

em proveito da consciência. Sendo assim, é possível defender que a compreensão da intersubjetividade em Merleau-Ponty – permeada pelo necessário trabalho crítico desempenhado por Barbaras – pode fornecer elementos para uma fenomenologia da vida, segundo caminhos ainda não explorados por Barbaras. A respeito ver S.S. Ramos. *A prosa de Dora. Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Edusp, no prelo.

6. A obra de Barbaras certamente tirará consequências dessa formulação, abrindo novos caminhos para se pensar a temporalidade. Contudo, o que me interessa aqui é iluminar as possibilidades abertas pelo pensamento de Merleau-Ponty ao confrontá-lo com as críticas de Barbaras. Sendo assim, devo salientar que Barbaras não desenvolveu ainda uma perspectiva para que se possa pensar *como* se dá o acúmulo de experiência. O passado em Barbaras é a nostalgia de uma completude perdida (e irrecuperável no nível da experiência vivente); *ele não é algo que se desenha ou que se produz no interior da própria experiência*. Voltaremos a esse problema adiante.

7. Dizer que o hábito é uma queda no empírico daquilo que um dia foi criação significa, no caso de Merleau-Ponty, afirmar que os comportamentos adquiridos se realizam tal como a experiência vital: eles permitem a adaptação ao meio – são normativos, portanto –, mas não são produtores de símbolos. A passagem do primeiro ao último Merleau-Ponty realiza essa virada: o filósofo deixa de compreender o acúmulo de experiência – isto é, o passado – segundo a queda no empírico, para compreendê-lo como produção simbólica. Defendo em minha pesquisa que essa passagem depende de uma nova teoria do imaginário, esboçada na obra final de Merleau-Ponty.

8. O que Merleau-Ponty chama de “sistema de equivalências”, o qual define o próprio tempo (cf. M. Merleau-Ponty 12, p. 235).

RENAUD BARBARAS E A VITALIDADE DA FENOMENOLOGIA¹

Mariana Larison*

Resumo: A fenomenologia de Renaud Barbaras é uma das poucas que continua hoje tentando aprofundar, de maneira original, o caminho aberto pela fenomenologia husserliana. Mas qual é, precisamente, o caminho escolhido por Barbaras para se inscrever na tradição fenomenológica? De que modo se insere no diálogo aberto por esta tradição? Neste texto, tentaremos repor os problemas e conceitos principais que nos permitem compreender a continuidade e a ruptura que apresenta a fenomenologia barbarasiana em relação a esta tradição, assim como alguns dos limites de sua própria proposta.

Palavras-chave: intencionalidade, fenomenologia, Barbaras, vida, desejo.

A obra do filósofo Renaud Barbaras parece se inscrever dentro da longa linha de pensadores que formaram, a partir do começo do século XX, a escola fenomenológica. Seu trabalho, tanto crítico quanto propriamente filosófico, aparece como um esforço por continuar e estender, um século mais tarde, os limites da pesquisa do campo fenomenal a partir de perguntas e motivos contemporâneos.²

Mas, se é claro que o projeto barbarasiano se inscreve no vasto campo da escola fenomenológica, não é tão óbvio de que modo se produz esta inscrição: em que sentido Barbaras é, efetivamente, um *fenomenólogo*? O que caracteriza seu pensamento como fenomenológico? Sua referência aos autores da tradição fenomenológica? Utilizar seu vocabulário? Participar

* Pós-doutoranda do Departamento de Filosofia da USP (bolsista Fapesp).

de certos temas comuns? Ou a constatação de um verdadeiro diálogo, no qual certos problemas, conceitos e pressupostos são compartilhados, transformados e/ou superados de maneira propriamente fenomenológica?

Procurar responder a estas questões nos obriga, porém, perguntar primeiramente, de um modo mais geral, qual é o problema retomado na fenomenologia barbarasiana que podemos reconhecer na instituição mesma da fenomenologia e de que maneira a repetição deste questionamento, no seu caso, produz novas formas e encontra novos limites.

I

Desta maneira, onde situamos o momento da “instituição da fenomenologia como movimento do pensar”? Esta pergunta seria, sem dúvida, muito difícil de responder dentro dos limites de um artigo. No entanto, se a delimitamos no estrito limite do problema que nos orienta – isto é, com qual aspecto do movimento fenomenológico o pensamento barbarasiano pode se afiliar –, a questão nos parece bem menos complicada. Nesse contexto, com efeito, podemos situar tal momento no cruzamento de dois pensamentos e, mais precisamente, no diálogo aberto pela leitura husserliana do primeiro capítulo do livro II da *Psicologia do ponto de vista empírico* (Brentano, 6) de seu mestre Franz Brentano.

Lembremos em que consiste, mais precisamente, este diálogo.

