

## UNIVOCIDADE E FINITUDE

### UNIVOCALITY AND FINITUDE

RENAUD BARBARAS<sup>1</sup>

**Abstract:** The scope of phenomenology may be circumscribed by what Husserl called the universal a priori of the correlation between the transcendent entity and its subjective modes of bestowal. This a priori means at the same time that the essence of the being involves its relation to a consciousness and that the sense of being of the subject consists in relating to the transcendent entity, in making it appear, which is to say that a consciousness which was not consciousness of something, or intentionality, it would not be. The difficulty here is to account for the sense of being of the poles of correlation, namely the transcendent entity and the subject, in the light of this correlation, which refers to a form of primacy of the relation over the terms. It is a question of what it means to appear, what is the status of what appears and, finally, what is the mode of being of what we call intentionality. I wanted to show that phenomenology is bound to overtake for the sake of a cosmology and metaphysics, which appear not as fields that would be foreign to it but, on the contrary, as internal and constitutive dimensions of phenomenology itself.

**Key-words:** universal a priori of the correlation; phenomenology; cosmology and metaphysics.

**Resumo:** O âmbito da fenomenologia pode ser circunscrito pelo que Husserl chamou de *a priori universal da correlação* entre o ente transcendente e seus modos subjetivos de doação. Este a priori significa ao mesmo tempo que a essência do ente envolve sua relação com uma consciência e que o sentido de ser do sujeito consiste em se relacio-

**Résumé:** Le champ de la phénoménologie peut être circonscrit par ce que Husserl a nommé l'*a priori universel de la corrélation* entre l'étant transcendant et ses modes subjectifs de donation. Cet a priori signifie à la fois que l'essence de l'étant est d'être relatif à une conscience et que le sens d'être du sujet consiste à se rapporter à cet étant, à le faire

---

<sup>1</sup> Université Paris I – Panthéon Sorbonne. e-mail: [renaudbarbaras@orange.fr](mailto:renaudbarbaras@orange.fr)

nar com o ente transcendente, em fazê-lo aparecer, o que equivale a dizer que uma consciência que não fosse consciência de algo, ou seja, intencionalidade, não seria. A dificuldade aqui é a de dar conta do sentido de ser dos pólos da correlação, a saber, do ente transcendente e do sujeito, à luz dessa correlação, que remete a uma forma de primado da relação sobre os termos. Trata-se de se perguntar o que significa aparecer, qual é o estatuto daquilo que aparece e, enfim, qual é o modo de ser daquilo que chamamos de intencionalidade. Eu queria mostrar que a fenomenologia é fadada a se ultrapassar em proveito duma cosmologia e duma metafísica, que aparecem não como campos que lhe seriam estrangeiros mas, muito pelo contrário, como dimensões internas e constitutivas da própria fenomenologia.

**Palavras-chave:** *a priori* universal da correlação; fenomenologia; cosmologia; metafísica.

apparaître, ce qui revient à dire qu'une conscience qui ne serait pas conscience de quelque chose, ou encore intentionnalité, ne serait pas du tout. La difficulté ici est de rendre compte du sens d'être des termes de la corrélation, à savoir de l'étant transcendant et du sujet, à la lumière de cette corrélation, qui renvoie à une forme de primat de la relation sur les termes. Il s'agit de se demander ce que signifie apparaître, quel est le statut de ce qui apparaît et, enfin, à quel mode d'être renvoie ce que l'on nomme intentionnalité. Je voudrais montrer que la phénoménologie est vouée à se dépasser au profit d'une cosmologie et d'une métaphysique, qui apparaissent alors non pas comme des champs qui lui seraient étrangers mais au contraire comme des dimensions internes et constitutives de la phénoménologie elle-même.

