

A EXPERIÊNCIA DA FALTA E O MISTÉRIO DO DESEJO	
Silvana de Souza Ramos.....	159
RENAUD BARBARAS E A VITALIDADE DA FENOMENOLOGIA	
Mariana Larison.....	179
NOTÍCIAS.....	201
INSTRUÇÕES PARA OS AUTORES.....	203
CONTENTS.....	205

---



---

## DINÂMICA DA MANIFESTAÇÃO

---



---

Renaud Barbaras\*

**Resumo:** *O a priori* universal da correlação entre o ente transcendente e seus modos subjetivos de doação desenha o quadro mínimo de qualquer abordagem que se reivindique fenomenológica. Seu objetivo próprio é, então, caracterizar ao mesmo tempo a natureza exata da relação e o sentido de ser dos termos em relação, a saber, do sujeito e do mundo. Trata-se de mostrar que uma análise rigorosa da correlação necessariamente se desdobra em três níveis e que a fenomenologia está, assim, destinada a ultrapassar-se a si mesma em direção a uma cosmologia e a uma metafísica. A correlação fenomenológica, a qual se estabelece como sendo, no fundo, a relação entre um sujeito que é desejo e um mundo que é profundidade, supõe sua filiação comum a uma *physis*, cuja descrição depende de uma cosmologia. Mas a diferença do sujeito, sem a qual não há correlação, remete ela própria a uma cisão, ainda mais originária, a qual afeta o processo mesmo da manifestação e abre espaço a uma metafísica. Nós mostramos, portanto, que a fenomenologia se realiza sob a forma de uma dinâmica geral da manifestação, na medida em que ela é necessariamente conduzida a pensar o movimento sob a tripla figura do desejo que atravessa nossa existência, do arqui-movimento da manifestação e do arqui-evento da cisão que o afeta.

**Palavras-chave:** vida, desejo, fenomenologia, cosmologia, metafísica.

Minha interrogação não se situa apenas no âmbito da fenomenologia: ele quer ser uma interrogação sobre a própria fenomenologia. Trata-se de se perguntar qual é a condição de possibilidade da fenomenologia ou, antes, o que é necessariamente envolvido pela abordagem fenomenológica. Em outras palavras: em que direção deve-se enveredar e até onde deve-se ir se

---

\* Université Paris 1. Membro do Institut Universitaire de France.

se quiser respeitar as exigências próprias à abordagem fenomenológica? A resposta a essa interrogação dará resultados surpreendentes. Com efeito, nós vamos mostrar que, longe de exigir um princípio de fechamento, o respeito da exigência constitutiva da fenomenologia leva a uma forma de ultrapassagem dela, ultrapassagem por assim dizer interna, como se a fenomenologia só pudesse ser o que ela é ao se tornar outra, como se ela só pudesse se constituir ao exceder-se. Como veremos, essa ultrapassagem é dupla: ela leva a uma cosmologia e desta a uma metafísica. Mas, é óbvio que, em compensação, o sentido que outorgaremos à cosmologia e à metafísica será transformado pelo quadro fenomenológico no qual ambas têm lugar.

Partamos portanto da caracterização husserliana da tarefa própria à fenomenologia, tarefa a qual Husserl dedicou a vida inteira: a elaboração do a priori universal da correlação. Segundo tal a priori “qualquer ente, seja qual for o seu sentido e sua região, é o índice dum sistema subjetivo de correlação”, o que quer dizer que “nenhum homem imaginável, e qualquer que seja a maneira como o imaginemos modificado, poderia fazer a experiência de um mundo em modos de doação outros do que essa relatividade incessantemente móvel, enquanto mundo que lhe é dado na sua vida de consciência e na comunidade que ele constitui com seus companheiros de humanidade”. Essa correlação especifica uma relatividade de cada um dos polos ao outro, relatividade que é constitutiva do seu próprio ser. Um ente que não se desse subjetivamente não seria, do mesmo modo que uma consciência que não se relacionasse com uma realidade transcendente, ou seja, que não fosse intencional, também não seria. Trata-se portanto não apenas de dar conta da correlação mas de pensar de acordo com ela, ou seja de tomar tal relatividade como ponto de partida, de morar nela por assim dizer, a fim de lançar luz sobre o sentido de ser dos termos que ela articula.

