nada na essência desta anuncia a possibilidade da menor limitação” (BARBARAS, 2013, p. 267). Consequentemente, se o acontecimento primitivo é o da mortalidade, conclui-se que “não é a mortalidade que é uma propriedade do vivente, mas o vivente que é produto da mortalidade” (BARBARAS, 2013, p. 267).

Assim, de acordo com a fenomenologia barbarasiana, somos sujeitos vivos porque somos mortais, porque a vida originária encontra-se afetada de uma fraqueza, separada de si mesma pelo *archi-événement*<sup>20</sup>. Eis porque o advento do arqui-movimento deve ser entendido como *finitude* – negação da eternidade da vida. Eis porque, igualmente, sua significação não é antropológica, mas metafísica.

Nesse sentido, complementa:

há uma dimensão em nós, dimensão que sem dúvida nos é própria, que dá acesso ao negativo assim compreendido, isto é, abre o arqui-acontecimento e funda o discurso que se reporta a ele: essa dimensão é aquela da interrogação (BARBARAS, 2013, p. 294).

20 Com efeito, nossa identidade como sujeitos vivos inscreve-se em uma mortalidade que, de início, não é nossa, mas é uma mortalidade impessoal, que coincide com o arqui-acontecimento anônimo e torna-se nosso quando advém a morte. Portanto, que se realiza e se nega simultaneamente na morte, “retomada (*reprise*) do arqui-acontecimento pela potência da vida e cura da ferida” (BARBARAS, 2013, p. 268).

Ser sujeito, portanto, é aceder a esse *ser interrogativo*, à *interrogação pura* que nos abre ao acontecimento originário e, desse modo, prepara a própria atividade filosófica enquanto produto do espanto (*étonnement*) diante do aparecer do mundo<sup>21</sup> – tal como Aristóteles já anunciava.

Esse espanto diante do fato de que há, quer dizer, diante do fato de que há algo para nós, que alguma coisa nos aparece, é do mesmo modo admiração diante do fato de estarmos lá para recolhê-la, espanto diante de nós mesmos, experiência interrogativa de nosso ser. Numa palavra, experiência de nossa finitude radical (BARBARAS, 2013, p. 295).

## VIII

O sujeito, enquanto movimento, está plenamente imerso no mundo, pertence ao mundo (como qualquer outro movimento), mas, ao mesmo tempo, a essa condição de pertencimento vem somar-se uma diferença igualmente radical, a saber: o sujeito *nada mais é* do que seu movimento, ou seja, encontra-se

21 “Primeiramente, é forçoso reconhecer que a caracterização do que denominamos interrogação pura evoca muito proximamente a *epochè* fenomenológica, tal como Fink, em particular, a define. (...) [De fato], o que é denominado *epochè* corresponde exatamente à efetivação (*mise en œuvre*) dessa interrogação pura. Ela não consiste em negar o ser, nem mesmo a duvidar verdadeiramente dele, mas de introduzir aí uma dimensão propriamente interrogativa, ou seja, colocá-lo em uma sorte de suspensão na qual, precisamente, toda posição ontológica se encontra neutralizada. A *epochè* é o gesto filosófico por excelência, o começo da filosofia” (BARBARAS, 2013, p. 296-7). Assim, para Barbaras, a *epochè* não apenas é tramada a uma condição transcendental de possibilidade, mas remete, em última análise, “a outra condição mais profunda, de ordem metafísica, que não é outra, senão o próprio advento da subjetividade (ao mesmo tempo a nossa e aquela dos fenômenos) a favor do arqui-acontecimento. Assim, se podemos colocar o aparecer à distância, nos espantar diante dele, é porque ele mesmo está à distância de si mesmo. É exatamente essa distância, que antes de ser metodológica e epocal, é metafísica, que recolhe a noção de arqui-acontecimento. A *epochè* é possível porque, por assim dizer, ela é precedida no mundo sob a forma de uma cisão tão ínfima quanto definitiva, cisão que o gesto epocal, ou dito de outro modo, a interrogação pura, ao mesmo tempo pressupõe e revela” (BARBARAS, 2013, p. 297). Como explicado na *Introduction à la phénoménologie de la vie*, a *epochè* – “rigorosa definição da atividade filosófica” – é a marca de nosso ser, de nossa liberdade. “O sujeito não é mais [como em Husserl ou Eugène Fink – V.S.] ponto de chegada da *epochè*, mas seu ponto de partida. Ele não é esse dado eminentemente dado porque transparente a si mesmo, mas a aptidão em ultrapassar o dado, insatisfação diante do dado. Com efeito, dizer que a experiência da liberdade é uma experiência que *somos*, implica em reconhecer que *nós somos liberdade* e que a insatisfação que é o anverso dessa liberdade entrega a dimensão mais profunda do sujeito. A tomada em consideração do gesto filosófico como tal, aqui sob a figura da *epochè*, permite aceder ao verdadeiro sentido de ser do sujeito. Se este é ato de contestação do dado, ele jamais poderia estar submetido à lei do dado e concebido como objeto de uma experiência. Se sua liberdade significa a experiência ou a efetivação de uma negatividade, o sujeito não pode mais ser apreendido como uma positividade – mesmo dada a si mesma em transparência” (BARBARAS, 2008, p. 271).



