

Eis aqui o *tournant* decisivo, a virada radical tramada por Barbaras: é ela que permite a ele abandonar o eterno ponto de partida de Merleau-Ponty e que, na sua avaliação, o levava inexoravelmente ao idealismo, apesar de todas as precauções de sua ontologia final. Não é mais necessário, pensa Barbaras, partir da percepção: se o “sujeito” se tornou implicado pela lei do aparecer, podemos dar um passo adiante e perguntar pelo corpo não *enquanto* perceptivo, mas “*por ele mesmo*”, em seu sentido de ser próprio. A “carne” é uma má resposta porque ela apenas visa responder a um problema estranho ao corpo, isto é, não ao sentido do corpo tomado “nele mesmo”, mas ele submetido a um prejuízo idealista (que Merleau-Ponty, frise-se bem, conserva até o fim). Noutras palavras, o núcleo da objeção de Barbaras a Merleau-Ponty reside nisso: Merleau-Ponty submete a percepção – e, com ela, os seus “momentos” – à racionalidade, ele submete a *arquê* ao *telos*. É por isso que ele vai, inexoravelmente, se enredar em dificuldades das quais não consegue escapar. O problema último de Merleau-Ponty, malgrado sua intenção em sentido contrário, é, na avaliação de Barbaras, a razão. É esse núcleo que Barbaras quer superar. Sendo assim, por que ainda surpreender-se que ele seja conduzido a uma “fenomenologia da vida”, isto é, a uma dimensão anterior a “intenção racional”, a uma dimensão da qual a cultura não pode senão “derivar”? O *tournant* de Barbaras é, sem dúvida, bem mais radical do que aquele realizado por Merleau-Ponty por volta dos anos 1950, ele dá um passo, com a “fenomenologia da vida” que, a meu ver, Merleau-Ponty não poderia aceitar. Com Barbaras, decisivamente, a fenomenologia entra em nova etapa.

FROM MERLEAU-PONTY TO BARBARAS

Abstract: In a particularly succinct approach, this paper presents some snapshots of Barbaras’ reading of Merleau-Ponty and the *tournant* which, vis-à-vis the Merleau-Pontian work, led the former to a “phenomenology of life”.

Keywords: Merleau-Ponty, Barbaras, ontology, phenomenology, life.

VIDA PRIVATIVA OU VIDA LACUNAR? UMA POSSÍVEL RESPOSTA DE HEIDEGGER À FENOMENOLOGIA DA VIDA DE RENAUD BARBARAS

Marcia Sá Cavalcante Schuback*

[...]

O que vive
incomoda de vida
o silêncio, o sono, o corpo
que sonhou cortar-se
roupas de nuvens.
O que vive choca,
tem dentes, arestas, é espesso.
O que vive é espesso
como um cão, um homem,
como aquele rio.

[...]

João Cabral de Melo Neto (Cabral de Melo Neto, 4 p. 114)

Resumo: A questão que vai guiar minha reflexão é da necessidade de se precisar o que seja uma vida filosófica e de que maneira a vida filosófica está relacionada à necessidade de se desenvolver uma filosofia da vida. A questão pode ser formulada do seguinte modo: são as expressões vida filosófica e filosofia da vida idênticas? De que modo uma filosofia da vida pode indicar o sentido de uma vida filosófica e vice-versa? Trata-se na verdade de uma questão-guia do questionamento mais específico desse artigo que é aquele de discutir a possibilidade de uma fenomenologia da vida, trazendo Barbaras e Heidegger para uma conversa filosófica.

Palavras-chave : Filosofia da vida, vida filosófica, fenomenologia da vida, Heidegger, Barbaras.

* Universidade Södertörn – Estocolmo.

Apresentação da questão

Filosofia, diz a palavra, é amizade pela sabedoria, *filia tes sofias*, *filia tou sofou*. Essa amizade filosófica difere, porém, de um mero gosto pelo saber e pela erudição, pois em questão está, antes de qualquer saber, a sabedoria da amizade pelo que nos dá a pensar. Vendo claro a precedência da sabedoria da amizade relativamente à amizade pela sabedoria, os gregos prezaram mais do que tudo pensar com amigos, pensar junto, descobrindo nos *banquetes*, nos “simpósios”, como se diz em grego, a alegria da vida filosófica, a vida de pensar entre amigos a amizade pelo que nos dá e nos faz pensar. A alegria desse pensar entre amigos deve ser colocada como ponto de partida para discutir a sua fenomenologia da vida de Renaud Barbaras, a partir de uma questão precisa: a questão do que seja uma vida filosófica. A questão que vai guiar minha reflexão é da necessidade de se precisar o que seja uma vida filosófica e de que maneira a vida filosófica está relacionada à necessidade de se desenvolver uma filosofia da vida. A questão pode ser formulada do seguinte modo: são as expressões vida filosófica e filosofia da vida idênticas? De que modo uma filosofia da vida pode indicar o sentido de uma vida filosófica e vice-versa? Trata-se na verdade de uma questão-guia do questionamento mais específico desse artigo que é aquele de discutir a possibilidade de uma fenomenologia da vida, trazendo Barbaras e Heidegger para uma conversa filosófica.