No que diz respeito ao termo transcendente, dissemos que seu ser repousa sobre seu aparecer. Ora, se é verdade que o ser do ente consiste em aparecer, por outro lado, este aparecer requer que o ente não se confunda com sua aparição, que ele permaneça aquém dela, justamente para poder aparecer. Vale dizer que aquilo que aparece sempre se ausenta das suas próprias aparições já que ele é o sujeito delas e fica portanto ocultado nelas. Essa transcendência do aparente é tanto irreduzível quanto inelutável: ela não remete para uma dimensão situada para além da aparição, ela não é o avesso duma proximidade possível. Enquanto não sendo senão sua aparição, o ente que nela aparece não pode ser apreendido em outro lugar do que nela: ela se dá apenas como sua profundidade ou sua transcendência próprias. Essa primeira descrição nos leva imediatamente a superar o âmbito do ente propriamente dito. Entendida como momento constitutivo do aparecer, a transcendência só pode ser a do próprio mundo ou, antes, o mundo não é senão o nome dessa transcendência pura. O mundo não é a totalidade dos entes, nem um grande Objeto ou um grande Ente mas aquele excesso imensurável de todo ente em relação a ele mesmo, excesso que toma a forma da continuabilidade da experiência e lhe garante assim a doação. Com efeito, em momento nenhum eu poderia ultrapassar tal aspecto atual de tal objeto em proveito de novos aspectos, que virão confirmar ou desmentir aquilo que eu tinha posto com base nesse primeiro aspecto, se não me fosse garantida de saída a possibilidade de ultrapassar tal experiência atual e se, por conseguinte, não me fosse originariamente dado o palco ou o quadro dentro do qual minha experiência se desenrola. Esse palco não é senão o do próprio mundo.

No entanto, a questão mais difícil é a do sentido de ser do sujeito da correlação. Este é submetido a duas condições: de um lado, ele existe de um modo diferente do dos outros entes, enquanto ele é a condição da aparição deles; mas, por outro lado, ele faz parte do mundo, manifesta

um parentesco ontológico com ele, parentesco sem o qual também não poderia fazê-lo aparecer. Ora, em Husserl, essas duas condições ficam inconciliáveis: há um fosso intransponível entre a consciência empírica e a consciência transcendental já que esta só pode constituir o mundo contanto que não faça parte dele, fique separada dele por um abismo de sentido, segundo a fórmula de Husserl, que circunscreve o espaço do absoluto. A pergunta é, portanto, a seguinte: como pensar o ser do sujeito de tal modo que ele possa fazer aparecer o mundo e fazer parte dele *do mesmo ponto de vista*, que seu pertencimento ao mundo não comprometa mas, pelo contrário, condicione sua atividade fenomenalizante? É do lado daquilo que distingue o sujeito dos demais entes mundanos, isto é, das coisas propriamente ditas, que acharemos a via da solução. Num manuscrito inédito, Husserl escreve: “quem nos salvar de uma reificação da consciência será o salvador da filosofia, senão seu criador”. Mas o que significa escapar de uma reificação da consciência? Pensar a consciência como uma esfera imanente constituída por vividos nos enseja escapar dessa reificação, mesmo se essa esfera é, segundo Husserl, um absoluto fora do mundo? Na realidade, como Patočka o estabeleceu definitivamente, ao fundar a atividade constituinte sobre a esfera imanente dos vividos, acessíveis à reflexão e por princípio suscetíveis de uma auto-percepção adequada, Husserl subordina o aparecer a um aparente e assim submete subrepticamente a fenomenalização a uma certa categoria de coisas que, por serem subjetivas ou imanentes à consciência, nem por isso deixam de ser coisas, na medida em que eles são da alçada de uma doação intuitiva.

Assim, o sentido de ser que caracteriza a coisa enquanto tal e a torna suscetível de ser objeto de uma intuição, para além da diferença entre objetos e vividos, é seu caráter *estático*. É por ser aquilo que ela é (na verdade é nisso que reside seu modo de ser), é por ser idêntica a si mesma que a coisa pode ser apreendida numa intuição, obturar o olhar com sua

plenitude e, nesse sentido, os vividos ainda são coisas (ou seja, objetos de uma intuição). Em consequência, fugir da reificação da consciência não equivale a abandonar o mundo em proveito de um fora-do-mundo que continua sendo substancial: é, muito pelo contrário, ultrapassar a abordagem estática do sujeito em proveito de uma abordagem *dinâmica*. Dizer que o sujeito distingue-se dos outros entes equivale a dizer que ele não é de jeito nenhum uma coisa, que ele existe sob a forma duma negação da coisidade, o que não significa que ele seja um nada mas sim que *seu modo de ser é o da negação*. Ao passo que os entes mundanos são o que eles são, o sujeito não é o que ele é, no sentido em que ele existe como sua própria negação. Ora, a que pode remeter tal negação efetiva e ativa senão ao próprio *movimento*? No entanto, longe de nos afastar do mundo, a negação efetiva em que consiste o movimento nos insere profundamente nele. Qualquer movimento advém necessariamente no seio do mundo, a título da posição fundamental requerida por essa negação, do solo sobre o qual tal movimento se desenvolve. Assim, é sim ao passar de uma abordagem estática para uma abordagem dinâmica que se torna possível conciliar a diferença do sujeito com seu pertencimento: do mesmo ponto de vista, o do movimento, o sujeito difere radicalmente dos entes mundanos e pertence profundamente ao mundo.