**Mots-clés:** *l'a priori* universel de la corrélation; phénoménologie; cosmologie; métaphysique

## 1.

A minha abordagem inscreve-se no âmbito da fenomenologia, circunscrito pelo que Husserl chamou o *a priori* universal da correlação entre o ente transcendente e seus modos subjetivos de doação. Este *a priori* significa que a essência do ente envolve sua relação com uma consciência, ou seja que ele aparece, sem por isso que este aparecer comprometa de maneira alguma o teor ontológico deste ente, isto é, sua transcendência. Este *a priori* também significa que o sentido de ser do sujeito consiste numa relação com o ente transcendente, que o faz aparecer, o que equivale a dizer que uma consciência que não fosse consciência de algo, ou seja, intencionalidade, não seria. A dificuldade aqui é a de dar conta do sentido de ser dos pólos da correlação, a saber, do ente transcendente e do sujeito, à luz dessa correlação, que remete a uma forma de primado da relação sobre os termos. Em outras palavras, trata-se de se perguntar o que significa aparecer, qual é o estatuto daquilo que

aparece e, enfim, qual é o modo de ser daquilo que chamamos de intencionalidade. Ora, eu queria mostrar que a fenomenologia é fadada a se ultrapassar em proveito duma cosmologia e duma metafísica, que aparecem não como campos que lhe seriam estrangeiros mas, muito pelo contrário, como dimensões internas e constitutivas da própria fenomenologia.

No que diz respeito ao ente transcendente, a situação é relativamente simples. Dizer que o ser do ente consiste em aparecer equivale a dizer, ao mesmo tempo, que este não é senão as suas aparições, no sentido em que ele não repousa nele mesmo, nem, no entanto, se confunde com elas, justamente na medida em que ele aparece nelas. O aparecer supõe uma diferença entre aquilo que aparece e sua aparição, uma forma de retraimento ou de distância, justamente a fim de que um avanço, uma vinda à presença sejam possíveis. Esta diferença é singular na medida em que ela não envolve qualquer alteridade, não difere de uma forma de identidade pois ela remete a uma certa profundidade interna, a um excesso indeterminável, que é constitutivo do ente na medida em que este não cessa de aparecer, é sua própria vinda à presença. Esta profundidade interna é a do *mundo*: o último aparente, que só se apresenta ao ausentar-se daquilo que o apresenta, só pode ser o mundo porquanto o mundo é aquilo que excede e contém todos os entes sem ser outro. Com efeito, se é verdade que o mundo é uma totalidade, um omni-englobante na medida em que todo ente lhe pertence, no entanto, por isso mesmo, ele não pode ser concebido como uma totalidade aditiva, como um grande objeto. O mundo é mundo, ou seja, contém toda e qualquer realidade contanto que ele não seja outro em relação àquilo que ele contém: sua diferença com qualquer ente exclui qualquer forma de alteridade pois, no caso contrário, ele seria um ente. Assim, o mundo é aquilo que unifica os entes enquanto multiplicidade; ele é uma unidade imanente à multiplicidade, que conjuga ao disjungir. Ele fica *entre* os entes, ao mesmo tempo no sentido em que ele os une como uma fazenda e os separa como uma fronteira: ele é um tecido que é o seu próprio rasgão; em resumo é o Ajuntamento (*Fügung*) universal. Por isso, o mundo deve ser concebido como um elemento e não como uma totalidade, ou antes uma totalidade que é um elemento. Com efeito, o mundo só pode conter tudo se ele é aquilo de que os entes são feitos, sua textura comum, textura que aceita ou recolhe a infinidade dos entes. Nesse sentido, ele é uma forma universal que é uma matéria última, matéria de tudo quanto pode ser ou, antes, a indistinção absoluta da matéria e da forma. Isto significa que a aparição é sempre co-aparição do mundo, que o mundo sempre parece naquilo que se apresenta: ele é o outro nome da transcendência pura ou da profundidade do ente aparecendo. Esta primeira descrição condiciona a sequência: trata-se agora de se perguntar o que deve ser o sujeito (nome dado por convenção ao pólo subjetivo da correlação) para ser capaz de se relacionar com o mundo.