Brentano escreve em 1874 sua *Psicologia do ponto de vista empírico*, obra fundamental da moderna psicologia experimental, a qual abre pela primeira vez o campo da psicologia como disciplina autônoma, distinguindo-a tanto da fisiologia quanto da filosofia. Ali se estabelecem, com efeito, critérios que permitiram delimitar o domínio próprio da psicologia como ciência dos fenômenos psíquicos, em oposição às ciências dos fenômenos físicos. É nesse contexto que surge, para a posteridade

fenomenológica, a noção de in-existência intencional. É a partir e contra esta e outras definições brentanianas que Husserl vai estabelecer o vocabulário fundamental da fenomenologia na 5.ª *Investigação Lógica* (Husserl 7).

Voltemos então ao primeiro capítulo do livro II da *Psicologia*. Nestas páginas, Brentano distingue três características fundamentais que permitem delimitar um fenômeno como psíquico: um fenômeno psíquico é sempre, nos diz Brentano, uma representação ou está fundado em representações; um fenômeno psíquico só é, continua o autor, acessível à percepção interna. E, finalmente, e sobretudo, o que distingue um fenômeno psíquico de um fenômeno físico é seu modo de existência bem particular, denominado in-existência intencional. É precisamente nesta introdução do problema da intencionalidade que nasce o percurso que nos levará até a fenomenologia barbarasiana:

Todo fenômeno psíquico se caracteriza por aquilo que os escolásticos da Idade Média chamaram de in-existência (*Inexistenz*) intencional (e também mental) de seu objeto, e o que nós chamamos, ainda que com expressões não totalmente inequívocas, a referência (*Beziehung*) a um conteúdo, a orientação (*Richtung*) a um objeto (pelo qual não temos que entender aqui uma realidade) ou a objetividade imanente. (Brentano 6, pp. 115 e ss.)

A intencionalidade introduz assim “um modo particular de existência de um objeto no espírito”. Mas, o que significa e de onde provém o termo “intencional”?

Segundo as referências oferecidas por Brentano, a primeira figura à qual temos que remontar nesta arqueologia é ao ineludível Aristóteles (Brentano 6, 115, n. 3). Brentano nos oferece um exemplo do *De anima* para ilustrar o sentido do termo intencional: em DA 424^a19-21, Aristóteles fala com efeito de um modo de ser da forma

(sensível ou inteligível) que é recebida na alma (sensitiva o intelectual) sem a matéria. É este modo de existir da forma sem a matéria ao qual faria referência a inexistência intencional.

Por outro lado, e ainda segundo as pistas que o próprio Brentano oferece, seria preciso nos endereçarmos à tradição escolástica para dar conta de alguns dos aspectos fundamentais desta noção, como é o caso 1) da teologia trinitária de Agostinho, a ideia da imanência no sentido de habitar-em, no interior do verbo; 2) na concepção tomista do Espírito Santo ou o habitar-em da Trindade num sujeito; assim como a inerência do pensado àquele que pensa (assim como o desejado ou querido).³

Em qualquer caso, as sínteses que Brentano produz destes modelos (aristotélico, agostiniano e tomista) se baseiam no fato de que o modo de existir intencional é um modo não-real no sentido dos fenômenos físicos que existem no espaço-tempo e sob relações causais, como aquele modo de existir que tem a pedra na alma, por exemplo. A pedra não existe realmente na alma, ela existe *intencionalmente*. Mas, ainda uma vez, como definir esse modo de existir intencional?

Segundo a definição apresentada pelo filósofo austríaco, a existência intencional refere-se indistintamente a 1) tanto a um modo de existência mental distinta da existência física, quanto também a um tipo de objetividade imanente (que não é um tipo de existência mas um tipo de entidade particular). Além disso, a intencionalidade aparece também 2) como um modo de relação específica, mas esse modo determinado de relação se caracteriza como: (a) relação a um conteúdo ou como (b) a mera direção a um objeto.

Da ambiguidade desta definição vão se abrir múltiplas interpretações, entre as quais nos interessa mencionar somente duas. Em primeiro lugar, aquela representada por Twardovsky em seu texto de 1894 “Conteúdo e objeto das representações” (Husserl-Twardovski 10, pp. 95

e ss.), pois é de certo modo contra sua maneira de compreender a teoria brentaniana que Husserl tomará posição. Lembremos que Twardovski encontra na existência mental e na referência a um conteúdo que define a intencionalidade um tipo de cópia mental do objeto reproduzindo assim a velha teoria da imagem como representação na mente de um real exterior. Em segundo lugar, temos a interpretação oferecida por Husserl precisamente contra esta teoria da imagem e da representação em seu texto de 1894, “Vorstellung und Gegenstand” (Representação e Objeto), cuja primeira parte se encontra perdida e do qual só temos a segunda, “Objetos intencionais”, que será a base da 5.ª Investigação Lógica.

Na 5.ª *Investigação*, Husserl retoma a caracterização brentaniana dos fenômenos psíquicos para transformá-la completamente. Tal releitura se faz através de toda uma série de redefinições realizadas sobre as noções de consciência, de vivência, de ato intencional, de representação e de juízo, cujo objetivo fundamental é (fazendo valer um Brentano contra o outro Brentano) abandonar completamente a ideia de representação como imagem-cópia de um real.