Tal movimento remete à própria vida, uma vez que esta enraiza-se num viver que é mais profundo do que a partição entre a vida intransitiva (*leben*) e a vida transitiva (*erleben*): pertencendo ao mundo enquanto ser vivo, o sujeito o faz aparecer enquanto o “vive” (ou seja, experimenta). Ora, essa referência à vida nos permite especificar a natureza desse movimento. Ele é mais do que um mero deslocamento, já que esse movimento faz aparecer o mundo, mas nem por isso se confunde com uma prova ou uma experiência já que ele se realiza dentro do mundo. É uma experiência que toma a forma de um avanço ou, antes, um outro (terceiro) modo de

ser mais originário, mais profundo do que a prova subjectiva e o mero deslocamento, exatamente como o viver é mais profundo do que a diferença entre experiência transitivita e estar vivo.

Ora, o estatuto do pôlo transcendente da correlação confirma e esclarece a nova caracterização dinâmica do sujeito. Ele é situado para além da partição entre deslocamento espacial e prova subjectiva porque aquilo que é vivido nele ou visado por ele é caracterizado por uma falta de apresentabilidade (ou de presença) e, portanto, se furta a qualquer intuição. É na medida em que o mundo vem, por assim dizer, arrancar o ente do domínio da plena presença que o sujeito encontra-se arrancado de qualquer forma de coincidência com ele mesmo e realiza-se sob forma de viver. O excesso em relação a si mesmo que caracteriza o viver dinâmico é a contrapartida do excesso irreduzível do mundo em relação àquilo que nele aparece. Esses quesitos teóricos, oriundos da correlação, nos levam a definir o viver subjectivo como *desejo*. Com efeito, o desejo (por diferença com a necessidade) é caracterizado pelo fato de que aquilo que o apazigua o acirra ao mesmo tempo. Nenhum objeto suscetível de satisfazê-lo pode preenchê-lo e é por isso que ele só alcança seu objeto através do impulso, do avanço incessante que o leva para ele, o aproxima dele. O desejo é inextinguível porque nada o pode preencher e nada o pode preencher pois aquilo que ele visa verdadeiramente, a saber o mundo, impossibilita por princípio qualquer apropriação. Ao excesso infinito do mundo só pode corresponder o avanço insaciável do desejo. Assim, ao cabo dessa análise propriamente fenomenológica dos polos da correlação, cabe concluir que ela põe em relação um sujeito cuja vida é desejo e um mundo que é profundidade pura.

Nesse ponto, somos conduzidos a ultrapassar a fenomenologia em proveito de uma cosmologia, isto é, a reconhecer que o verdadeiro sujeito de nosso movimento fenomenalizante é o próprio mundo, que

nosso movimento insere-se num *arquimovimento* que é o de uma *physis* (natureza). Ao menos três tipos de argumentos nos levam a essa conclusão. O primeiro diz respeito ao desejo. Com efeito, está na hora de acrescentar que o desejo tem um sentido ontológico: ele corresponde a um defeito de ser e, nesse sentido, sempre é desejo de si mesmo. É necessariamente o sujeito do desejo que está em jogo no desejo. Em consequência, o desejo sempre tende a atualizar o mundo ao se aproximar dele uma vez que é nele, no mundo, que reside o ser do sujeito do desejo. O sujeito do desejo realiza seu próprio ser ao se avançar para o mundo. Assim o desejo desvela a convivência ontológica entre o sujeito e o mundo que ele visa: para além da relação de manifestação, cabe reconhecer uma relação de ser que é a verdadeira condição do desejo e de sua potência de manifestação.

Isso nos conduz, em segundo lugar, ao problema do pertencimento. Se é verdade que, enquanto movimento, o sujeito não é alheio ao mundo, contudo, sujeito e mundo continuam se opondo como uma negação e a posição subjacente. O movimento pelo qual o sujeito está *ao* mundo desenvolve-se *no* mundo mas ainda não é *do* mundo. Ora, reconhecemos a necessidade de uma convivência ontológica entre sujeito e mundo. Portanto, cabe afirmar que há um pertencimento originário do sujeito ao mundo, ou seja, um *hiperpertencimento* que esclarece o verdadeiro sentido do mundo. Se o sujeito é movimento e se ele pertence ao mundo sob o modo de um parentesco ontológico, segue-se daí que o próprio ser do mundo *deve ser situado do lado do movimento*: a abordagem estática que até agora prevalecia deve ser superada em proveito de uma abordagem radicalmente dinâmica. Nosso movimento desdobra-se sobre o pano de fundo do mundo enquanto totalidade, mas o sujeito desse movimento fica em continuidade com um mundo que é, mais profundamente, uma realidade processual, de modo que o movimento do sujeito provém do próprio processo do mundo. Nesse sentido, não tem nenhuma alternativa entre a diferença do