O sujeito é caracterizado por uma dupla determinação: ele pertence ao mundo e é condição da aparição do mundo; ele encontra-se do lado dos entes e é aquilo pelo que eles aparecem. Ora, estas duas dimensões não são mutuamente excludentes. Como Merleau-Ponty o viu perfeitamente, é precisamente na medida em que o sujeito é *do* mundo que ele tem um mundo: o pertencimento intencional do mundo ao sujeito supõe o pertencimento ontológico do sujeito ao mundo. O que equivale a dizer, como os gregos o sabiam, que toda a relação de conhecimento presupõe uma relação de ser, uma relação ontológica, que nossa aptidão para fazer a experiência do mundo enraiza-se numa comunidade ontológica que a nutre, em resumo, que o sujeito e o mundo são num sentido unívoco do ser. Portanto, a dificuldade é a de assumir a diferença incontestável do sujeito sem por isso comprometer essa univocidade, isto é, de dar conta da singularidade do sujeito a partir de um ser cujo sentido é unívoco. Trata-se aqui de dar plenamente lugar ao sujeito sem fazer concessões ao subjetivismo, o que exige deixar de entendê-lo como uma substância cuja modalidade de ser seria radicalmente diferente da dos outros entes. Nesse sentido, uma fenomenologia que almeja levar em conta o pertencimento do sujeito ao mundo, ou seja, a univocidade do ser, é necessariamente uma fenomenologia assubjetiva. No entanto, cabe reconhecer que a fenomenologia acabou atribuindo essas duas condições a duas dimensões ou duas vertentes do sujeito e o dividindo assim definitivamente entre aquilo que ele tem em comum com o mundo a aquilo que lhe permite se distinguir dele. Tal é o sentido da clivagem entre consciência empírica e consciência transcendental em Husserl. Tal é, mais subtilmente, a equivocidade da carne em Merleau-Ponty que, se bem que ela pareça designar um elemento comum à consciência e ao mundo, ou melhor, a univocidade como elemento, acabou sendo dividida entre minha carne e a carne do mundo que, contrariamente àquela, não pode se sentir.

Diante dessas inelutáveis divisões do sujeito, a questão é a seguinte: como pode o sujeito, do mesmo ponto de vista, pertencer ao mundo a ser e condição da sua aparição? Como compreender seu sentido de ser de tal modo que, ao mesmo tempo, ele exige um pertencimento e comanda a fenomenalidade? Seria fácil mostrar que o que constitui um obstáculo a uma compreensão exata do sentido de ser do sujeito é sempre uma forma de positivismo ou de substancialismo que, paradoxalmente, consiste em atribuir ao sujeito o modo de ser dos entes intramundanos. Na verdade, se o sujeito se destaca do mundo, não é porque seu atributo essencial é outro - pensamento e não extensão, vivido e não objeto - mas porque seu modo de existir é diferente do dos outros entes. Ora, se é verdade que o substancialismo é um obstáculo a uma compreensão rigorosa do sujeito, é forçoso concluir que este deve ser caracterizado como *negatividade*. Esta negatividade não se refere a um

mero nada que, enquanto nada maciço, encerra uma positividade secreta que o opõe ao mundo: ela é a negatividade concreta do movimento. Se, como o diz Patočka, “no ego não há nada a ver”, não é tanto porque ele está vazio quanto porque ele existe de uma maneira tal que foge do ver, furta-se a qualquer fixação. Mover-se significa não ser o que se é, significa situar-se sempre para além de si, negar-se como coisa: o movimento é a exclusão concreta da substancialidade. Ora, o movimento pelo qual pretendemos caracterizar o sujeito atende à dupla condição que acabamos de pôr em evidência. Enquanto tal, ele difere radicalmente de todos os entes do mundo e pode assim fazê-los aparecer, mas, por outro lado, isto não quer dizer que ele seja exterior ou alheio ao mundo. Ele não repousa nele mesmo mas desdobra-se necessariamente no seio do mundo, seu dinamismo só pode inscrever-se nesse espaço originário, sua negatividade requer a positividade desse solo. Assim, definir o sujeito pelo movimento significa entendê-lo ao mesmo tempo e indissoluvelmente como inserido no mundo e radicalmente diferente dele: o movimento cumpre a unidade da diferença e do pertencimento, ele vem perturbar a univocidade sem comprometê-la.