O ponto de partida para essa conversa é uma compreensão da filosofia como fenomenologia, como um pensar desde “as coisas elas mesmas” (Husserl 11, p. 10). Em jogo está a fenomenologia da vida e, portanto, um pensar a vida a partir do mostrar-se ou aparecer da vida desde ela mesma, da vida em si mesma¹¹. Em termos digamos escolásticos da fenomenologia em questão está a correlação entre consciência e vida, ou seja, a relação recíproca entre vida constituindo consciência e

consciência constituindo vida. Renaud Barbaras parte de uma compreensão fenomenológica da consciência como o que é, de um lado, intramundana e, de outro, um exercício de fenomenalização. Enquanto compreensão de mundo e estruturação de sentido, consciência é no mundo e para o mundo. O verbo que designa essa dupla condição da consciência— ser-no-mundo e ser-para-o mundo é, nos diz Barbaras, “viver” (Barbaras 1, p. 9); viver é o modo de ser da consciência e do “sujeito” à medida que este está em vida e vive a vida. Viver a vida é um outro modo de dizer tornar-se mundo. Esse modo de ser que é a consciência e o sujeito só está vivo ao viver a vida, ao tornar-se mundo e só vive a vida, ou seja, torna-se mundo por estar vivo. Considerando a correlacionalidade do vivo e do viver — *Leben e Erleben*, ou ainda de vida e mundo, evocando as terminologias de Dilthey e de Husserl— e considerando, ainda, que correlacionalidade significa a constituição de um e de outro numa relação recíproca, é mister trazer a dicotomia —estar vivo e viver a vida — para um viver mais originário, para um sentido ainda mais originário de vida, para um “a priori”, a partir de onde essa diferença pode ela mesma se constituir. Husserl chamou esse *a priori* de “mundo da vida”. Barbaras vai radicalizar a visão de Husserl e chamar esse *a priori* de “vida originária”, a ser entendida como “vida ela mesma” (Barbaras 1, p. 9 et ss). Se Husserl chama de fenomenologia a volta às coisas elas mesmas, Barbaras conclama a fenomenologia para uma volta à vida ela mesma. Essa radicalização se justifica por uma crítica ao ‘mundocentrismo’ de Husserl no qual a “vida” que já sempre se deu, a vida onde já sempre se está parece, só pode ser acedida pelos múltiplos modos de viver a vida, ou seja, pelas múltiplas estruturas de sentido da vida no viver. Segundo Barbaras, a proposta da fenomenologia da vida deve ir mais além e buscar aceder e, de certo modo, ceder à vida ela mesma para assim dimensionar a vida do mundo. De certo modo, o que aqui se escuta é a “suspeita”, evocando o célebre termo de Ricoeur, de que a fenomenologia

deixou o sentido de *vida do mundo* determinar aquele de *mundo da vida*, tomando a vida basicamente como metáfora da dinâmica de estruturação de sentidos, chamada mundo. Assim “mundo da vida” diria tão somente devir de mundo, cobrindo de véus o véu espesso do mundo chamado vida. Mas como aceder à vida ela mesma se a tarefa de buscar um acesso à vida ela mesma, se uma fenomenologia da vida, é inexoravelmente proposta por e de um mundo? Em outras palavras: se é mister buscar um acesso à vida ela mesma como diluir a voz gritante do mundo, que em última instância é a voz gritante do homem, de modo a tornar enfim possível a escuta da fala silenciosa e do “livro indecifrável” da vida ela mesma?

Várias tentativas de se desenvolver uma filosofia da vida na história da filosofia no Ocidente ou bem consideram a vida como o que o homem é, menos alguma coisa, ou bem definem o homem como o que a vida é, mais alguma (Barbaras 1, p. 48 et ss)²². A vida tem sido interpretada ora como um a menos ora como um a mais do que o homem, ora como uma subtração do e ao homem, ora como o homem que excede e se mostra excesso da vida. Isso significa dizer, por um lado, que, na tradição, foi sempre desde o homem e da sua vida que a totalidade da vida se viu determinada e definida e, por outro, que a vida do homem sempre se definiu e determinou como diferença relativamente à vida ela mesma. As várias filosofias da vida são assim, de um lado, antropocêntricas e, de outro, solipcistas: o homem é “a medida de todas as coisas”, no dizer de Protágoras e uma “solidão no cosmo”, lembrando uma expressão de Eugen Fink. A tarefa proposta por Barbaras é de superar essa visão, devolvendo o homem para a sua pertença à vida ela mesma, ao evidenciar de que modo o seu “ser-na-vida” constitui precisamente uma diferença dentro da própria vida, como o modo de ser-na-vida é o modo mesmo de ser da vida. O ponto de partida de Barbaras mostra uma grande afinidade com a posição de Schelling, que formula uma “independência” do humano dentro da sua pertença à

natureza. Dito em termos mais schellingianos, ou seja, mais metafísico-idealistas, trata-se de admitir como ponto de partida não uma consciência da vida, no sentido de um genitivo objetivo, mas uma consciência da vida, da vida ela mesma fazendo-se consciência, da vida se diferenciando dentro e a partir de si mesma. Consciência é vida diferenciando-se a si mesma, visão schellingiana, que Barbaras partilha ao afirmar, por exemplo, que “o humano difere da vida somente diferenciando-se *dentro* da vida” (Barbaras 1, p. 48) e que “consciência retira toda a sua possibilidade da vida e só se especifica como consciência humana mediante uma limitação da abertura que caracteriza a vida originária” (Barbaras 1, p. 48). Assim entendida, fenomenologia da vida equivale a uma “antropologia privativa” (Barbaras 1, p. 48). Por antropologia privativa deve-se entender, em parte, a vida humana assumida como sendo ela mesma “vida lacunar”, uma lacuna da vida dentro da vida e, por outro, que essa “lacuna” não é privação *de* vida mas o diferenciar-se da vida nela mesma enquanto dinâmica da própria vida. Se desde os gregos, a vida foi definida como *auto-movimento*, o que se move desde si mesmo, aqui se propõe partir de um entendimento de vida como *auto-diferenciação*. Homem não é nem vida mais alguma coisa – razão, lógos – e nem vida menos alguma coisa mas “vida lacunar”, expressão que Barbaras empresta a Herder (Barbaras 2, p. 174).