sujeito em relação ao mundo como totalidade de entes e, por outro lado, sua identidade com o mundo enquanto realidade dinâmica. Tal conclusão pode ser confirmada, em terceiro lugar, à luz de uma reflexão sobre a vida. Com efeito, o surgimento de um movimento orientado num organismo fica profundamente incompreensível. Como, daquilo que é radicalmente alheio à ordem do movimento, ou seja, de um corpo dotado de certas propriedades, poderia nascer um movimento intencional? Na verdade, o organismo só pode se mover porque ele pertence à ordem do movimento, porque ele fica ontologicamente do lado do movimento, de modo que não é tanto o organismo que produz o movimento quanto o movimento que dá lugar ao organismo. O hiperpertencimento dinâmico do sujeito a um mundo processual significa que nossa vida nunca é apenas nossa, que ela é a vida que ela é na medida em que ela se inscreve numa vida mais originária, que é a vida de ninguém por ser a vida do mundo, do mesmo modo que Aristóteles falava em vida das coisas. Em outras palavras, não é por sermos seres vivos, ou seja, organismos, que vivemos; ao contrário, é por vivermos, ou seja, por termos recebido a vida ou por pertencermos à vida que somos seres vivos.

Assim, ao levarmos em conta a especificidade do sujeito que é desejo e pertence ao mundo, somos conduzidos a afirmar que seu movimento vem de mais longe que ele mesmo, que ele se insere num *protomovimento* que corresponde ao verdadeiro sentido de ser do mundo e o define como *physis*. Mas, também avançamos relativamente ao problema da correlação, pois enfrentamos assim a questão do *ser* da correlação, e não apenas a dos polos da correlação. Se o sujeito e o mundo podem ser relativos um ao outro, é na medida em que ambos pertencem a uma realidade mais profunda da qual eles são modalidades. Essa realidade que é de natureza processual não é senão um arquivamento que é a própria obra do mundo ou, antes, o mundo como obra. É nesse sentido que a análise fenomenológica

nos leva a uma investigação de natureza cosmológica. No entanto, é preciso acrescentar imediatamente que essa cosmologia permanece fenomenológica. Com efeito, aquilo que vale para o sujeito também vale para o mundo, de modo que a *physis* deverá ser compreendida como um movimento fenomenalizante, que a fenomenalização efetuada pelo sujeito remeterá para uma protofenomenalização que é a própria obra do mundo. Em outras palavras, cabe reconhecer que a *fenomenologia dinâmica* reenvia a uma *dinâmica fenomenológica*. A primeira, como vimos, lança luz sobre a condição dinâmica da fenomenalização subjetiva; ela desvenda um movimento no âmago do sujeito. Sua proposta é a de que não se pode pensar o sujeito sem movimento. A dinâmica fenomenológica, por sua vez, vai muito mais longe, pois ela inverte a ordem de determinação: ela descobre, em qualquer movimento, um processo de fenomenalização. Ela envolve a fenomenologia dinâmica no sentido em que ela mostra que o sujeito existe como movimento porque a essência do movimento implica um modo de fenomenalização. Sua proposta é a de que não se pode pensar o movimento sem fenomenalização. Não existe movimento que não seja, de algum modo, um movimento de aparecer.

É preciso portanto caracterizar mais adiante essa *physis* e mostrar em que sentido seu movimento é sim um movimento de manifestação. O arquivamento do mundo, do qual procede nosso movimento, só pode designar o movimento pelo qual o próprio mundo advém, movimento que se pode chamar, por isso, de movimento de *mundificação*. Ora, num contexto fenomenológico que exclui obviamente qualquer forma de criação, o processo de advento do mundo só pode significar uma saída fora de um fundo indiferenciado, fora da indeterminação, em suma um processo de diferenciação ou de determinação. Com efeito, na medida em que tudo quanto pretende ser pertence ao mundo, aquilo de que o mundo procede só pode remeter para um não-ser determinado, não ser que não é