Para começar, o problema de Husserl já não é o da determinação dos fenômenos psíquicos, mas o da fenomenalidade enquanto tal. Na descrição dessa fenomenalidade, ele encontrará elementos que pertencem à consciência e outros que não fazem parte de sua natureza, mas que participam dela.

Dentro da consciência encontramos assim um fluxo de vivências, algumas intencionais (os atos propriamente ditos) e outras não-intencionais (as sensações ou materialidades recebidas pelos sentidos). O fenômeno, o que aparece, não é uma vivência: é o sentido dado pelo ato ou vivência intencional à sensação, materialidade ou vivência não-intencional.

Desse modo, nessa tríplice estrutura, Husserl apaga com um só gesto tanto a distinção entre o imanente e o transcendente quanto aquela entre a

imagem-cópia e a coisa: o objeto é sempre um sentido, o resultado de um ato interpretativo sobre uma materialidade que nunca é dada em estado puro. Ao mesmo tempo, é a coisa mesma que aparece, pois não existe um modo de aparecer que não seja através da forma dada por um ato interpretativo. De onde se depreende que o fenômeno *é* a coisa mesma que está aí fora, só que dada sempre de um modo particular e, nesse sentido, nunca dada completamente, nunca esgotada em suas possibilidades de doação.

A estrutura fenomenal resolve o problema da delimitação da existência imanente ou transcendente do objeto fazendo de toda objetividade um sentido que transcende a consciência ao mesmo tempo em que é constituído nela, um sentido apreendido intencionalmente sobre uma materialidade sensorial. Por outro lado, os únicos elementos reais são as vivências, imanentes à consciência, que possibilitam a aparição do fenômeno mas que, todavia, não aparecem.

Até aqui nos ocupamos unicamente dos elementos básicos da concepção husserliana da intencionalidade, tal como estes são apresentados pela primeira vez na sua estrutura geral.

Pois bem, frente a este primeiro momento fundacional da fenomenologia surge, durante os anos 1920, outra proposta de radicalização fenomenológica do conceito de intencionalidade através da figura de Martin Heidegger e, com ele, a chamada virada ontológica da fenomenologia.

Curiosamente, Heidegger não se ocupa tematicamente do conceito de intencionalidade na sua grande obra de 1927, *O ser e o Tempo*, mas em textos e cursos quase contemporâneos: por um lado, no curso de 1925 em Marburgo intitulado “Prolegômenos para uma história do conceito de Tempo” (semestre do verão de 1925) (Heidegger 13), onde exporá o que denomina “os conceitos fundamentais da fenomenologia”, isto é, a intencionalidade, a intuição categorial e o *a priori* da correlação. Ali destaca o fato de que Husserl conseguiu pôr em relevo, dentro da estrutura

intencional, o “como” segundo o qual o ente aparece, frente à proposta brentaniana de compreender a intencionalidade como um caráter da vivência. Por outro lado, no curso do semestre do verão de 1927, imediatamente posterior à publicação de *O ser e o Tempo*, intitulado *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (Heidegger 11), Heidegger volta à noção de intencionalidade, caracterizando-a como a estrutura do “se dirigir a”, cuja essência fundamental Husserl elaborara nas *Investigações Lógicas* e nas *Ideias*. Finalmente, no ensaio em homenagem ao 70º aniversário de Husserl em 1928, intitulado *Da essência do fundamento* (Heidegger 12). Nele, o filósofo reflete sobre o conceito de intencionalidade, com um duplo fim: por um lado, estender a noção de intencionalidade a todo o comportamento do ente; e por outro, redirecionar esta noção estendida de intencionalidade a seu fundamento, o que Heidegger chamará a “transcendência”.

A partir destes textos, vemos que se Husserl preserva da intencionalidade brentaniana o “se dirigir a” e a “relação a um conteúdo”, Heidegger vai preservar só o caráter do “se dirigir a”, agregando os aportes husserlianos do “como” ou do “na medida em que” deste “se dirigir”, e estendendo tal estrutura a todo comportamento. Esta estrutura intencional é referida por sua vez ao fundamento último da transcendência constitutiva de todo Dasein.

Como vemos, a partir desta crítica, a intencionalidade acaba desacoplada, pela primeira vez, tanto da esfera das vivências quanto da relação a uma objetividade para ser referida ao Dasein e a sua relação com os entes.

Pois bem, a recepção francesa da fenomenologia, no começo dos anos 1930, tem como principal característica a de ter produzido uma leitura híbrida destas duas orientações fundamentais do conceito de intencionalidade: o de ser, simultaneamente, uma propriedade da consciência e da existência.

Devemos a Emanuel Levinas a primeira obra importante dentro da recepção e da interpretação do pensamento husserliano na tradição propriamente francesa da fenomenologia: a *Teoria da intuição na fenomenologia de Edmund Husserl*, de 1930 (Levinas 14). Esta é a primeira exposição sistemática do projeto husserliano, sobretudo de *Ideias* (Husserl 8), no campo intelectual francês. Levinas atribui ali uma inflexão ontológica à obra de Husserl, e chega a falar de uma teoria do ser nas *Ideias*. Por não dissociar o aparecer e o ser, Husserl teria conseguido superar um problema já clássico no campo da epistemologia através de sua realocização no seio de uma ontologia. Assim, na leitura levinasiana, mais do que um projeto propriamente gnosiológico, a obra de Husserl visa abordar de maneira renovada a questão do ser e da existência. A intencionalidade, finalmente, será identificada ao mesmo tempo tanto à forma da consciência quanto à sua transcendência.

