DE MERLEAU-PONTY A BARBARAS

Luiz Damon Santos Moutinho*

Resumo: Este artigo apresenta de modo bastante sucinto alguns lances da leitura barbarasiana de Merleau-Ponty e o *tournant* que, em face dessa obra, levou Barbaras a uma "fenomenologia da vida".

Palavras-chave: Merleau-Ponty, Barbaras, ontologia, fenomenologia, vida.

Certamente, os estudos sobre Merleau-Ponty se dividem em antes e depois de Barbaras. A sua tese, *De l'être du phénomène* (1991), deu novo impulso aos trabalhos sobre a obra do filósofo e renovou o interesse por ela, obscurecida, salvo raras exceções, por trabalhos de divulgação ou por manuais que a colocavam ao lado da de Sartre – na verdade, abaixo desta –, como representante do "existencialismo". Leituras que, entre tantos outros equívocos, ignoravam solenemente as inflexões radicais – por exemplo, uma nova concepção de natureza – que levaram Merleau-Ponty à ontologia final de *O visível e o invisível*. Barbaras privilegia justamente esse último período e oferece interpretações inovadoras daquelas inflexões. Basta ver a dimensão que ele concede – a meu ver, corretamente – ao tema da "expressão", ao abalo que essa noção provocou na ideia de sensível que ainda se encontra na *Fenomenologia da percepção*.

Mas o mais importante veio depois da tese. Barbaras continua seus estudos sobre Merleau-Ponty e publica uma pequena obra-prima, *Le tournant de l'expérience*, em que, entre tantas novas intuições, aproxima

^{*} Universidade Federal do Paraná.

Cadernos Espinosanos XXVII Luiz Damon Santos Moutinho

Merleau-Ponty de Bergson e mostra o que este deve à crítica bergsoniana da metafísica e do princípio de razão. A enorme familiaridade de Barbaras com o pensamento de Merleau-Ponty o leva a explorar o que há de insuficiente neste e encontrar seu próprio caminho de reflexão. Depois de longo périplo, Barbaras dá-se conta de alguns problemas da ontologia merleaupontiana – grosso modo, ela recai no dualismo que sempre quis combater, toma um ponto de partida que invariavelmente a faz girar em falso, permanece cativa do modelo da "consciência", reitera os prejuízos do "humanismo metafísico" – e propõe uma nova "fenomenologia da vida". A partir daqui, todos os problemas clássicos da fenomenologia serão redefinidos: Barbaras inicia nova etapa. Nossa intenção aqui é apenas apontar alguns lances desse caminho.

Como Barbaras lê Merleau-Ponty? Grosso modo, no período da tese, ele denuncia o intelectualismo dos anos 1940 e desenvolve – mais do que simplesmente "comenta" – a ontologia do último período. Nos anos 1940, Merleau-Ponty teria sido demasiado tímido. Beaufret teria notado isso desde o começo, naquele célebre debate na Sociedade Francesa de Filosofia, em 1946: "você não foi bastante radical", disse ele a Merleau-Ponty. Ora, o problema todo nos anos 1940 gira em torno à crítica merleaupontiana ao idealismo de Husserl. Verdade que Merleau-Ponty sempre procurou algo como o lado B de Husserl, a "sombra do filósofo", e Barbaras não ignora isso, mas, para além disso, seria preciso, de acordo com Barbaras, refutar o idealismo husserliano, e nisso Merleau-Ponty foi tímido, mais convivendo com ele do que rejeitando-o. A percepção parecia então uma alternativa capaz de ir além daquele idealismo. Percepção tomada em sentido inédito: basta dizer que toda consciência, mesmo a mais abstrata, é, para Merleau-Ponty, uma consciência perceptiva. Com o primado da percepção, Merleau-Ponty procurou assegurar um vínculo íntimo entre o sensível e o inteligível e encontrar assim a alternativa para ultrapassar o idealismo. No entanto, Barbaras, em uma leitura inédita à época, mostrou em detalhes o que esse primado da percepção ainda deve ao idealismo. Flerta com o idealismo a noção de "transcendência" que se encontra na *Fenomenologia*: é uma simples transcendência de fato, não de direito, o que aponta para uma coincidência possível, própria ao idealismo, e, se é assim, é porque Merleau-Ponty a pensa *no horizonte da racionalidade*.

Esse, certamente, não é o único problema desse período, conforme a leitura de Barbaras. Por exemplo, o modo como a linguagem é tematizada na *Fenomenologia* revela uma insuficiência insuperável: Merleau-Ponty é levado a pensar a passagem do "gesto do corpo" à "significação linguística" de modo empírico, fazendo esta "derivar" daquele. Ou, dito de outra forma: Merleau-Ponty cava uma distinção natural e não fenomenológica entre percepção e linguagem, ou, até mais amplamente, entre natureza e cultura. Aos leitores habituais de Merleau-Ponty, é bom lembrar: se isso hoje parece bem assentado (mas também pode ser bem discutido: eu próprio não vou até esse ponto de ruptura entre percepção e linguagem), o fato é que àquela época isso não era nada claro (a discussão pode ser levantada, mas a questão foi claramente exposta por Barbaras).