um nada mas a noite da indiferenciação. Mas, é preciso acrescentar que essa noite é apenas, de certa forma, um momento abstrato, uma vez que ela deve ser suposta pelo movimento de mundificação como aquilo que desde sempre foi superado, ou seja, iluminado: já ficamos para além do indiferenciado, “em via de mundo”, em curso de constituição do mundo. Em outras palavras, o fundo não é senão sua própria ultrapassagem; só tem fundo como saída fora do fundo. O excesso do fundo em relação àquilo que ele possibilita ou funda só se manifesta sob forma do excesso irreduzível da potência mundificante sobre aquilo que ela produz. Segue-se daí que o processo mundano é necessariamente um processo de diferenciação, ou seja, de constituição e, portanto, de multiplicação dos entes dentro dele. Devir mundo equivale a sair da indiferenciação, isto é, dar lugar a uma pluralidade e se produzir a si mesmo como a unidade dessa pluralidade. A totalidade enquanto tal é o rastro ou o sedimento da unidade da potência no seio da multiplicidade ao qual ela dá lugar. Em suma, o arquivamento do mundo não é senão um processo de individuação.

No entanto, falta entender em que sentido este movimento é da alçada do aparecer, em que sentido o processo *physico* é sim um processo de manifestação. Aparecer significa ser descoberto: o aparecer é sempre uma descoberta. A descoberta significa, por sua vez, a negação ou a saída fora da ocultação, de modo que o sentido do aparecer reenvia ultimamente ao sentido que se outorga à ocultação. Ora, há duas maneiras de estar escondido ou ocultado: por *interposição* ou por *indiferenciação*. No primeiro caso, aquilo que está ocultado o está por estar encoberto, ou seja, porque alguma coisa vem se interpor, fazer o papel de tela entre aquilo que aparece e aquele a quem aparece. A descoberta em que consiste o aparecer é, nesse caso, um desvamento e ela põe fim a um encobrimento. Mas, há uma segunda maneira de estar ocultado: não por interposição ou encobrimento mas por indiferenciação ou fusão com o ambiente. Aquilo

que aparece já está completamente presente mas fica escondido nessa própria presença pois nada o separa do ambiente, pois ainda não está delineado. Nesse caso, o aparecer já não significa uma travessia ou um apagamento da camada interposta mas simplesmente uma delimitação, ou seja, uma definição, no sentido em que nesta uma fronteira (*finis*) vem sendo desenhada. Assim, dizer que uma coisa aparece equivale a dizer que ela sai da noite do indiferenciado, que ela se separa do ambiente, que ele se delinea, quer dizer, se individua. Ora, já que é justamente assim que definimos acima o processo do mundo, torna-se legítimo afirmar que o processo mundificante confunde-se com um aparecer originário, que ainda não é aparecer a alguém, em outras palavras, que só há dinâmica como dinâmica fenomenológica.

Semelhantes resultados levantam um último problema. O que especifica o aparecer como aparecer para (alguém), ou seja, como movimento subjetivo no seio do arquivamento fenomenalizante? É preciso dizer, primeiro, que, do mesmo modo que a coisa aparece primariamente em razão da sua relação com o mundo que a produziu, o aparecer subjetivo remete para aquilo que acontece com a coisa já individuada em razão da sua relação com o nosso movimento. O que acontece com a coisa quando o movimento subjetivo (o nosso) se relaciona com ela? O que faz esse movimento que o mundo não possa fazer? Justamente *nada*. O que distingue o movimento subjetivo é sua ineficiência. Mas esta ineficiência não é desprovida de efeito: incapaz de produzir a própria coisa (como o mundo o faz), ela só consegue desenhar a forma dela (aquilo que sobra quando a matéria falta): a forma se destaca do conteúdo e assim aparece. A impotência do nosso movimento dá nascimento à determinação, que, na verdade, é o correlato exato do ser-desejado, pois nosso movimento não é capaz de produzir o próprio determinado. Assim, o momento propriamente subjetivo do aparecer, derivado em relação ao aparecer primário que

é individuação, remete à ineficiência de um movimento que é apenas aspiração, ou seja, precisamente aquilo que diferencia nosso movimento dos movimentos do mundo. Chegamos à conclusão segundo a qual existe um ente, o que somos, cuja condição de ser é uma separação, um ente que não faz nada existir, que se destaca do mundo pela sua impotência, como se a potência do mundo nele se perdesse, desaparecesse. Nossa condição se caracteriza pelo surgimento de um segundo modo de individuação que vem se acrescentar ao primeiro: não apenas somos produzidos pelo mundo enquanto ente que somos - mais precisamente o corpo que temos - mas, diferentemente de todos os outros entes, ficamos separados do mundo no sentido em que nosso movimento se separou do processo de mundificação e pode, por esse motivo, voltar para sua fonte. Uma reflexão sobre o estatuto do desejo levaria à mesma conclusão. Com efeito, se é verdade que o desejo sempre remete para uma comunidade de ser, um parentesco, isto é, é desejo de si mesmo no outro, por outro lado só há desejo se o sujeito do desejo fica radicalmente separado do seu próprio ser, caracterizado por uma forma de exílio ontológico.