De maneira consequente a esta primeira leitura da fenomenologia husserliana e de seu sentido, inscreve-se a figura de Sartre, especificamente do “primeiro” Sartre, anterior a *O ser e o nada*.

Como sabemos, entre os anos de 1934 e 1939, Sartre se dedica ao projeto de escrever uma grande obra de psicologia fenomenológica, *O psíquico*, que trataria reflexivamente as modalidades específicas da consciência intencional. Desse projeto só escreverá quatro obras: *A transcendência do Eu* (1934); *Esboço para uma teoria das emoções* (1937); *A imaginação* (1936); *O imaginário* (1936-1938).

A leitura sartreana da fenomenologia tem duas características a princípio paradoxais: de um lado, e apesar de sua fascinação pela ideia da intencionalidade, Sartre interpreta a fenomenologia como um realismo (como mostram as conclusões de *A transcendência do Ego*); do outro lado, assimila também as noções de consciência e existência e as funde numa espécie de antropologia filosófica, seguindo uma tradução de Dasein que fará época, isto é, como “realidade humana”.

Em qualquer caso, o elemento marcante da leitura sartreana da intencionalidade reside na crítica que este realiza de toda ideia de Eu transcendental, mostrando que, na verdade, a consciência, em função de sua essência que é a intencionalidade, não pode ser considerada como um polo pessoal de vivências, mas como um campo impessoal do qual se irradiam atos.

A consciência é nada mais do que uma pura espontaneidade sem vivências, uma pura negatividade, uma temporalidade que se constitui a si mesma e se recupera em seus noemas. Assim, na medida em que não existe nenhuma dimensão da imanência mas um puro estar fora de si da consciência, a fenomenologia não é um idealismo mas um realismo.

Em sua obra de 1945, *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty adotará a perspectiva fenomenológica partindo de uma decisão fundamental: o sujeito da percepção não é a consciência, mas o corpo como dimensão alheia à partição cartesiana entre *res extensa* e *res cogitans*. Na perspectiva merleau-pontiana, o sujeito da intencionalidade é o corpo e não a consciência. O corpo tem seu próprio tipo de intencionalidade, a qual opera antes mesmo de toda tomada de consciência explícita sobre o mundo. Merleau-Ponty denomina este tipo de intencionalidade de “intencionalidade operante”, e toda a obra de 1945 é dedicada a tirar as consequências de uma descrição rigorosa da percepção a partir desta intencionalidade particular.

A intencionalidade operante se confunde nestas descrições, uma vez mais, com a transcendência heideggeriana enquanto movimento anterior à intencionalidade de atos, movimento que parte dos entes em direção ao ser, ao mundo ou horizonte de sentido e que permite ter um comportamento em relação a eles.

No entanto, Merleau-Ponty deixa de lado, no final de sua vida, a descrição da experiência desde o ponto de vista do corpo próprio para

tentar uma descrição do elemento comum ao corpo vivo e ao mundo, o que chamaremos de Sensível em si ou Carne, e do quiasma que estes conceitos oferecem entre a ordem do senciante e do sensível.

Pois bem, de uma maneira geral, podemos dizer que Barbaras retomará desde aqui o problema da intencionalidade, radicalizando-o ainda mais, sem perder porém o fio deste diálogo que funde, num mesmo gesto, intencionalidade e existência, fenomenologia e ontologia.

II

Estamos agora em condições de retomar nosso problema inicial, e repetir assim a questão: qual é o problema presente na fenomenologia barbarasiana que podemos reconhecer na instituição mesma da fenomenologia como movimento do pensar, e de que maneira a repetição deste movimento, no caso deste autor, produz novas formas e encontra novos limites? É a segunda parte desta pergunta o que deveremos responder agora.

Dentro do extenso trabalho realizado durante os últimos 20 anos, as obras *Le désir et la distance*, *Vie et intentionnalité* e *Introduction à une phénoménologie de la vie* são aquelas que apresentam com maior clareza a originalidade o projeto barbarasiano.⁴ Pois bem, e aqui apresentamos já uma primeira hipótese de trabalho, *Le désir et la distance* e *Introduction à une phénoménologie de la vie* podem ser lidas como duas obras complementares, sendo a primeira uma apresentação estritamente fenomenológica das principais teses barbarasianas sobre a percepção, e a segunda uma formulação radical de suas consequências metafísicas. *Vie et intentionnalité* será, neste marco, uma coleção de magníficas notas de rodapé deste projeto, no qual o autor explicita detalhadamente os diversos diálogos filosóficos que o levaram às suas próprias teses. Neste sentido,

nos parece, *Introduction à une phénoménologie de la vie* é menos uma obra fenomenológica que metafísica, e portanto, os pressupostos que explicita podem ser lidos quase de forma independente das teses descritivas de *Le désir et la distance*.