Resulta disso tudo que Barbaras guarda distância dos enunciados mais óbvios de Merleau-Ponty, como, por exemplo: "o mundo não é o correlato de uma consciência", o que significa dizer: ele não pode ser, nem de direito, completamente determinado. E o que importa na leitura de Barbaras é esse "nem de direito", pois Barbaras reconhece que Merleau-Ponty busca – explicitamente, aliás – superar a determinação completa. Mas, com os instrumentos de que dispõe nos anos 1940, Merleau-Ponty simplesmente não tem como ter êxito. Não haverá preenchimento de intenção, certamente, o mundo é o mundo sensível e o sujeito, por sua vez, não é uma consciência, mas um corpo, um corpo sensível. Nada disso, contudo, nenhuma dessas grandes inflexões da fenomenologia de Merleau-

Cadernos Espinosanos XXVII Luiz Damon Santos Moutinho

Ponty diante do idealismo de Husserl o leva a bom termo. O núcleo da objeção de Barbaras não consiste tanto em dizer: o projeto dos anos 40 não é uma boa alternativa, mas em dizer: Merleau-Ponty não tem êxito em realizá-lo. O problema não é que a ideia seja falsa, mas que ela não é simplesmente alcançada. O espírito e a letra da Fenomenologia estão, portanto, em desacordo. São muitas as razões elencadas por Barbaras para apontar o fracasso da *Fenomenologia*, ou melhor, sua inconsistência. Talvez a principal delas, a que organiza todas as outras, seja essa: o campo aberto pela *Fenomenologia* é residual, é o que resta da recusa do intelectualismo. Por isso mesmo, ele é descrito todo o tempo em negativo. O corpo, por exemplo, não é de ordem inteiramente diversa da consciência, ele é antes uma consciência opaca ou incoativa. Logo, o horizonte da racionalidade persiste como obsessão a marcar o corpo como simples insuficiência. O modelo pendular da Fenomenologia também: a crítica ao empirismo é feita a partir do intelectualismo e vice-versa, o que significa dizer que nem um nem outro modelo é realmente superado.

A grande ruptura na obra de Merleau-Ponty, segundo essa leitura inicial de Barbaras, teria se dado com o aparecimento do tema da "expressão". Na *Fenomenologia*, a transcendência é ainda pensada no horizonte de uma "filosofia da consciência": por isso, de direito, apesar da insistência de Merleau-Ponty em sentido contrário, subsiste a possibilidade de doação plena, ainda que não de fato. (Por que, aliás, Barbaras privilegia a transcendência? Porque ela dá a medida, ao mesmo tempo, do estatuto do corpo e do mundo.) Para Barbaras, a verdade da transcendência será descoberta por Merleau-Ponty a partir da teoria da "expressão". A idealidade era então pensada, na *Fenomenologia*, a partir de um gesto do corpo, o que levava Merleau-Ponty a hesitar entre o caráter natural e arbitrário do signo. Ele reconhecia que o signo não é natural, mas reconhecia, por outro lado, uma "motivação" em gestos do corpo, tomado então como "corpo vivo".

O que faltava aí, segundo Barbaras? Faltava a *originalidade* da expressão linguística, que só virá nos anos 1950. Mas então, retrospectivamente, o percebido deixará de ser uma "positividade natural" e tornar-se-á "voz do silêncio". É então que Merleau-Ponty rompe a clivagem entre percepção e linguagem. Ambas aparecem como momentos do *logos*, ora *logos* do mundo estético, ora *logos* proferido. A "expressão" se torna expressão *do* mundo no duplo sentido do genitivo, sempre lembrado por Barbaras. E é aí que o "sujeito" da *Fenomenologia* perde sua função imperial: já não somos mais "sujeitos", somos apenas "pontos de passagem" de uma teleologia que liga natureza e cultura, *arquê* e *telos*. O mundo se torna *arquê* infinita.

A ontologia do último período vem sobretudo daí, segundo essa leitura fina de Barbaras, vem dessa inscrição da idealidade no percebido. Mundo não é mais correlato de uma consciência, ele passa a ter uma profundidade infinita. Logo, a transcendência é ontológica. A ontológia é a descoberta dessa transcendência originária, que impede definir o mundo pela presença: de modo radical, o ser do mundo excede toda apresentação. Isso requer uma outra ideia de redução, - e é aqui que Barbaras aproxima Merleau-Ponty de Bergson - uma redução que ultrapasse o modelo da "filosofia da consciência" dos anos 1940. Para essa, o ser é "puro objeto", plenamente determinável, e vem daí, desse prejuízo, uma implícita "ontologia do objeto". Aqui, se aborda o ser a partir do nada, aqui vigora o princípio de razão suficiente, o ser é implicitamente lógico, necessário, resistente ao nada que o antecede e o ameaça. A nova ideia de redução, preparada pela "expressão", já não busca mais neutralizar a tese da existência, mas neutralizar o nada como prévio da existência. Esse passo apontado por Barbaras – de maneira inédita, é bom frisar – é pleno de consequências: Merleau-Ponty se apercebe, explorando uma dessas consequências, que ele não pode mais conservar a consciência, não importa em qual forma, que já não basta passar da consciência reflexiva à