É exatamente nesse ponto que devemos dar um segundo passo, ou seja, realizar uma segunda ultrapassagem, dessa vez da própria cosmologia. A pergunta que vem agora à tona é a do estatuto da cisão, no arquivamento do mundo, pela qual pode surgir o movimento subjetivo e, por conseguinte, a fenomenalidade propriamente dita. Ora, se essa cisão *afeta* o arquivamento, ela não pode de jeito nenhum *proceder* dele, na medida em que o movimento do mundo é produção, ou seja, afirmação e não negação, de modo que nada nele enseja entender que ela possa se cindir, se separar dele mesmo. Em outras palavras, a cisão de que nosso movimento procede não é uma possibilidade do arquivamento do mundo; ela reenvia à arquifutalidade de uma ruptura que nada anuncia no seio do arquivamento. Ela pode ser descrita como um movimento

à segunda potência, um movimento no movimento, ou antes aquilo que acontece com o movimento (do mundo) sem ser incluído ou envolvido nele. Definimos assim um evento e chamaremos de *arquivamento* esse movimento no movimento do mundo, pelo qual ele se destaca (nos dois sentidos) dele mesmo, abre nele mesmo uma distância intransponível. Esse arquivamento desemboca num outro sentido, mais profundo, da negatividade. Tem uma negatividade concreta como autonegação efetiva, que corresponde àquela modalidade de ser que é um movimento: ela se distingue do ser enquanto ela é devir e o solo ou sujeito dela é o próprio mundo. Mas, é preciso distinguir dessa primeira negatividade a do arquivamento que é, por sua vez, mera negatividade. Enquanto evento de cisão ou de ruptura, ele não possui nenhuma positividade, nem sequer a que possuiria um mero nada separado do ser (como em Sartre, por exemplo): ela não é nada fora aquilo que ela separa, ela não é nada fora aquilo que é dividido por ela. Semelhante negatividade não se distingue apenas da substância mas sim do próprio movimento.

Ficamos situados doravante nos antípodas de qualquer forma de racionalismo. Com efeito, tudo quanto acabamos de dizer equivale a afirmar que o sujeito que somos já não pode ser compreendido como o lugar ou a fonte da razão. O sujeito é o sem razão por excelência já que ele corresponde a um evento que afeta o movimento do mundo mas que este não contem, não possibilita. O fato do sujeito não reenvia para nenhuma possibilidade, nem sob forma de uma essência que lhe fosse própria, nem sob forma de uma potência ou potencialidade inscritas no processo do mundo. Muito pelo contrário, ele é o próprio impossível: aquilo que não pode ser, por princípio, justificado, aquilo que não tem razão, a não ser enquanto seu próprio advento, aquilo que, nesse sentido, não pode ser conhecido. Ora, como caracterizar o domínio daquilo que não pode ser referido a uma causa ou a uma razão mas que porém devemos supor, senão

como domínio da *metafísica*? O que pode justificar semelhante afirmação? Primeiro e simplesmente, do ponto de vista de uma abordagem que entende o movimento de manifestação como um processo de mundificação assemelhável a uma *physis*, a descoberta de um arquitevto que nada pode anunciar ou antecipar nessa *physis* e a transcende é sim da alçada de uma metafísica. Esta se distingue da ontologia exatamente como a fenomenologia a define, a saber, como remetendo para uma eidética. O *eidos* toma aqui a feição do arquitevto que o mundo e o sujeito têm em comum. Ora, o arquitevto, por sua vez, fica alheio a essa essência já que não é uma possibilidade do arquitevto, mas antes sua interrupção ou sua negação sob a forma de uma cisão que o afeta. É por isso que ele deve ser posto, ou seja, pensado, a título de hipótese necessária, apesar de não ser nada cognoscível. Aqui, ficamos encurralados na linguagem do “como se”: tudo se passa como se o arquitevto ficasse afetado por uma cisão radical. Essa linguagem do “como se” corresponde à situação singular daquilo que é fenomenologicamente verificado mas, porém, não deduzível da essência, daquilo que é com certeza sem ser possível: é exatamente esta situação que a metafísica assume.