Em que consistiriam, pois, estas teses?

Como temos dito, o ponto de partida da fenomenologia barbarasiana é o problema da percepção entendido como o problema mesmo da fenomenalidade. A tarefa que se impõe, neste sentido, é a de pensar, elaborar e determinar a estrutura da fenomenalidade, sem justapor a esta elaboração pressupostos externos à descrição mesma. O que caracterizará este tipo de análise como especificamente fenomenológica é assim, por um lado, a adoção do *método* fenomenológico, isto é, o passo pela *epoché*; por outro, a firme decisão de se manter fiel à estrutura do que aparece tal como aparece, quer dizer, ao “como” de seu aparecer; e, finalmente, a aceitação do princípio base da fenomenologia, isto é, que a estrutura do aparecer supõe uma correlação essencial entre o que aparece e aquele a quem aparece. É neste último ponto, cabe assinalar, onde se decide o sentido mesmo da intencionalidade.

Pois bem, cada um destes aspectos, que fazem da filosofia barbarasiana uma fenomenologia, são precisamente aqueles mesmos que a afastam, em primeiro e fundamental lugar, do pensamento do próprio Husserl, mas também, de maneira geral, de seus sucessores dentro desta tradição.

Lembremos rapidamente que depois da introdução do vocabulário fundamental e do sentido da empresa fenomenológica nos dois volumes das *Investigações Lógicas*, publicados entre 1901 e 1902 respectivamente, o projeto fenomenológico será mais tarde cuidadosamente redeterminado com respeito aos seus procedimentos e aos seus campos de aplicação no primeiro volume das *Ideias relativas a*

una fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica, de 1913 (ano da segunda edição) das *Investigações Lógicas*. Husserl propõe, nas *Ideias I*, um método de acesso aos fenômenos – acesso que permitirá a descrição propriamente dita – que consiste em abandonar a relação natural e quotidiana com o mundo, pôr em suspenso nossa crença na existência efetiva do mundo, para podermos então nos concentrar no sentido de ser do que aparece enquanto aparece, sem mais. Este método de acesso é a chamada *epoché* fenomenológica, que implica correlativamente uma redução do fenômeno a um campo específico, o campo fenomênico, aquele onde algo pode aparecer. Como temos visto, este campo é, no caso de Husserl, o campo da consciência, definida como um curso e fluxo de vivências. Barbaras entende a *epoché* num sentido diferente, similar ao da crítica heideggeriana e merleau-pontiana, mas também patockiana, de Husserl, segundo a qual o campo da fenomenalidade não é equivalente ao campo da consciência. A redução que abre a *epoché* deve ser pensada então como a redução ao aparecer sem mais, ou seja, sem pressupor, como seria o caso em Husserl, um ente positivo específico que ocuparia seu lugar. O que permite a suspensão de nossa crença familiar nas coisas e no mundo, isto é, a *epoché*, é uma volta ao mundo no que tem de incontestável, no fato de que “há”, de que algo aparece.

O que a *epoché* apresenta então, na perspectiva barbarasiana, é a estrutura mesma do aparecer. Os traços mínimos que constituem esta estrutura são: em primeiro lugar, o aparecer mesmo; em segundo lugar, a referência a uma totalidade dentro da qual algo em geral pode aparecer, e que não é outra coisa que o mundo mesmo como horizonte do aparecer. Finalmente, a referência ao aspecto subjetivo do aparecer. Se o aparecer é sempre aparecer para alguém, e sempre *intencional*, a aparição não pode repousar sobre si mesma, pois, nesse caso, deixaria de ser fenômeno

para se transformar em coisa em-si. A estrutura do aparecer reenvia então de maneira essencial a um momento subjetivo. Toda a questão é como pensar este momento subjetivo, como pensar o sujeito da correlação ou, simplesmente, o sujeito da intencionalidade.

Então, podemos dizer que, seguindo a análise barbarasiana, o sujeito do aparecer é um momento dentro de uma estrutura e, não, uma *coisa*. Ele é parte de uma estrutura maior que é a fenomenalidade mesma, e é seguindo estritamente sua função dentro desta estrutura que ele deverá ser caracterizado. Isso significa que o procedimento fenomenológico barbarasiano exclui por princípio partir de um ente específico, seja este a consciência, o corpo próprio ou o Dasein, para depois fazê-lo suporte da estrutura do aparecer. Neste sentido, Barbaras compartilha com Sartre a intuição segundo a qual a subjetividade intencional só pode ser considerada como um puro impulso de saída para fora de si, uma negatividade.