A crítica da fenomenologia da vida de Barbaras à ausência de uma fenomenologia da vida em Heidegger

Para Barbaras, esse ponto de partida para uma fenomenologia da vida é, nas suas próprias palavras, “pura e simplesmente a inversa” da perspectiva de Heidegger (Barbaras 1, pp. 39-85). Ao afirmar a sua posição como uma oposição a Heidegger, duas questões de imediato se colocam: a primeira é se a inversão de uma posição ainda não mantém necessariamente

os pressupostos da posição a que se opõe. Essa questão conduz para a segunda que se pergunta – mas qual é a posição de Heidegger? Uma pergunta se mistura com a outra, pois decisivo passa a ser uma elucidação do que seja o homem para que ele possa ser tomado ora como *excesso à vida* ou como *privação ou lacuna* da vida dentro da vida.

A crítica a Heidegger, que ocupa um lugar importante na fenomenologia da vida proposta por Barbaras, acompanha em linhas gerais a crítica feita por Derrida e outros comentadores (cf. Derrida 6, e Dastur 5). Essa crítica é fundamentalmente uma crítica à ausência de uma fenomenologia da vida no pensamento de Heidegger. Barbaras critica a crítica heideggeriana ao antropocentrismo do humanismo metafísico e anti-metafísico. Para Heidegger um dos grandes problemas do humanismo metafísico foi só ter conseguido pensar o homem desde a *animalitas*, como o animal mais alguma coisa, mais razão, linguagem, e *lógos*, ressentindo-se de uma determinação de sua *humanitas*, de um sentido de humanidade que não se defina comparativamente e sim a partir de sua incomparabilidade. Para Barbaras, Derrida e outros, a crítica de Heidegger parece limitada, pois está fundamentada no que Barbaras chamou do “*existencialcentrismo*” de Heidegger (Barbaras 1, p. 64). Se *Dasein*, presença, expõe um outro sentido de homem, que não mais o define com base numa ontologia da coisa, ou seja, numa ontologia do subsistente mas sim do existente e de seus modos de existir, é sempre ainda desde a “existência do homem” que a vida se define para Heidegger. Em *Ser e Tempo*, Heidegger vai formular sua posição ao afirmar repetidamente que o modo de dar-se da vida desde ela mesma é um modo *privativo*. Assim, diz Heidegger que “a constituição ontológica fundamental do “viver” é, no entanto, um problema em si mesmo, e só pode ser desenvolvido através de uma privação redutiva a partir da ontologia da presença (do *Dasein*) (Heidegger 9, § 41, p. 261). Segundo Barbaras, essa posição é em parte bem justificada

pela visão de Heidegger de que nem a biologia e nem a psicologia podem propiciar um acesso adequado a uma fenomenologia da vida, já que ambas assumem a vida como “coisa” e, portanto, como algo subsistente e simplesmente dado. O perigo do biologismo e do psicologismo é o perigo da coisificação ou “reificação”, como Heidegger vai insistir usando por vezes a expressão de György Lukács, “coisificação da consciencia” (Heidegger 9, §6 e §83). Não obstante apontar os problemas de toda “ciência da vida”, nas diversas formas de biologismo e psicologismo, Heidegger parece sempre recair num antropocentrismo ao afirmar que, enquanto único modo não subsistente de ser, só a presença, só o *Dasein* no e do homem pode propiciar o único acesso ao modo não subsistente e entificado da vida. Desse modo, a vida seria o que se subtrai do e ao homem, equivalendo assim a uma *zoologia privativa*. Referindo-se igualmente à tese de Heidegger, apresentada nos cursos de 29/30 – *Conceitos fundamentais da metafísica* –, de que o animal é “pobre de mundo” e a pedra é “sem mundo”, quando comparados ao homem “formador de mundos” (Heidegger 10), a “zoologia privativa” de Heidegger e o seu *existencialcentrismo* parecem no fundo apenas confirmar o antropocentrismo da tradição. Mesmo que presença, *Dasein*, deva ser entendida principalmente como *vida fáctica* e não como “homem” ou qualquer determinação entificante e definitiva, a determinação heideggeriana da vida fáctica parece se ressentir de uma exposição de como a *vida fáctica* do homem não apenas se distingue mas pertence à totalidade da vida, à vida ela mesma ou “vida originária”. Essa falta se explicita, segundo Barbaras, na falta de uma discussão sobre o animal, sobre o corpo e a matéria no todo da filosofia de Heidegger. Citando Barbaras, “o corpo aparece como o impasse ou o impensado da fenomenologia heideggeriana, que embora reconhecendo a sua especificidade não consegue lhe conceder verdadeiramente um lugar” (Barbaras 1, p. 66).

Não obstante todas as “faltas” da fenomenologia heideggeriana e apesar do “existencialcentrismo” e seus resquícios antropocêntricos, a fenomenologia de Heidegger guarda sempre ainda o mérito de ter salientado a questão sobre o sentido de “privação” que define a diferença entre a vida fáctica do homem e a vida ela mesma. Para Barbaras, Heidegger não pensou porém até às últimas consequências de que modo a vida só se dá privativamente. É o sentido de vida privativa que requer uma explicitação e descrição fenomenológicas que a ontologia fundamental da presença não é capaz de propiciar. Seguindo inspirações das fenomenologias de Merleau-Ponty e de Jan Patocka, Barbaras vai propor uma compreensão do modo privativo do dar-se da vida como a dinâmica própria de um “movimento ontológico”, no dizer de Patocka, de um “uma auto-limitação constitutiva do viver”, que Barbaras vai definir como *desejo* (Barbaras 1, p. 373). “Ao afirmar que vida é desejo, Barbaras relê igualmente Freud e Lacan de maneira a indicar como a vida é ela mesma lacunar, desejante, não de algo fora dela mas de sua auto-diferenciação, e assim, dela mesma enquanto um outrar-se de si mesma. Vida é, numa expressão de Fernando Pessoa, “outrar-se” e assim arqui-movimento do aparecer como diferenciação nas diferenças que aparecem, mediante uma proceso de individuação por delimitação. O aparecer de vidas individuais, de formas de vida é igualmente o aparecer do aparecer da vida como movimento de diferenciação. Nesse sentido, o que aparece como forma delimitada e individuada de vida aparece como movimento dentro do movimento de diferenciação que é a vida ela mesma. Isso significa que, em sua dinâmica própria, vida é separação de si mesma, de tal modo que todo vivente é ou bem um êxodo da vida (como o animal) ou um exílio da vida (como o homem). Vida é lacunar por ser desejo de si mesma como outrar-se e, assim, como separação de si mesma. Nesse sentido, a nossa vida, o ser-na-vida própria da vida humana é, como toda forma delimitada e individuada de vida, uma negação da vida universal.