Assim, parece legítimo voltar ao sentido husserliano da metafísica enquanto remetendo para fatos puros, aos quais nenhuma essência pode corresponder, o que leva a afirmar que só há metafísica como metafísica da facticidade. Com efeito, na *Erste Philosophie*, Husserl fala numa “irracionalidade do fato transcendental”, que é objeto de “uma metafísica num sentido novo”. Metafísica num sentido novo, ou seja, no sentido em que, se esse fato não pode ser referido a uma essência – já que ele é antes a condição ou a fonte dela -, também não pode ser relacionado a uma causa, como o pensava a metafísica clássica. Tal metafísica da facticidade leva em conta o fato do eu (ego) como sendo “um fato absoluto e inapagável”, fato de que depende o próprio *eidos*. Ora, ao referir o sujeito ao

arquitevto, não fizemos nada senão pôr em destaque essa irracionalidade do fato transcendental, ou seja, apreender o transcendental a partir da sua arquifacticidade, a saber, como fato puro. Portanto, a pergunta relevante é antes a de saber qual é o sentido de um fato originário, que não pode ser referido a uma causa ou uma essência. Achamos que um puro fato deve ser pensado como não sendo o fato de nada, nem sequer do eu, mas que ele pode ser realmente o fato de nada ao ser o fato *como* nada, isto é, existir sob forma de uma mera separação. Um fato puro não tem outro conteúdo do que seu próprio advir e ele pode ser definido como advir do nada só advindo *como* nada, a saber, como um evento de cisão.

Assim, pode-se falar de uma dupla ultrapassagem da fenomenologia, mas isso não significa que a fenomenologia seja abandonada ou rejeitada: trata-se de uma ultrapassagem por assim dizer interna, que permite à fenomenologia se realizar ou se encerrar nela mesma, em suma que lhe é a única e verdadeira condição de possibilidade. Ela se ultrapassa, primeiro, em direção a uma cosmologia, uma vez que o sentido de ser do sujeito enraiza-se no do mundo e que cabe reconhecer que ambos são apenas etapas ou momentos de uma dinâmica da manifestação. Mas essa ultrapassagem leva a outra pois, se permanecêssemos no plano cosmológico, seríamos levados não tanto a uma ultrapassagem quanto a um mero abandono da fenomenologia em proveito de uma filosofia da natureza. É por isso que esta primeira ultrapassagem deve ser ultrapassada de novo, num movimento de compensação ou de inversão e de volta a um plano metafísico, movimento que não é a busca de um fundamento mais profundo para a camada cosmológica mas que, pelo contrário, vem trazer à luz a ausência de consistência dessa camada cosmológica, já que se deve formular a hipótese de uma cisão que vem lhe romper a continuidade. É graças a essa fratura que o sujeito em movimento pode ser um sujeito para o mundo e que o mundo processual de onde procede o sujeito também pode

ser um mundo para esse sujeito. Em outras palavras, é graças a essa fratura que a correlação fica preservada. Assim, ensejando pôr em evidência uma falha inexplicável, uma ruptura dentro do processo próprio ao mundo, o passo para o plano metafísico significa a descoberta da impossibilidade do fundamento. Ao passar da cosmologia à metafísica, não se passa de um processo àquilo que o funda ultimamente mas se retorna desse processo para a correlação fenomenológica por ocasião da descoberta da sua própria inconsistência ou, antes, do seu desmoronamento interno.

Tudo quanto acabamos de expor pode, no final das contas, ser formulado no âmbito da vida. Como vimos, na verdade a vida, ou seja, o movimento, não pode começar em nós ou conosco e é muito menos desgastante teoricamente dizer que nossa vida provém de uma vida que nos antecede do que pretender que ela poderia surgir em nós por ocasião da nossa organização específica. Portanto, é melhor dizer que a vida não começou, que ela é caracterizada por uma forma de eternidade que não é outra do que a do arquivamento de mundificação, sendo que a vida confunde-se com esse arquivamento. O processo de mundificação é o sentido primeiro e único da vida. É uma vida que ainda não é a vida de ninguém, uma vida anônima cujo único sujeito é o próprio mundo e que junta, de acordo com o próprio sentido da vida, uma autorrealização e uma fenomenalização: ela é a vida da manifestação. Qualquer vida é da alçada dessa vida originária ou arquivada, o que equivale a dizer que a vida dos seres vivos é mais profunda e mais antiga do que eles mesmos, vem de mais longe do que os próprios seres vivos: estes são apenas realizações ou cristalizações da arquivada. É claro, a dificuldade é a de entender exatamente a modalidade dessa realização.