separado de sua fonte. De fato, conquanto inscrito no mundo, o sujeito não é do mundo ao modo dos outros entes, pois não é animado pela potência do mundo. Pelo contrário, ele é sujeito porque privado da *surpuissance* do *archi-mouvement*, negação da *archi-vie* que é o advento do acontecimento originário.

Sendo assim, atesta Barbaras, o sujeito é o ente capaz de ser à distância do mundo no coração do mundo. Ele não se encontra em um local específico, ele é no mundo sem nele estar propriamente situado, isto é, caracteriza-se por uma atopicidade fundamental. Disso se segue que a realidade daquilo que comumente se entende por psiquismo é, no fundo, uma *não realidade*. Não porque não seja nada, mas porque ela se esgota nessa negatividade singular que é o não-local (*non-lieu*), a atopicidade. Portanto, o psiquismo coincide com essa idiossincrática negação que é o *sans lieu* da separação ontológica. Em outras palavras, é na medida em que o sujeito é ontologicamente separado do mundo, isto é, na medida em que ele não se encontra em nenhuma parte, que ele é psíquico.

O psiquismo (a alma, o espírito etc.) não poderia ter outro “conteúdo” senão essa ausência (*absence*), o que implica dizer que ele está situado no local mesmo, que é por essência um não-local, do *archi*-acontecimento. A realidade do psiquismo é aquela do destacamento (*détachement*) – conceito que é preciso compreender em sua indistinção entre o sentido psicológico e o sentido simultaneamente espacial e ontológico. Ele só pode ser destacado do mundo (indiferente a ele e, nisso capaz de contemplá-lo) porque está destacado dele (ontologicamente separado, existencialmente exilado). E, a rigor, não apenas o destacamento psicológico reenvia ao ontológico, como se esgota nele. É nisso, e nisso somente, que o sujeito se distingue dos demais entes que, quanto a eles tomados na potência mundificante e individuados por ela, estão absolutamente inscritos no mundo e, por isso mesmo, têm um lugar (BARBARAS, 2013, p. 307).

Assim, o movimento subjetivo não constitui nem a diferença nem o pertencimento enquanto tais. Pelo contrário, ele supõe a diferença sob a forma do *archi*-acontecimento e do pertencimento, posto que só pode ser movimento no seio do mundo. Nesse cenário, esclarece Barbaras, o movimento subjetivo constitui sua diferença sob a forma de sujeito na medida em que não cessa de se fazer advir, e seu pertencimento sob a forma do substrato que não cessa de constituir.

Por conseguinte, o *corpo* assume, em Barbaras, dois sentidos diferentes. De um lado, o corpo como encarnação, o corpo como *carne*, que é o outro nome do movimento. É corpo e alma ao mesmo tempo, porque *mouvement vivant*. É precisamente esse corpo carnal ou motriz que surge com o acontecimento originário. De outro lado, há o corpo que é depositado pelo movimento vivo como seu próprio substrato no coração do mundo, como ponto de apoio nesse mundo, aquilo que o insere nele. Esse corpo constituído pelo viver é o *organismo*. Diferentemente do movimento subjetivo, o organismo é plenamente parte do mundo. É ele que torna possível a morte. Investido no mundo pelo movimento subjetivo, o organismo está destinado a desaparecer. Com efeito, apenas o organismo morre. A mortalidade do sujeito, nesse caso, menos do que morte de seu movimento, de sua carne, é morte de seu organismo.