As análises de Barbaras conversam não só com a filosofia de Henri Bergson e suas distinções entre instinto e inteligência, entre a dinâmica criadora da vida e a ação criadora do homem mas igualmente com o que se poderia talvez chamar de arqueologia, palenteologia, antropologia “negativas” como por exemplo aquelas presentes nas pesquisas de André Leroi-Gourhan que partem de uma visão da vida humana como vida de capacidades mobilizadas por falta de capacidades. Barbaras refere-se igualmente a estudos de uma espécie de biologia negativa como a do holandês Luis Bolck que, na sua “teoria da fetalização” apreende a vida humana como uma espécie de neotenia e prematuração, isto é, como a vida de um feto de primata que alcançou maturidade sexual. Em todos essas variações de uma ciência digamos “negativa” da vida, transparece também no âmbito das ciências naturais uma visão da vida humana como vida “enraizada numa lacuna ontológica, num defeito e numa falta bem mais do que na posse de qualquer qualidade ou do grau superior de uma qualidade determinada” (Barbaras 2, p. 174). A “diferença antropológica”, expressão que Barbaras empresta a Frank Tinland (Tiland 14) é exposição do movimento de diferenciação da própria vida, da vida entendida como sendo nela mesma lacunar. Em lugar de situar a “privação” no modo de acesso da vida humana ao todo da vida, Barbaras vai considerar que estar e ser vivo já é aceder ao todo da vida originária como vida lacunar.

Na inversão proposta por Barbaras, em lugar da *zoologia privativa* de Heidegger cabe desenvolver uma *antropologia privativa*, ou seja, uma visão de como o ser-na-vida do homem é ser-da-vida, de modo a apreender a “diferença antropológica” como um exílio ou separação de uma forma de vida dentro da vida universal. Não se trata de negar a diferença entre mundo e vida, entre homem e animal, entre vida fáctica e vida nela mesma, mas de apreender essa diferença em toda a sua radicalidade de movimento e fenomenalização. Vida é aqui “arqui-movimento do aparecer. Na verdade,

ela diz o sentido mesmo de ser: nada do que se atribui ao ser escapa da vida” (Barbaras 2, p. 159). Na inversão proposta por Barbaras, é desde o fundo dinâmico de uma diferenciação de si mesmo que a diferença entre vida não humana e vida humana se expõe e, com ela, a humanidade do homem como a vida se negando a si mesma. Barbaras reconhece a sua própria posição, que faz ecoar até certo ponto a filosofia da natureza de Schelling, não tanto na filosofia mas na poesia e, mais precisamente, na poesia de Rilke e na sua visão do animal como vida do aberto. Aqui também uma oposição a Heidegger é pronunciada, pois a leitura da oitava *Elegia a Duino* feita por Barbaras é igualmente uma discussão crítica da interpretação de Heidegger, para quem a compreensão rilkeana do “aberto do animal”, do “espaço interior do mundo” testemunha uma posição subjetivista e metafísica (Heidegger 8). Em linha com as interpretações de Rilke elaboradas por Roger Munier e Michel Haar, Barbaras busca mostrar como o animal expõe ele mesmo o aberto diferenciando-se em si mesmo e de que modo essa auto-diferenciação do aberto animal, do aberto da vida é, na sua própria negatividade, instauração de consciência. Em certo sentido, pode-se dizer que é a vida e o animal que excluem o homem e não o inverso. Assim pode-se dizer que o “pensamento” é “torsão” e “virada” da vida ela mesma.

Com a discussão do aberto rilkeano em contraposição à abertura da presença, de *Dasein*, coloca-se igualmente a questão da relação entre vida e morte. Mais uma vez, numa oposição a Heidegger, Barbaras vai buscar mostrar que a ausência de uma fenomenologia da vida no pensamento de Heidegger deve-se também ao fato de Heidegger incorrer no mesmo erro da visão metafísica da vida que a entende sempre desde a morte, segundo uma “ontologia da morte”, como afirmou Hans Jonas. Para Barbaras o equívoco consiste em sempre afirmar a morte como negação da vida por não se dar conta de como a vida é ela mesma negação, lacunar, vida de uma

falta sem conteúdo ou objeto. Sendo ela mesma lacunar, a vida é negação e a morte negação dessa negação. Longe de estar diante da vida, a morte encontra-se atrás da vida. Vida é assim uma negação ativa dessa negação da negação que é a morte; na morte, a vida é devolvida para o seu fundo de começo. Em lugar de um ser-para-a-morte, propõe-se aqui o que se poderia formular como um ser-desde-a-morte.

Os esboços de uma fenomenologia da vida em Heidegger como uma resposta à fenomenologia da vida desenvolvida por Barbaras

Ao apontar, no que vimos anteriormente, os principais pontos de diferença entre a sua posição e a de Heidegger: 1) a diferença entre zoologia privativa e antropologia privativa, 2) entre o aberto da vida e a presença humana como abertura, 3) entre vida como movimento para a morte e vida como movimento desde a morte, Barbaras mostra os vértices que explicam porque Heidegger não podia desenvolver uma fenomenologia da vida. Muito se poderia discutir sobre a leitura de Heidegger proposta por Barbaras. Mais decisivo, porém, do que defender ou criticar uma ou outra posição é buscar aprofundar o que a fenomenologia da vida de Barbaras e a presumida falta de uma fenomenologia da vida em Heidegger nos dão a pensar. O decisivo para a fundamentação de uma fenomenologia da vida, que exige um confronto com a tradição da filosofia e da fenomenologia, é precisamente a questão da privação, da negatividade, da diferença da vida nela mesma. Para aprofundar essa questão, gostaria de trazer Heidegger e, mais precisamente, a tentativa que o próprio Heidegger fez de desenvolver explicitamente uma fenomenologia da vida, num curso ministrado durante o semestre de inverno de 1919/20, na Universidade de Friburgo e publicado sob o título *Problemas fundamentais da fenomenologia, Grundprobleme der Phänomenologie*, volume 58 das *Obras Completas* (Heidegger 7).