No entanto, esse conceito de movimento é, por sua vez, determinado pela abordagem em que ele fica envolvido. Não pode ser confundido com um mero deslocamento: definimos o sujeito pelo movimento mas o estatuto deste é esclarecido pela função do sujeito. Em outras palavras, trata-se de um movimento “fenomenalizante”, que não se realiza apenas dentro do mundo mas para o mundo, que ao mesmo tempo permanece no limiar do mundo e efetua-se dentro dele, que existe para e pelo mundo. É um movimento intencional mas é preciso entender que isto não é uma metáfora: quer dizer que a intencionalidade existe como movimento. É claro, este movimento escapa às partições ontológicas, constitutivas da época moderna, entre o pensamento e a extensão, o ser perto de si e o ser fora de si. Ele é mais do que um mero deslocamento mas menos do que uma pura representação: ele é a identidade entre um avanço e uma fenomenalização, um *ir para* que é um *fazer aparecer*. Tal é o verdadeiro modo de ser do sujeito, aquilo que ao mesmo tempo o inscreve no mundo e abre a ele. Este movimento pode se especificado de duas maneiras. Primeiro, ele é o movimento do *viver* e, portanto, remete para um sentido originário da vida. Com efeito, pode-se dizer do sujeito que ele está vivo no sentido em que ele está inscrito no mundo pelo seu organismo e que, por outro lado, ele vivencia o mundo, pois ele tem uma experiência dele. Mas, aqui, o equívoco consistiria em referir esses dois sentidos a duas determinações do sujeito, senão a duas substâncias, em vez de entender que o estar vivo (*leben*) e o vivenciar (*erleben*) são duas dimensões derivadas e portanto abstratas, de um sentido mais originário e unitário do viver. De certa forma, nossa abordagem consiste em medir e tirar todas as consequências

desse sentido originário do viver, mais profundo do que a partição entre vida transitiva e vida intransitiva. Em resumo, o movimento do sujeito ao qual chegamos não é senão o da vida: a fenomenologia da correlação desemboca numa fenomenologia da vida.

Em segundo lugar, este movimento vivo deve ser caracterizado como *desejo*, termo que deve ser entendido num sentido radicalmente diferente da necessidade. A necessidade relaciona-se com um objeto definido que a apazigua imediatamente pois ela é falta desse objeto, ao passo que o desejo fica exacerbado pelo que o satisfaz, acirrado pelo que o preenche, como se seus objetos sempre ficassem em defeito com relação a um objeto inacessível, que sua constante insatisfação desenha em negativo como o avesso desse defeito. Ao desejo não falta nada, não porque pode preencher-se mas, pelo contrário, porque nada o pode apaziguar, porque ele fica para além de qualquer escassez. Mas nada pode apaziguá-lo pois aquilo que ele visa não é capaz de preencher uma escassez, não sendo da ordem do objeto. Ora, como vimos, aquilo a que o movimento fenomenalizante do sujeito se refere não é senão o próprio mundo enquanto outro pólo da correlação, profundidade irreduzível. Assim, o sujeito é constantemente arrancado a ele mesmo na medida em que ele se relaciona com um mundo que arranca o ente à pura presença. Com a distância constitutiva do mundo só pode se relacionar um movimento que nada pode extinguir, que é sem termo nem fim, que é tanto inextinguível quanto o mundo é inacessível. Essas descrições definem um desejo originário ou transcendental que caracteriza a própria essência do sujeito e lança luz sobre a textura da intencionalidade. Assim, a correlação clássica da consciência e do objeto deve ser substituída, a título de sua verdadeira condição de possibilidade, pela correlação entre uma vida que é desejo e um mundo que é profundidade.