Em segundo lugar, porque é aquele para quem a fenomenalidade aparece, o sujeito deve ser capaz de percepção, na medida em que sem a qual não haveria fenômeno. Neste sentido, a função de sujeito deve estar sempre encarnada, pois só quem possui um corpo e é capaz de sentir, é ao mesmo tempo capaz de percepção. Mas, diferentemente da perspectiva merleau-pontiana, isto não implica que sua origem deva se remeter ao corpo próprio, terceira entidade na qual a distinção sujeito e objeto se confunde. Neste ponto Barbaras se separa de Merleau-Ponty, mesmo do último, o qual levaria esta confusão ao elemento ontológico denominado Sensível em Si o Carne. A dualidade do senciente e do sensível é, para Barbaras, não uma resposta, mas o índice de um problema.

A partir desta dupla exigência, então, a originalidade da concepção barbarasiana da intencionalidade vai se desenhar em plena luz. O corpo do vivente é, com efeito, senciente e sensível: como isto é possível? O que é que define o corpo vivo para que possa ser, ao mesmo tempo, parte do aparecer

e aquele a quem o aparecer aparece? Pois bem, como já mencionamos, e em primeiro lugar, os corpos que percebem são corpos vivos. Em segundo lugar, os corpos vivos se caracterizam pela sensibilidade. Finalmente, a percepção ou sensibilidade dos viventes reenvia, como contrapartida, para a sua capacidade a se mover. A motricidade do vivente surge assim como o índice de uma nova dimensão dentro da análise fenomenológica do vivente intencional, uma nova dimensão mais profunda que a partição entre o senciente e o sentido.

Pois bem, o tipo específico de movimento do vivente não é extrínseco à percepção, como uma parte que se acoplaria mecanicamente a ela, mas é, ele mesmo, um tipo particular de percepção. Como Merleau-Ponty tinha já mostrado magnificamente desde a época da *Fenomenologia da percepção*, o movimento corpóreo supõe intencionalmente um fim e supõe, deste modo, a captação antecipada deste fim. Neste sentido, o movimento vivente supõe uma relação de sentido com seu objeto e, portanto, um modo particular de percepção.

Deste modo, estar em vida e tender a, ser vivente e experimentar algo, são dois aspectos correlativos do mesmo viver. O “se deter em”, característico da percepção, é um momento do movimento próprio do viver. Do mesmo modo, o excesso do movimento com respeito a suas aparições finitas – nas quais ele se detêm – é o que permite um prosseguir indefinido a outras aparições. Por sua parte, o se deter da percepção é o que permite ao mesmo tempo um movimento que não cessará até que a vida cesse, movimento de atualização de um horizonte (o mundo) que é inesgotável.

Ora bem, o sujeito não deve ser entendido aqui como um ente que primeiro é e que depois se move, mas como o movimento mesmo, o impulso mesmo que vai se cristalizando em suas realizações mas que sempre as excede, que é a soma delas mas que ao mesmo tempo não se reduz a nenhuma.

É pois a partir deste sentido fundamental do viver que a especificidade do viver humano, que nessa análise se determina a partir do que poderíamos denominar um perceber consciente, pode ser pensado. A consciência, como traço específico de um certo tipo de vivente, o homem, é uma das possibilidades mesmas do movimento vital. A dimensão propriamente psíquica não implica uma diferença substancial de certo tipo de viventes, mas faz parte de uma totalidade orgânica e designa um modo de comportamento de certo tipo de organismos. Em termos barbarasianos, não se trata de afirmar “que os comportamentos humanos possam ser qualificados como tais em virtude da procedência de uma consciência, quer dizer, de vivências; ao contrário, seu ser consciente remete a sua humanidade como modo de comportamento específico de uma totalidade vivente” (Barbaras 2, p. 144).

Pois bem, o que caracteriza todo vivente enquanto tal é que seu modo específico de comportamento com seu entorno forma parte de sua própria totalidade orgânica. Como já bem mostraram os desenvolvimentos da etologia contemporânea, o vivente não se reduziria à extensão objetiva de seu corpo senão à totalidade que forma com seu entorno, ao que responde o conceito de comportamento. Neste sentido, o vivente é, por definição, um ser cuja essência só se realiza na exteriorização. Ou, dito de outro modo, o vivente é um ser definido por uma falta de ser intrínseca. Seguindo então esta característica fundamental, Barbaras pode afirmar que: “O ‘movimento fundamental’ que, no coração do sujeito vivente, dá conta da atividade perceptiva enquanto esta implica um automovimento, *deve ser entendido como desejo*” (Barbaras 2, p. 136). O desejo, como tipo específico de movimento, será o nome final para esta função subjetiva encarnada à que reenvia a estrutura do aparecer.

Como descreve, então, Barbaras, este movimento que pode dar conta tanto do movimento do viver em sentido amplo quanto daquela

dimensão do viver que chamamos consciência, conhecimento, ou subjetividade humana?

Barbaras procede uma caracterização do desejo em oposição ao movimento regido pela necessidade: enquanto no caso do desejo, o objeto ao qual se aspira só o intensifica na mesma medida em que o satisfaz, no caso da necessidade o objeto acalma o movimento satisfazendo-o. A necessidade, neste mesmo sentido, supõe uma falta determinada, é falta de algo específico. O desejo, pelo contrario, não é falta de nada determinado: seu tender é um puro transbordar. Assim, o objeto do desejo é, ele mesmo, apresentação de uma ausência, ausência do que não pode nunca estar presente. O objeto do desejo nada mais é assim que a substancialização de sua própria impossibilidade de satisfazer-se e, neste sentido, tal ausência de satisfação (natural) é seu modo mesmo de se satisfazer. Tal satisfação na insatisfação é precisamente o que o diferencia de uma necessidade.