Essas preleções têm passado despercebidas possivelmente por trazerem o mesmo título do curso ministrado em Marburgo em 27 e editado como volume 24, esse sim amplamente discutido pelo comentadores. Esse curso do semestre de inverno 1919/20 foi precedido de um outro, intitulado *Zur Bestimmung der Philosophie*, vol. 56-57 das Obras Completas, onde a abertura fenomenológica da experiência do vivente já está tematizada no sentido desenvolvido no curso aqui proposto para discussão. Heidegger preconiza aqui a necessidade de uma “análise estrutural” por oposição a toda “análise atomizante” do fenômeno do vivo e do vivente.

O ponto de partida dessas preleções do semestre de inverno 1919/20 é a relação entre vida filosófica e fenomenologia da vida. Em jogo está não apenas a vida consciente e subjetiva do homem mas a vida filosófica do homem como o “coração intrépido” do homem na vida. Heidegger exprime a premissa fundamental dessas aulas com as seguintes palavras: “a idéia da fenomenologia é de uma ciência originária da vida” (*Idee der Phänomenologie: Ursprungswissenschaft vom Leben*) (Heidegger 7, p. 81). Heidegger vai opor ciência originária (*Ursprungswissenschaft*) à ciência dos princípios (*Prinzipwissenschaft*), ou seja, vai opor *origem* à *princípio*. Por origem e ciência originária, vai entender a ciência que jorra, *springen*, da própria vida. Em questão está, portanto, a busca de uma fenomenologia que surja da vida e não de uma tradição herdada e transmitida como “fenomenologia”. A busca é de uma fenomenologia da vida equivalente a uma vida filosófica, a uma vida na e da filosofia. Por isso, o problema fundamental dessas preleções não é como descrever a vida nela mesma mas como uma descrição fenomenológica da vida ela mesma jorra e surge da vida ela mesma. O problema é aquele de acompanhar a “torsão” e a “virada” da vida em que o pensamento da vida pode surgir. A epígrafe desse curso de 1919/20 é uma passagem de Bergson, que diz: “nous sommes en train d’ouvrir toujours devant nous l’espace, de refermer

toujours derrière nous la durée” (Bergson 3, p. 161). A procura é de uma filosofia e, mais especificamente, de uma fenomenologia viva. Trata-se de buscar, diz Heidegger, um “posicionamento vivo nas motivações e tendências vivas do espírito, um *élan vital*”, só que bem distinto do que propôs Bergson (Heidegger 7, p. 24).

De onde partir para se desenvolver uma fenomenologia viva da vida? Da vida. O que diz essa condição de interioridade e imanência na vida de uma fenomenologia da vida? Como sabemos da vida? Já sempre sabemos da vida sem, no entanto, saber como sabemos da vida. A vida encontra-se tão perto que passa despercebida. Não podemos tomar distância da vida para ver, saber, pensar a vida porque não apenas *estamos na vida* mas *já somos a vida*. Só da vida é que podemos nos ver. A primeira condição para uma fenomenologia da vida é portanto: 1) uma falta de distância absoluta da vida em si e para si mesma. Isso talvez nos ajude a entender porque, em *Ser e Tempo*, ao mesmo tempo em que Heidegger deixa de usar a expressão “vida fáctica” para dizer presença, *Dasein*, dirá repetidamente que a “presença *vive* numa compreensão de ser”. A falta de uma distância absoluta da vida em si e para si mesma pode ser resumida como 2) a condição de bastar a si mesmo da vida, [*Selbstgenügsamkeit*]. Vida não é, primordialmente, auto-conservação e auto-preservação, mas o que se basta a si mesma, um não precisar buscar nada fora da vida porque em todas as suas buscas, descontentamentos e insatisfações, a vida busca sempre a si mesma. Bastar a si mesma diz aqui simplesmente que a *vida é em si*. Nenhuma coisa é em si. Em si, só é a vida. Só a vida é nela mesma. O moto fenomenológico, “para a vida ela mesma” seria assim uma redundância. Toda negação e falta da vida são dentro da vida, são a própria vida da vida. Aqui também já encontramos um pensamento central em *Ser e Tempo*, de que: “a morte é, em sentido lato, um fenômeno da vida” (Heidegger 9, § 49, p. 246). Em tudo o que a vida busca, ou seja, o

que comumente chamamos de insuficiência do vivo, e tudo o que nega a vida, o que comumente chamamos de morte, degeneração, deterioração do vivo, o que se testemunha é como a vida basta a si mesma, no sentido, de que a vida é sempre dentro da vida. A insuficiência e descontentamento do vivo, ou seja, o fato de a vida ter de buscar vida sempre e de novo e a tendência da vida perder a vida, da vida desvitalizar-se confirmam sempre ainda como a vida está absolutamente dentro da vida, bastando a si mesma. Falta de distância e o bastar da vida nela mesma mostram de que modo a vida se dá a conhecer, de início e imediatamente, como *auto-evidência*. Lembrando sempre de novo que a questão investigada por Heidegger não é de como definir a “vida” para se desenvolver uma fenomenologia da vida, mas, ao contrário, como definir a condição viva de possibilidade para uma fenomenologia na qual a vida possa mostrar desde si mesma o seu sentido, não é possível definir a “vida” sem expor que se está a *definir* a vida. Em jogo está a busca de uma palavra que ao nomear a vida nomeie ao mesmo tempo o nomear. É a busca de um pensamento que ao pensar a vida pensa ao mesmo tempo o pensar no movimento mesmo de seu gesto pensante. Assim, a auto-evidência da vida – já somos a vida e toda afirmação ou negação da vida já se dá sempre na vida – não se separa de como a vida se auto-evidencia para um saber da vida. A questão não é o que é a vida, mas como sabemos da vida na vida, desde a vida e para a vida.