Cadernos Espinosanos XXVII Luiz Damon Santos Moutinho

consciência não tética de si, que a ruptura com Husserl tem que ser mais radical, que é preciso aprofundar o que ele havia pensado sobre o corpo, e a saída é o aprofundamento da "encarnação".

A encarnação é aqui o outro lado da moeda: a transcendência originária, o mundo como arquê infinita, a não coincidência requerem um novo estatuto para o corpo, de que a encarnação pretende dar conta. "Consciência", por envolver imanência, lembra Barbaras, exclui encarnação. "Consciência encarnada" simplesmente não existe, é como um círculo quadrado. A encarnação, por sua vez, se bem pensada, afasta qualquer consciência. "Consciência" tem dupla implicação, ambas vinculadas ao idealismo: a determinação completa e, ligada a ela, o desconhecimento da inscrição do sujeito. Barbaras vai insistir muito nisso, e a meu ver com toda razão: a invalidação do sujeito transcendental e da "adequação", ambas feitas em nome da encarnação e daquela transcendência originária, isto é, da "não coincidência". Daí o giro radical de Merleau-Ponty na passagem do corpo para a carne: o corpo nada mais era que uma consciência incoativa. A carne, por sua vez, não é simplesmente o corpo, não é a matéria do corpo, ela é condição de compreensão do corpo. Em algumas de suas mais belas páginas, Barbaras vai explorar essa tese merleaupontiana tão abstrusa, a unidade entre sentir e intramundaneidade. Sentir é sentir do mundo no duplo sentido do genitivo, como Barbaras gosta de insistir.

Ora, que teria havido aqui, segundo Barbaras, na passagem do corpo para a carne? Uma "generalização" que levou da carne do corpo à carne do mundo. É isso que ele teria aceitado na época da tese e que não vai aceitar mais no período da "fenomenologia da vida". A "generalização" significa isso: Merleau-Ponty estende a "minha carne" para a "carne do mundo". Essa extensão, avalia Barbaras, é feita num passe de mágica, pois Merleau-Ponty é obrigado a pressupor – e esse prejuízo é inadmissível – que o meu corpo seja fragmento do mundo. É essa a condição para haver "extensão"

ao mundo. Merleau-Ponty quer conciliar, com aquela generalização, dois aspectos aparentemente inconciliáveis: a diferença entre corpo e mundo e o pertencimento do corpo ao mundo. Mas então, ao pensar o momento da "carne única", ele não pode ignorar a diferença, e, para não perdê-la, se antecipa e distingue a "carne do mundo" da "minha carne": essa última é *se* sentir. Com isso, avalia Barbaras, Merleau-Ponty desnuda o preconceito idealista que jamais o abandonou: a univocidade da "carne única" encobre uma equivocidade irredutível.

Bem feitas as contas, a carne própria não pode conduzir a uma só carne. O que daí resulta é um monismo confuso. Barbaras vai distinguir então uma carne "ontológica" de outra, "transcendental". Não é o lugar aqui de entrar em detalhes. Basta dizer que, pela carne "ontológica", Barbaras quer assegurar uma disjunção entre "originariedade" e "intuitividade", pelo quê ele restringe ontologicamente o escopo da intuição. Se o mundo é co-aparecente em toda aparição, a intuição de um ente pressupõe a doação em carne do mundo, a presença supõe não presença, o originário implica ausência. A carne, portanto, não é um ente, é o mundo como totalidade nãoôntica: ela é "ontológica". Esse passo torna irredutível a distinção entre "carne própria" e "ontológica", e por esse meio Barbaras pretende escapar ao monismo. Por outro lado, a carne é "transcendental", ou seja, ela não é apenas aquela transcendência que excede toda aparição, o originário que não pode ser intuído: porque é carne, e não forma, ela será caracterizada pela "iteração": a carne passa para o lado daquilo que ela faz aparecer, e assim "ser" se confunde com "aparecer" – embora não se esgote nele. Daqui, Barbaras vai concluir por uma "autonomia do aparecer", que se torna então imanente ao mundo. Fim do privilégio – de qualquer natureza – do "subjetivo". Fim de privilégio, não insignificância. O "subjetivo" deixa de ter papel constituinte e se torna, ele, implicado pela lei do aparecer: é porque o ser mundo implica aparição que ele requer polo subjetivo.

Eis agui 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 surpreenderse 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*

71

[...]

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 viceversa? 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.