Dessa ambivalência do corpo, Barbaras conclui que só há corpo como corpo do desejo. Não se trata, bem entendido, de uma propriedade dentre outras do corpo, uma maneira singular de se relacionar com o outro. O movimento subjetivo é desejo e, sendo o movimento da carne, o corpo mesmo é desejo, enquanto índice de pertencimento; o desejo é o modo de ser próprio ao corpo.

Com efeito, porque uma potência só pode se limitar se separando dela, somos o resultado dessa separação. Aquilo que nos separa do mundo é o que nos prende a ele. Segue-se daí que nossa modalidade de individuação é diferente daquela experimentada por outros entes. Os entes intramundanos são determinados, porque dependentes da potência originária do mundo. Por isso, jamais são plenamente individuados.

O desejo vem desunir o que o arqui-movimento não cessa de reunir, a saber, o mundo como tal e os entes individuados (que, nesse sentido, jamais o são plenamente). Ele libera a determinação do ente da plenitude e da potência do mundo, se portando à altura dessa plenitude, apreendendo-a segundo seu ser, a saber, em sua distância irreduzível, distância a favor da qual o ente pode se aproximar, isto é, aparecer. Essa cisão no seio do mundo entre o mundo e os indivíduos que o povoam, cisão que é indistintamente afastamento (do mundo) e aproximação (do ente), é, por assim dizer, o eco ou o efeito no bojo do mundo da cisão arqui-acontecimental (*archi-événementiale*) da qual o desejo procede (BARBARAS, 2013, p. 323).

O acontecimento originário, portanto, é nascimento de um processo infinito de realizar uma coincidência impossível, que é a realidade do desejo. É, numa palavra, *temporalização*. Nele, o mundo se mostra como seu próprio devir, horizonte de uma temporalização por princípio infinita. O *archi-événement* “é a brecha de onde o tempo esguicha (*fuse*)” (BARBARAS, 2013, p. 326).

Dito de outro modo, o tempo, para Barbaras, é obra do desejo, uma vez que só há tempo como tempo do desejo. O desejo, destarte, é abertura ao devir, à temporalização. O sujeito abre o tempo ao constituí-lo.

Com efeito, o próprio do desejo é que o desejado o exacerbe à medida que se satisfaz, que aquilo que aparece se dê sempre como negação do verdadeiro desejado, que se encontre assim impelido à medida que é recolhido, recuo diante do avanço (BARBARAS, 2013, p. 326).

## IX

Diante dessas considerações, é hora, finalmente, de se debruçar sobre o estatuto da diferença antropológica com a qual este artigo se encerra. Essa é a questão elementar da *biologia privativa* proposta por Barbaras e que, bem entendida, não se distingue de uma metafísica.

Diz o filósofo que “todos os seres vivos, *inclusive o próprio homem*, remetem a uma privação no seio da arqui-vida do mundo” (BARBARAS, 2013, p. 334). O ser vivo “só é compreensível a partir de uma vida que não é a sua, vida anônima da qual o verdadeiro sujeito é o mundo e do qual o viver procede por privação, constituindo o organismo em e por seu próprio viver” (BARBARAS, 2013, p. 33-7). Sendo assim, como pensar a notável distinção entre os seres vivos?

Nas palavras do autor, o animal<sup>22</sup> “se inscreve profundamente no mundo por seu movimento e o faz aparecer em conformidade a seu ser em razão dessa mesma inscrição” (BARBARAS, 2013, p. 342). Se o desejo é “indistinção

22 Sobre o reino vegetal, Barbaras limita-se a apontar o seguinte: “Certamente, os vegetais também são seres vivos que, a esse título, não são desprovidos de movimento, mas dos quais o movimento, como mostramos em nossa *Introduction à une phénoménologie de la vie*, deve ser apreendido privativamente a partir do movimento animal, o animal aparecendo, então, como o ser vivo por excelência” (BARBARAS, 2013, p. 341 – nota).

entre uma experiência (*épreuve*) e um avanço (*avancée*)”, no modo de ser do animal, esse desejo se manifesta “como *avancée*, antes do que como *épreuve*”. É o mesmo dizer que o animal é desprovido de consciência ou reflexividade. Para Barbaras, o animal permanece sob o domínio da sobre-potência, imerso na profundidade indeterminada do mundo: “o animal faz aparecer o mundo ao movimentar-se em seu seio, mas esse movimento é sem termo, pois, em virtude do arqui-acontecimento, o mundo permanece à distância” (BARBARAS, 2013, p. 343). O animal, enfim, vive sob a forma de *êxodo* (*exode*).