A vida se mostra, de início e de imediato, na trivialidade da nossa vida, diz Heidegger. “Nossa vida é nosso mundo” (Heidegger 7, p. 33), vida se auto-evidencia numa “rítimica pessoal”. Vida se auto-evidencia na vida com a vida, como “ritmo de vida”. Um conceito fundamental aqui vai ser precisamente o de “ritmo” e “rítimica”. Vida aparece na dinâmica de estruturação do mundo circundante (*Umwelt*), do mundo compartilhado (*Mitwelt*) e do mundo de “cada um” (*Selbstwelt*). Essa dinâmica é a dinâmica de estruturação de hábitos. Heidegger aqui não está tão distante

de Felix Ravaisson (Ravaisson 13). Saber da vida só é possível porque o saber é saber desde um mundo, num mundo, para um mundo, circundante, compartilhado e próprio. Saber da vida é assim saber de como estamos habituados à vida. Por isso Heidegger vai afirmar que “toda vida vive num mundo. Tudo o que nos mundos e partes do mundo vem ao encontro, vem ao encontro no fluxo vivo e sob o traço da vida” (Heidegger 7, p. 36). Com isso se diz que a vida sempre se dá numa direção, num modo de viver. A vida vivida mostra a obviedade e trivialidade da vida como o modo da sua doação imediata, no sentido de ser tão próxima que passa desapercibida e que da vida não há distância possível. Vida se dá para o saber da vida como vida do mundo. A vida do mundo, no entrelaçamento de mundo circundante, mundo compartilhado e mundo de cada um, constitui o fundo dos hábitos de compreensibilidade e de imediato acesso à vida.

Com isso, se diz igualmente que a vida se dá a conhecer “emocionalmente”, usando sempre a terminologia de Heidegger nessas preleções, e não teóricamente. Não somos o observador ou o conhecedor teórico da minha vida no mundo. Para saber da vida nela mesma, ou seja, para saber da totalidade originária da vida é preciso que a vida seja trazida para um relevo. Heidegger fala aqui do “caráter de relevo de toda a vida em si” (Heidegger 7, p. 38), usando uma expressão das artes plásticas. O relevo, do latim *levo*, elevar, levantar, é o que se obtém mediante uma paciente excavação do fundo. No relevo, é o fundo que se excava e a figura, o que resulta dessa excavação do fundo, como uma espécie de negativo escultural. Analogamente, é o fundo de compreensibilidade e acesso à vida, a sua proximidade sem distância, a sua obviedade que precisa ser pacientemente a-profundada para que toda a vida nela mesma possa aparecer. A vida nela mesma só aparece em relevo quando a superficialidade do modo em que a vida se dá a saber como vida do mundo vai pacientemente descobrindo sua profundidade, ou seja, o fundo de sua constituição e isso num abalo.

O fundo da vida do mundo deve abalar-se, descobrir o seu sem-fundo e abismo para que o saber imediato e emocional da vida se transforme num saber teórico da vida.

Abalado o fundo trivial, cotidiano, óbvio do qual já sempre sabemos da vida, isto é, o fundo da vida do mundo, exacavando nesse fundo o seu sem-fundo, aparecem relevos da vida num saber da vida teórica, que são por exemplo a vida científica, a vida artística, a vida religiosa, a vida político-econômica, etc. Heidegger vai descrever essas figuras do saber da vida teórica como estabilizações do abalo do fundo em estilos de vida em que diferentes níveis de um saber da vida na vida vivida vão se constituindo. Vai buscar acompanhar como o saber cotidiano da vida, o saber que reflete sobre esse saber em narrativas sobre a vida e o viver – (o nosso papo “psi”) transforma-se em teorias sobre a vida onde a atitude científica emerge como expressão de conexões estabelecidas mediante reflexão. Heidegger vai descrever como uma ciência – no sentido mais filosófico do termo, que é o sentido de *atitude teórica*, surge de várias transformações: primeiro, quando o fundo da vida do mundo se transforma em solo da experiência, em seguida, quando o solo da experiência transforma-se em região ontológica e por fim quando a região ontológica transforma-se numa estabilização do que ele vai chamar de “lógica concreta”. No fundo dos hábitos do viver, a vida se dá imediatamente numa con-fusão, num conjunto de fusões e misturas que Heidegger, valendo-se de um verso de Stefan Georg, vai chamar de “tapete da vida”. A vida se dá a saber como tapete da vida do mundo. Nesse sentido, ela se dá a saber como *vida fáctica*. Em jogo está, mais uma vez, não o que é a vida mas como a vida se dá a saber, como a vida se dá para um saber e como um saber da vida pode surgir da vida. Em jogo está a passagem da vida vivida para a vida filosófica, a diferença entre a vida não filosófica e a vida filosófica. A vida filosófica é no entanto, de início, vida misturada com vida da ciência, com a vida

habituada a pensar em determinadas direções. Vida científica, vida teórica é vida que estabilizou o abalo do fundo da vida do mundo em visões teóricas e em estilos de vida. Essa estabilização trazida por uma teoria é, para um Heidegger visivelmente discípulo de Husserl, uma desvitalização, uma *Entlebung* da vida. À vida pertence não só *Ablebung*, perda de vida, *Lebenlosigkeit*, falta de vida, *Unlebendigkeit*, não vida, mas, sobretudo, *Entlebung*, desvitalização. Teoria é desvitalização, pois é estabilização e enrijecimento em visões, conceitos e conceituações. Assim, as visões científicas da vida, seja a biologia, a psicologia ou as filosofias da vida são de certo modo a visão mais cega da vida, pois, não podendo distanciar-se da vida para ver a vida, precisam desvitalizar a vida para conceber a vida à distância. Essa desvitalização é o sentido fenomenológico de objetivação.