Com essas conclusões encerra-se o primeiro movimento, propriamente fenomenológico, do nosso percurso, cujo ponto de chegada é a dessubstancialização do transcendente, sob a forma de um mundo que não é um ente, e do sujeito cujo modo de existência é movimento: assim, a fenomenologia à qual chegamos pode ser caracterizada como fenomenologia dinâmica. Mas a questão é agora a de saber se devemos ficar aí ou se esses resultados não nos levam para além deles, se essa fenomenologia dinâmica não está fadada a ser ultrapassada em prol de uma dinâmica fenomenológica. Para falar a verdade, este ultrapassamento é exigido de saída pela própria problemática do *a priori* da correlação, na medida em que a relação não é pensável sem um ser comum aos pólos da correlação e, portanto, é preciso ir à busca de um *a priori deste a priori*. Em outras palavras, os pólos não podem relacionar-se originariamente um com o outro e, por assim dizer, existir a partir dessa relação se eles não compartilham uma dimensão de ser comum, pano

de fundo da diferença sem a qual não há relação: a univocidade é a chave da correlação.

Nesse ponto, o sentido de ser do sujeito, cuja determinação procedia da do mundo, vai ter um efeito retroativo sobre o estatuto desse mundo. Dissemos que a negatividade do movimento exigia o solo do mundo para que o movimento pudesse se realizar, de modo que o sujeito podia pertencer ao mundo e fazê-lo aparecer do mesmo ponto de vista. Mas está na hora de acrescentar que trata-se ainda de um sentido superficial do pertencimento como inclusão ou inscrição. Para além desse pertencimento inclusivo, é forçoso reconhecer um sentido mais profundo do pertencimento como *comunidade de ser*, parentesco ontológico. Dizer que o sujeito pertence ao mundo equivale a dizer que ele é feito da mesma textura do que ele, que ele é *dele (en est)* no sentido em que seu sentido de ser procede do sentido de ser do mundo. Assim, não apenas o sujeito é *ao* mundo (pertencimento intencional), não apenas ele está *no* mundo, a título do solo requerido pela sua mobilidade, mas ele é *do* mundo, na medida em que ele puxa dele seu próprio modo de ser, em que eles compartilham a mesma textura ontológica. Podemos chamar este último pertencimento de hiperpertencimento para dar a entender que ele remete a um parentesco ontológico. Ficamos aqui nas antípodas da fenomenologia transcendental, já que desvendamos, para além da constituição do mundo pelo sujeito, uma forma de constituição do sujeito pelo mundo, a título da sua textura e da sua procedência originária. Este hiperpertencimento dá acesso ao ser da relação e é, na verdade, o outro nome dessa relação. Mas, visto que o modo de ser do sujeito é de natureza dinâmica e que ele hiperpertence ao mundo, ou seja compartilha o mesmo modo de ser, é forçoso concluir que nosso movimento inscreve-se num movimento *do mundo*, pertence a um mundo que é fundamentalmente *movimento*. O movimento fenomenalizante do sujeito não contradiz seu pertencimento pois este movimento vem de mais longe, é a obra do mundo antes de ser a do sujeito, de modo que podemos dizer, com todo o rigor, que não somos nós que fazemos aparecer o mundo mas é o próprio mundo que se fenomenaliza através de nós. No entanto, ao inscrever nosso movimento no do mundo, não recaímos numa forma de naturalismo; trata-se pelo contrário de escapar à alternativa entre naturalismo e transcendentalismo. Mas, para tanto, precisará mostrar que o processo do mundo, que chamarei de agora em diante de arqui-movimento, já é, como nosso movimento, um processo de fenomenalização, ou antes é da alçada de uma proto-fenomenalização.