O ser humano, por sua vez, “mantém o mundo à distância, vive-o sobre o modo da separação, mais do que ao modo da proximidade, e é exatamente por essa razão (...) que ele é suscetível de fazer aparecer os entes como tais” (BARBARAS, 2013, p. 345). Enquanto o desejo animal se realiza apenas como movimento, o desejo humano conserva a separação, relacionando-se ao nada como tal. Nesse sentido, define Barbaras, seu modo de ser é o do *exílio*.

Enfim, a singularidade dos seres vivos remete a seu viver, à experiência transitiva do mundo desde o mais íntimo desse mundo. Só há viver – logo, seres vivos – porque há distância ontológica, porque há a profundidade de uma falha que o viver transitivo tem o intuito de suprir. Por conseguinte, o vivente representa uma perda da potência original do viver. Não é, consequentemente, afirmação da vida, mas negação.

O que cumpre esclarecer, nesse caso, é como pensar uma negação da vida, se a vida é o que não pode aceitar uma negação. Diz o filósofo:

apenas os seres vivos (*vivants*) são mortais e a morte pode apenas significar a realização dessa mortalidade, isto é, o fim do ser vivo. Desde que os seres vivos, em sua individualidade de viventes, procedem de uma privação da arqui-vida, privação que é obra do arqui-acontecimento, a morte só pode adquirir o sentido de uma negação deste, isto é, de um retorno ao arqui-movimento (BARBARAS, 2013, p. 352).

Ou seja, para Barbaras, dizer de um vivente que ele morre não é afirmar a perda da vida enquanto tal, mas um reencontro sob a forma de uma obra anônima, da potência originária do mundo. Ao morrer, o sujeito – e todo ser vivo é, nesse caso, sujeito – perde apenas sua identidade de vivente, retornando à vida originária por *dé-différentiation*, perda da individuação. A morte, enfim, é negação da negação.

Há, portanto, uma relação de tensão ou duplo envolvimento entre o arqui-movimento e o arqui-acontecimento: a ferida que este infringe no tecido do mundo e que coincide com o nascimento dos seres vivos está destinada a curar-se, ainda que igualmente destinada a se abrir sem cessar (BARBARAS, 2013, p. 353).

A morte é fim de uma vida, porque reafirmação da/retorno à Vida.

## X

Como se nota, a filosofia da vida de Renaud Barbaras é resultado de um esforço de levar a reflexão fenomenológica, a partir de seu pressuposto fundamental, até o limite. Com isso, o filósofo francês demonstra que uma fenomenologia consequente está destinada a ultrapassar-se a si mesma como fenomenologia em direção a uma cosmologia (ou ontologia) e uma metafísica cujo sentido último é, finalmente, a vida.

Nesse gesto, porém, o pensamento de Barbaras não apenas sinaliza para uma renovação do campo de estudos estrito da fenomenologia – o que já não seria pouco –, mas auxilia na reflexão sobre alguns pilares do pensamento filosófico ocidental, tais como a concepção estática do ser ou a “ontologia da morte”. Mas, principalmente, ao delinear um pensamento da vida que reforça o vínculo entre sujeito e mundo, a filosofia de Barbaras, na contracorrente da visão dominante desde a modernidade – aquela que sublinha a *separação radical* do sujeito em relação à natureza para melhor dominá-la<sup>23</sup> –, permite avistar ainda uma ética que, sem cair no formalismo neokantiano de Hans Jonas, por exemplo, possa recuperar a *vida como desejo*, para além da “vida patológica” encerrada no âmbito da necessidade, como sentido último da existência humana.

---

23 O que, sem avançar, não é senão a outra face do que Marx denominava *alienação* (*Entfremdung*).

BARBARAS, R. *Dynamique de la manifestation*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2013.

\_\_\_\_\_. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.

\_\_\_\_\_. *Investigações fenomenológicas – em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

\_\_\_\_\_. *Vie et intentionnalité – recherches phénoménologiques*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. In: *Husserliana – Band IV*. Haag: Martinus Nijhoff, 1954.

\_\_\_\_\_. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida (SP) : Idéias & Letras, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible – suivi de notes de travail*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2004.

SANTOS, V. *O desejo-de-ser e os impasses da ontologia de Sartre*. Pensando – Revista de Filosofia. Picos (PI), Vol. 3, nº 5, p. 187-205, 2012.

SARTRE, J.-P. *L'Être et le néant – essai d'ontologie phénoménologique*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2007.