A tentativa realizada por Heidegger de fundamentar uma ciência originária da vida enquanto sentido vivo da fenomenologia é um embate e debate com a visão cega das teorias sobre a vida. Heidegger vai propor não a supressão ou superação da teoria ou a sua substituição por uma *poesia da vida*, mas uma fenomenologia da vida que permita o “aprendizado de desaprender”, para nos valer de um verso de Fernando Pessoa, a desvitalizar a vida para saber da vida. Admitindo a insensatez da idéia de uma ciência da vida, Heidegger vai propor não a desistência de se buscar uma ciência originária da vida mas a busca de uma expressão (visão, saber) da vida como *vida enquanto se originando* e não como *vida originária*. Nessa distinção, podemos encontrar uma base fenomenológica para discutir de modo mais filosófico do que historicista a diferença das posições de Heidegger e de Barbaras.

Vida enquanto (se) originando [*Leben als entspringend*] significa vida jorrando da origem, *vida jorrando de uma nascente*. É vida nascente. Vida enquanto (se) originando é vida transformada, outra vida na vida, é vida (se) outrando. Vida enquanto (se) originando e não vida originária;

vida (se) outrando e não tanto vida diferenciada. A diferença aqui é entre dois sentidos de diferença, uma diferença digamos “real” e uma diferença “formal”, uma diferenciação dentro da vida e uma diferença entre formas de vida. Vida (se) originando, *Leben als entspringend*, vida (se) outrando e nascente é vida que se distanciou de si dentro da proximidade inalienável da vida. Essa distância na proximidade inalienável, Heidegger entende como recordação ou reminiscência, *Erinnerung*. Vida enquanto se originando é reminiscência, lembrar de novo, memória (*Gedächtnis*), a experiência mais expressiva e contundente da distância dentro da absoluta proximidade de si mesmo. Memória, diz Heidegger, é “dilatação viva e vivaz”, é “dilatação medida pela vida” (*lebensmässige Dilatation*), numa tradução bem literal. Os fatos lembrados não são fatos psíquicos de um eu olhando o seu passado e se reconhecendo como um eu idêntico a si mesmo no decorrer de um tempo. Os fatos lembrados, podemos ler nessas investigações, sustentam a “rítmica do viver”. É assim que a vida se expõe como história. História não é ciência histórica mas vida como originação, ou seja, vida como transformar-se e “outrar-se”, e nesse sentido memória, dilatação da vida na vida, rítmica do viver, distância dentro da proximidade inalienável da vida. Assim entendida, história pode ser definida como o conviver da vida consigo mesmo, como *Mitleben des Lebens*, como a intimidade da vida consigo mesmo, e nessa acepção como “amor à vida”, vida contente com a vida. Memória não é visão da vida, quer interior ou exterior; não é objetivação e nem subjetivação, mas *com-passo* (*Mitgehen*) da vida consigo mesmo. Distância de si na proximidade inalienável de si mesmo, a memória é a vida em si mesma.

Trazendo à palavra a intimidade da vida consigo mesmo enquanto memória, Heidegger descreve a vida como uma separação de si na união de si mesma, como uma descontinuidade contínua e uma continuidade descontínua, rítmica do viver. Fenomenologia da vida descobre-se assim

uma fenomenologia da memória, pois em questão está não só “a vida” presente ou o presente da vida, mas a dilatação da vida. Vida nunca é só presente – na sua dilatação que é a memória, vida é distância *na* proximidade absoluta de si mesma, pois vida é sempre vida depois da morte e antes de nascer. Nesse sentido, pode-se precisar de que modo a morte é um fenômeno da vida. Vida depois da morte é a vida como memória, a vida como geração, vida enquanto (se) originando, nascente e (se) outrando, a continuidade da vida na e pela sua própria discontinuidade. Não é vida-*além*, mas vida-*depois* da morte dos antepassados e vida-*antes* do nascer dos não nascidos: vida se gerando no outrar-se de si mesmo. É vida jorrada da nascente, vida como nascente, vida das nascentes. Nascente, a vida que “incomoda de vida”, lembrando o verso de João Cabral que epigrafa esse artigo, todo o passado e todo o futuro. Vida enquanto (se) originando, nascente, outrando-se, memória, é vida depois da morte e antes do nascer, guardando nela mesma todas as possibilidades e impossibilidades, todo ser e todo não-ser, sendo assim a *espessura* do viver em cada um um para além de cada um. *Espessura* é a expressão de João Cabral no *Cão sem plumas*, que acaba de receber uma bela tradução para o francês de Renaud Barbaras. Lembrando do poema que começa com os versos:

Aquele rio
está na memória
como um cão vivo
dentro de uma sala.

E prossegue dizendo
O que vive
incomoda de vida
o silêncio, o sono, o corpo
que sonhou cortar-se
roupas de nuvens.

O que vive choca,
tem dentes, arestas, é espesso.
O que vive é espesso
como um cão, um homem,
como aquele rio.