A análise metafísica que acabamos de propor nos oferece uma via de resolução: os seres vivos procedem da arquivada em virtude do arquivamento da cisão. Há duas vias para a individuação e, de certa forma,

o mistério, que a metafísica procura assumir, é o de que a individuação se desdobre, que não haja uma mas sim duas maneiras de ser um. Há a individuação dentro do arquivamento, individuação enquanto constituição de uma unidade, que corresponde ao modo de ser dos entes puramente intramundanos, atravessados de ponta a ponta pelo processo do mundo e cujos movimentos são, em consequência, modalidades desse processo, a serviço da sua obra. Mas, além disso, há uma individuação que procede do arquivamento, individuação por cisão e não por determinação, individuação na qual a identidade do ente individuado repousa na sua diferença antes que a diferença sobre sua identidade. Esta individuação é a que corresponde ao surgimento de um ser vivo. Este não se inscreve plenamente no processo do mundo, seus movimentos não são apenas modos de atualização do processo do mundo: pelo contrário, eles ficam separados desse processo, fora da sua profusão constitutiva e é por isso que os movimentos vivos vão para o mundo em vez de herdar a sua potência, ou seja, invertem a direção da fenomenalização.

Chegamos assim a resultados particularmente espantosos, pelo menos para quem pensa com as categorias da metafísica e da ciência que dela depende. Com efeito, somos conduzidos a afirmar primeiro que a vida não coincide com os seres vivos, enquanto que a abordagem mais comum consiste não apenas em afirmar essa coincidência mas também em dizer que não há vida e que só existem seres vivos. Pelo contrário, para nós, a vida transcende os seres vivos, de modo que é rigorosamente em razão da presença da vida neles, de uma vida de que eles não são a fonte e da qual eles não tem a exclusividade, que podemos afirmar a existência de seres vivos. Mas, em segundo lugar e mais radicalmente, não basta que a vida da manifestação atravesse um corpo para que este esteja vivo. Pelo contrário, um ente só pode estar vivo na medida em que ele fica *separado* da arquivada pelo arquivamento da cisão, de modo que é paradoxalmente por

causa de uma *falta* da vida nele e não de sua plena presença que um ente pode ser caracterizado como vivo. Dizer que um ente está vivo, não é dizer que ela possui a vida mas que ele *não* a possui, em todo caso não da maneira como os entes não vivos a possuem. O próprio do ser vivo é portanto que ele é como que parcialmente privado da arquivada do mundo, que nele a vida faz falta, e é exatamente em razão dessa falta que ele manifesta as propriedades pelas quais o reconhecemos como tal, a saber um movimento orientado e incansável, correlativo de uma capacidade de fenomenalização. No ser vivo a vida já se retirou; ele ficou como que exilado da sua potência originária e é por isso que o ser vivo vive, isto é, existe sob o modo de uma fenomenalização a que chamamos de subjetiva. O ser vivo é portanto aquele ente que, inscrito na arquivada anônima do mundo sob a modalidade da separação ou da perda, é capaz de um movimento que vai para o mundo em vez de provir dele, que é aspiração mais do que mero deslocamento e, por isso mesmo, tem uma capacidade de fenomenalização.

Tudo isso poderia ser resumido na idéia de uma *biologia privativa*, entendida num sentido que fica nos antípodas da zoologia privativa heideggeriana. Ela não quer dizer que os outros seres vivos podem ser concebidos privativamente a partir do homem mas, muito pelo contrário, que todos os seres vivos, *inclusive o próprio homem*, devem ser compreendidos privativamente a partir da própria vida: só há seres vivos com base numa negação da vida, negação que corresponde ao arquivamento e se realiza como privação da potência da arquivada.

### DYNAMIQUE DE LA MANIFESTATION

**Résumé:** L'a priori universel de la corrélation entre l'étant transcendant et ses modes de donnée subjectifs dessine le cadre minimal de toute démarche qui se revendique de la phénoménologie. L'objet propre de celle-ci est alors de caractériser à la fois la nature exacte de la corrélation et le sens d'être des termes en relation, à savoir du

sujet et du monde. Il s'agit de montrer qu'une analyse rigoureuse de la corrélation se déploie nécessairement à trois niveaux et que la phénoménologie est ainsi vouée à se dépasser elle-même vers une cosmologie et une métaphysique. La corrélation phénoménologique, dont on établit qu'elle est en son fond relation d'un sujet qui est désir et d'un monde qui est profondeur, suppose leur appartenance commune à une *physis*, dont la description relève d'une cosmologie. Mais la différence du sujet, sans laquelle il n'y a pas de corrélation, renvoie elle-même à une scission, plus originaire encore, qui affecte le procès même de la manifestation et ouvre l'espace d'une métaphysique. Nous montrons donc que la phénoménologie s'accomplit sous la forme d'une dynamique générale de la manifestation, pour autant qu'elle est nécessairement conduite à penser le mouvement sous la triple figure du désir qui traverse notre existence, de l'archi-mouvement de la manifestation et de l'archi-événement de la scission qui l'affecte.

**Mots-clés:** vie, désir, phénoménologie, cosmologie, métaphysique.