Si lembramos agora a estrutura do aparecer, em seu triplo momento de aparecer, de horizonte correlativo deste aparecer e de momento subjetivo desta aparição, podemos dizer, seguindo a Barbaras, que o desejo, como “movimento a” que desenha um aparecer no qual se detêm ao mesmo tempo que o transcende, em virtude do horizonte mesmo que o constitui, é bem o novo nome do sujeito da correlação, aquele que se identifica com o caráter intencional do aparecer.

Desde o estrito ponto de vista da dimensão que chamamos consciência, a manifestação deste movimento do desejo se encontra, assinala Barbaras, nas análises que o próprio Husserl desenvolve a partir dos anos 1920 nos manuscritos A VII recolhidos na Husserliana XIV (Husserl 9). No marco da fenomenologia genética, com efeito, Husserl elabora toda uma série de análises dos estratos mais profundos e originários da consciência, ali onde se gestarão as raízes da intencionalidade dos atos ou da intencionalidade objetivante, e que podem ser descritos em termos

de tendência e aspiração, segundo um tipo especial de intencionalidade pulsional, irredutível à ordem das representações e, portanto, das objetividades. Desejos, tendências, pulsões, instintos dariam conta assim de uma “relação a”, de um “tender a” algo que não é nem pode ser um objeto. Contudo, lembra Barbaras, por não tirar as consequências últimas desta gênese da intencionalidade de atos na intencionalidade pulsional, isto é, por não tirar as consequências desta primeira abertura indeterminada à transcendência que caracteriza a pulsão, Husserl não a interpreta como uma refutação da função propriamente objetivante da intencionalidade e a relega à pré-história de uma intencionalidade que só se realizaria plenamente na sua função objetivante.

III

Se, como temos visto, a noção de intencionalidade nasce da decisão, epistemológica e ontológica, de dar conta da especificidade da ordem psíquica em oposição à ordem física, não cabe dúvida de que a proposta barbarasiana representa o final de um longo percurso no qual esta decisão primeira foi retrabalhada até inverter completamente seu sentido originário. Todo o esforço de Barbaras pode se resumir, com efeito, no objetivo de escapar ao dualismo do psíquico e do corporal. Assim, seguindo este percurso, podemos ver em que sentido o filósofo vai tomando, desarticulando e reformulando os aportes de cada um dos membros do movimento fenomenológico. No interior de sua obra, vemos como Barbaras se apegava ao caráter intencional do sujeito do aparecer e à indistinção entre a ordem do ser e do aparecer; mas temos visto também como ele tenta sair, contra Husserl, da cisão entre a dimensão absoluta e constituinte da consciência — já não em sentido psicológico, senão transcendental —, e dar o lugar absoluto à estrutura mesma do aparecer,

na qual somente se pode afirmar que “há”, que algo aparece para alguém sobre o fundo de uma totalidade que co-aparece como horizonte. Temos observado, para continuar, como, seguindo a tradição da que forma parte, Barbaras segue a ideia heideggeriana de um movimento de transcendência anterior à intencionalidade de atos e que a funda, mas também como denuncia, à diferença de Heidegger, a impossibilidade de pensá-la fora de sua encarnação. Vimos que, do mesmo modo que Sartre, Barbaras tenta pensar a subjetividade como negatividade em ato, mas como, diferente deste, não considera mais a negatividade em ato como um modo da consciência, mas como o movimento mesmo do viver. Finalmente, vimos como supera a cisão merleau-pontiana entre senciente e sensível remetendo-os à sua pertença ao viver entendido como intencionalidade vital.

Muitas questões permanecem abertas, contudo, nesta proposta. Depois desta primeira apresentação, gostaríamos de indicar somente uma. A descrição fenomenológica da estrutura do aparecer é, sem dúvida, rigorosa na demonstração do que nega: nenhuma das dualidades – corpo-psique, consciência transcendental-mundo – pode se sustentar frente a um pensamento radical da correlação que não supõe pontos de partida substanciais. Um dos méritos da fenomenologia barbarasiana é justamente o de permitir com sua descrição da intencionalidade vital uma compreensão conjunta tanto do viver do vivente quanto de seu experimentar. Contudo, parece-nos que existe ainda uma cisão problemática que *Le désir et la distance*, texto estritamente fenomenológico, não consegue elaborar em toda sua problematicidade ou que, para ser mais preciso, se *recusa* a elaborar.