Poderíamos admitir que, em sua fenomenologia da vida, Heidegger é mais cabralino que rilkeano, pois apreende a vida mais como a “espessura” do viver – como memória – do que como o aberto da vida. Nessa espessura, a presença no homem, *Dasein*, o modo de ser que só sabe ek-sistir e nunca subsistir, esse modo de viver que só sabe viver facticamnete, se pronuncia como o *lugar*, o “por-aí”, o “*Da*”, em que a espessura do que vive aparece. No final do muito discutido curso sobre os *Conceitos Fundamentais da metafísica*, Heidegger fala da presença humana como lugar desse aparecer da vida, descrevendo-o como uma ausência que surge da entreluz da vida (Heidegger 10, § 76). Heidegger refere-se explicitamente aqui a Schelling para quem o homem, a consciência, é sombra do corpo da vida e não um corpo vivo separado da força da vida. O que se diz no sentido de vida como espessura do viver, como espessura da memória que expõe a vida como a dilatação de ser nela mesma um depois da morte e um antes de nascer, é um sentido de privação, de negação e diferença como aparecer no desaparecer, ou para usar um título de Hölderlin, como “devir no perecer”, *Werden im Vergehen* ou ainda como “sonho de uma sombra”, lembrando o bonito verso de Píndaro na oitava *Ode Pítica, skias onar anthropos* (Píndaro 12, p. 125). Dizer que presença humana é sonho de uma sombra, devir de vida no perecer de vida, aparecer da vida na sua retração, expõe o modo como a vida gosta de esconder-se, como já dizia Heráclito, mostrando-se como vida ela mesma ao retrair-se na vida do homem. Isso a presença humana expõe sendo vida fáctica, vida depois da morte e antes de nascer, mostrando como “viver é ir entre o que vive” (Cabral), vida jogada do entre buscando a transparência

dessa sua condição de ser o *aceno* e, assim, a *cena* onde a vida se mostra como aparecer na retração de si mesma. Se vida filosófica pode ser definida como a busca dessa transparência, então pode-se dizer que vida filosófica é a sombra-lugar em que a vida ela mesma mostra-se como devir num perecer.

Ao trazer os esboços da fenomenologia da vida de Heidegger para uma discussão sobre a elaboração da fenomenologia da vida de Barbaras, o que se buscou foi tentar adensar o sentido de vida privativa como vida lacunar a partir do modo como a vida no homem é a possibilidade de uma vida filosófica. O que nos encontramos e desencontros entre a fenomenologia da vida desenvolvida por Renaud Barbaras e aquela apenas esboçada pelo “joven” Heidegger nos dá a pensar é como toda fenomenologia da vida, seja ela positiva ou negativa, privativa ou lacunar pode apenas ser uma fenomenologia em aberto, visões do sempre ainda a-se-pensar, sempre e de novo, por ser sempre uma doação da vida da vida como vida do homem. A tarefa da fenomenologia permanece sendo aquela de lutar contra a força desvitalizante e formalizadora da fenomenologia a fim de ensaiar, sempre e de novo, a elaboração de uma descrição *viva* do que nos faz pensar: a “vida ela mesma”.

VIE PRIVATIVE OU VIE LACUNAIRE?

Résumé : La question qui guide ma réflexion est celle du souci de préciser ce qui serait une philosophie de la vie et de quelle manière la vie philosophique est en rapport avec la nécessité de développer une philosophie de la vie. La question peut donc être formulée de la façon suivante : les expressions « vie philosophique » et « philosophie de la vie » sont-elles identiques ? De quelle manière une philosophie de la vie peut-elle indiquer le sens d’une vie philosophique, et inversement ? Il s’agit en fait d’une question-guide du questionnement plus spécifique de cet article, à savoir la discussion de la possibilité d’une phénoménologie de la vie par le biais d’un dialogue philosophique avec Barbaras et Heidegger.

Mots clés : Philosophie de la vie, vie philosophique, phénoménologie de la vie, Heidegger, Barbaras

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BARBARAS, RENAUD. *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris: Vrin, 2008
2. _____. *La vie lacunaire*, Paris: Vrin, 2011
3. BERGSON, HENRI. *Matière et Mémoire*. Paris: Alcan, 1908
4. CABRAL DE MELO NETO, JOÃO. "Cão sem plumas" i *Obra completa*, Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994
5. DASTUR, FRANÇOISE. *Heidegger et la question anthropologique*, Paris/Louvain: ed. de l'Institut supérieur de Philosophie Louvain-La-neuve, 2003
6. DERRIDA, JACQUES, *De l'Esprit. Heidegger et la Question*, Paris: Galilée, 1987
7. HEIDEGGER, MARTIN, GA 58 *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20)
8. _____. Wozu Dichter?, GA 5, (1946) *Holzwege*, 1977
9. _____. *Ser e Tempo*, ed. bras. Revisada, Petrópolis: ed. Vozes, 2006
10. _____. GA 29/30. *Conceitos fundamentais da metafísica*, Petrópolis: Vozes, 2006
11. HUSSERL, EDMUND, *Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hua XIX/ vol 1, 1984.
12. PÍNDARO. *Pythiques*, 8 Ode, Paris: Les Belles Lettres, 1977
13. RAVAISSON, FELIX. *De l'habitude*, Paris: Fayard, 1984
14. TINLAND, FRANK. *La différence anthropologique*, Paris: Aubier Motaigne, 1977

NOTAS

1. Cf. o sentido dado à fenomenologia e ao método fenomenológico por Heidegger em *Ser e Tempo* §7.
2. A história da filosofia da vida no Ocidente pode ser narrada e pensada de muitos modos. A sua base é sem dúvida a ontologia do vivo e do vivente em Aristóteles e a virada operada pelo cristianismo e a sua interpretação da vida como vida criada. Essa base foi substancialmente reelaborada na Modernidade a partir das ciências modernas da natureza e o redimensionamento dos sentidos de vida e morte, nele implicado. A primeira filosofia da vida que assume esse título como sua tarefa foi elaborada por Wilhelm Dilthey o final do século XIX, seguida, embora numa direção diversa, pela filosofia vitalista de Henri Bergson e pela filosofia sociológica de Georg Simmel. Dentro do movimento fenomenológico, destacam-se as investigações fenomenológicas da vida

feitas por Georg Misch, principalmente em *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl* de 1930 e *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, reeditado em 2002. A fenomenologia da vida de Michel Henry apresenta um encaminhamento fenomenológico no context da filosofia francesa contemporânea.