É preciso agora fazer duas observações. Primeiro, poderíamos ter chegado diretamente ao mesmo resultado a partir de definição do mundo que esboçamos. Com efeito, a imanência absoluta aos entes que caracteriza o mundo, imanência que não compromete sua unidade, só pode ser pensada

dinamicamente. Se o mundo não é senão cada ente, sem por isso se confundir com eles, é porque ele é precisamente a *potência* que os produz e que se produz ao produzi-los. Assim, o excesso irreduzível do mundo em relação aos entes mundanos refere-se ao excesso da potência, como sobrepotência ou reserva absoluta, em relação àquilo que ela produz: a potência não é outra do que suas obras, mas não é suas obras já que ela as produz. Seja como for, ao levar em conta o hiperpertencimento do sujeito, ou seja, o ser da correlação, somos conduzidos de uma fenomenologia dinâmica, a uma dinâmica fenomenológica. Para a primeira, o sujeito é movimento, enquanto que, para a segunda, qualquer movimento é fenomenalizante e, nesse sentido, proto-subjetivo. É nesse ponto exato que a fenomenologia ultrapassa-se para uma cosmologia. Ela nos leva a um pensamento do mundo para o qual o mundo já não é mais uma totalidade não-totalizável ou uma profundidade irreduzível habitando os fenômenos, mas é um certo processo semelhante ao de uma *physis*. Cabe reparar que ao aprofundar o conceito de desejo, chegamos ao mesmo resultado. Com efeito, o desejo sempre implica numa separação e, portanto, remete a uma comunidade ontológica com o desejado: nesse sentido, ele sempre é desejo de si mesmo, busca de si num outro. Tal é o que poderíamos chamar de *razão* do desejo: o sujeito tende para o mundo porque é nele que reside seu ser de sujeito, isto é não aquilo que apaziguasse o desejo mas um desejo que fosse plenamente desejo. Isto equivale a dizer que o sujeito tende para o mundo e, assim, o fenomenaliza na medida em que o mundo contem ou, antes, é eminentemente aquilo que o sujeito já é por sua vez, a saber, movimento.

À luz dessa última observação, podemos começar a responder à pergunta, cosmológica, da natureza do arquivamento que caracteriza o ser do mundo. Como o movimento do mundo pode se distinguir do nosso? Enquanto potência ele faz imediatamente existir aquilo para que tende, de tal modo que, na realidade, não tende para nada na falta da menor distância entre a visada e a realização. Nisto reside a diferença, ainda misteriosa, entre o ser subjetivo e o ser mundano: este faz *ser*, ao passo que aquele se limita a fazer *aparecer*; este produz, ao passo que aquele só deseja. Mas já se percebe, nesse âmbito fenomenológico, que o modo de ser subjetivo deverá ser pensado *negativamente* a partir do modo de ser do mundo, que nosso movimento procederá de uma alteração ou de uma degradação, cuja natureza precisa ser aprofundada, do arquivamento do mundo. Assim, o movimento do mundo só pode ser o movimento pelo qual o mundo se faz mundo, movimento de auto-produção do mundo, ou de mundificação. Desse processo do mundo, cabe dizer que já começou desde sempre: ele remete à ordem ou ao reino do movimento, que não tem começo. Nesse sentido, o mundo não procede de um criação. Contudo, ao afirmar que se trata de um processo mundificante,