Referimo-nos à cisão entre o homem e os outros seres vivos. Com efeito, se é verdade que Barbaras consegue dar conta da unidade profunda do viver na qual podem ser pensados todos os viventes, não é claro como deve ser pensada, com todo rigor, sua diferença. Esta resposta

aparece, certamente, muito mais elaborada no que temos chamado de sua obra metafísica, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, e através do que Barbaras denomina uma antropologia privativa. Entretanto, parece-nos que o problema subsiste de um modo fundamental. Dito de outro modo, antes de responder a questão de como é possível a especificidade da dimensão humana frente à animal, Barbaras parte da evidência de que esta especificidade se encontra naquilo que poderíamos chamar de *percepção consciente*. Todo o problema é assim para ele explicar como é possível estar ao mesmo tempo vivo e ser capaz de percepção consciente. Mas a pergunta que surge para nós nesse ponto é: por que basta, para dar conta da humanidade, explicitar “como a vida pode ser consciente”? Se aceitamos com Barbaras que a consciência não é uma interioridade psíquica primeira, nem real nem transcendental, e que não pode ser reificada nem no corpo nem em outra realidade, porque ainda temos que aceitar que é o ponto de chegada à humanidade do homem? Ou, dito mais claramente, *do sujeito intencional enquanto ele é, ao mesmo tempo, humano*? Não estamos aqui frente a uma redução da humanidade a sua função propriamente consciente ou, mas particularmente, cognitiva? Parece-nos que, neste sentido, Barbaras se detém no momento mesmo onde outro caminho possível é aberto para dar conta da diferença que *Le désir et la distance* não consegue tematizar. Esse caminho se encontraria talvez na noção mesma de pulsão mais do que naquela de desejo, que Barbaras menciona no final do livro em relação ao último Husserl mas que entretanto não desenvolve. Assinalemos que pensamos aqui na pulsão não no sentido husserliano, ainda ligado à ideia de instinto num sentido quase naturalista, mas, sobretudo, na pulsão no sentido freudiano, entendida como conceito limite entre o psíquico e o somático e como lugar de um conflito originário que introduz o Outro na origem mesma da estrutura subjetiva. O problema, nesse caso, talvez radique em que seria necessário aceitar uma cisão insuperável no interior do sujeito

humano que exige um primado da diferença sobre a continuidade com respeito aos outros viventes. Talvez seja este um dos limites que esta nova impulsão dada ao estudo do campo fenomenal deva superar, no percurso de um diálogo que não parece ter-se ainda esgotado.

RENAUD BARBARAS AND THE VITALITY OF THE PHENOMENOLOGY

Abstract: The phenomenology of Renaud Barbaras is one of the few that continues today trying to deepen, in an original way, the path opened by Husserlian phenomenology. But which is, precisely, the way chosen by Barbaras to enter in the phenomenological tradition? How does he introduces himself in the dialogue opened by this tradition? In this paper, we will try to restore the key issues and concepts that allow us to understand the continuity and rupture of the barbarasian phenomenology in relation to this tradition, as well as some of the limits of its own proposal.

Keywords: intentionality, phenomenology, Barbaras, life, desire.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ALAIN DE LIBERA, *Arqueologie du sujet. Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2007
2. BARBARAS, RENAUD, *Le désir et la distance*, Paris, Vrin, 1999
3. _____. *Vie et intentionnalité*, Paris, Vrin, 2003
4. _____. *Introduction à une philosophie de la vie*, Paris, Vrin, 2008
5. _____. *La vie lacunaire*, Paris, Vrin, 2011
6. BRENTANO, FRANZ., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1874
7. HUSSERL, EDMUND, *Logische Untersuchungen. Bd. II, 1. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Husserliana XIX)*, Halle, Niemeyer, 1901
8. _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, in *Husserliana 3*, Haia, Martinus Nijhoff, 1950
9. _____. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*, in *Husserliana XIV*, Haia, Martinus Nijhoff, 1973
10. HUSSERL, E., & TWARDOWSKI, K., *Sur les objets intentionnels (1893-1903)*, Paris, Vrin, 1993.
11. HEIDEGGER, MARTIN, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Abt. 2, Bd. 24, Francfort, Klosterman, 1975
12. _____. “Vom Wesen des Grundes”, in *Gesamtausgabe*, Abt. 1, Bd. 9, Klosterman, Francfort, 1976, pp. 123-175
13. _____. *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Abt. 2, Bd. 20, Francfort, Klosterman, 1979
14. LEVINAS, EMMANUEL, *La théorie de l'intuition chez Husserl*, Paris, Vrin, 1930

NOTAS

1. Agradecemos a Mauricio d'Escragnolle Cardoso a leitura crítica e os estimulantes comentários feitos a este texto.
2. Claro exemplo disto é o projeto que o filósofo vem desenvolvendo nos últimos anos em torno de uma fenomenologia da vida — tema contemporâneo como poucos — em suas obras *Introduction à une philosophie de la vie* (Barbaras, 4) e, mais recentemente, em *La vie lacunaire* (Barbaras, 5).
3. Para quem busca uma arqueologia do conceito, cf. Alain de Libera 1, pp. 133-154.
4. Não consideramos aqui o último livro publicado por Barbaras, *La vie lacunaire*, cuja aparição coincidiu com a escrita de nosso texto.