isto é, de um devir-mundo do mundo, é forçoso reconhecer que ele nasce de algo que ainda não é um mundo, que ele vai de um não-mundo ou de um pré-mundo para o mundo. Ora, porquanto o mundo envolve necessariamente uma multiplicidade de entes, dos quais ele é a totalidade, cabe concluir que o pré-mundo é sinónimo de indiferenciação, que o movimento do mundo procede de um fundo indiferenciado: processo de saída fora do fundo, de diferenciação. Mas é importante não hipostasiar esse fundo e, portanto, deve-se acrescentar que o fundo fica co-presente àquilo que o reabsorve, que a saída fora do fundo leva o fundo com ela, de modo que uma dimensão de indeterminação permanece naquilo que é determinado pelo processo. Mas, na medida em que o fundo não se distingue da sua própria ultrapassagem, é necessário pensá-lo como uma potência de diferenciação e, portanto, de individuação, potência que permanece naquilo que ela realiza, a título da dimensão de indeterminação que não para de impregnar os indivíduos, potência que se nutre das suas próprias obras, renasce daquilo que a esgota. É exatamente esse processo cosmológico que o desejo visa enquanto forma mais alta dele mesmo. Assim, pode se distinguir três sentidos do mundo: o mundo como fundo ou potência; o mundo como efetuação, realização da potência, ou seja multiplicidade produtora neste processo; enfim, o mundo como rastro ou sedimento da potência mundificante indivisível na multiplicidade criada pelo processo, ou seja, como totalidade. Em outras palavras: a natureza, os entes e o mundo propriamente dito. Mas é preciso acrescentar que estes três sentidos são um só, que o mundo é a unidade desta triplicidade. Enfim, afirmar que nosso movimento inscreve-se num arqui-movimento do qual ele procede significa reconhecer que nossa vida remete àquilo que poderíamos chamar de arquivida e que se confunde com o processo de mundificação. Essa arquivida é eterna, no sentido em que só há eternidade como eternidade de vida, eternidade de um movimento que se nutre dele mesmo e no seio do qual é impossível discernir um antes e um depois, que é, portanto, alheio ao tempo ou, mais rigorosamente, pré-temporal.

No entanto, falta resolver um último problema. Como dissemos, em virtude do sentido de uma dinâmica fenomenológica, o arqui-movimento do mundo deve ser também um movimento de proto-fenomenalização, o que equivale a dizer que não é apenas nosso movimento mas também nosso ser subjetivo como aptidão a fenomenalizar o mundo que se enraiza no processo do mundo. Em outras palavras, o aparecer do mundo a um sujeito remete a uma forma de aparecer intrínseco do mundo, a um aparecer que ainda não é um aparecer *a alguém* e confunde-se com o processo de mundificação. Portanto, é necessário entender em que sentido o processo que acabamos de descrever é da alçada do aparecer. Ora, aparecer sempre significa sair da ocultação, de modo que o sentido que se confere ao aparecer depende do sen-

tido que se confere àquela. As mais das vezes, a ocultação é entendida como encobrimento por uma camada interposta, quer seja transcendente, quer seja subjetiva, de tal modo que o aparecer consistirá numa travessia ou uma supressão desta camada, ou seja, num desvelamento que, enquanto tal, exige a intervenção de uma subjetividade ou de um *Dasein*. Mas há uma outra maneira, mais secreta e mais profunda, de ser ocultado: sem encobrimento, ou seja, à plena luz, a saber, por indistinção ou indeferenciação, ausência de fronteiras e confusão com o entorno. Nesse caso, a desocultação consistirá numa delimitação, numa separação com o entorno, em resumo numa definição, enquanto ela envolve uma fronteira (*finis*). Ora, tal é exatamente a obra do processo de mundificação: ele consiste justamente numa diferenciação, ou seja, uma individuação, pela qual os entes se distinguem do fundo ao se distinguirem uns dos outros. A obra separadora do movimento é uma forma de síntese material pela qual o individuo é constituído enquanto tal, individualizado e, assim, aparece. Dizer que ele aparece é dizer que ele manifesta-se como aquilo que ele é, mas ele manifesta-se como aquilo que ele é ao se constituir como o individuo que ele é: sua vinda ao aparecer é ao mesmo tempo uma vinda ao ser. Em outras palavras, as condições do ente são ipso facto as condições do aparecer do ente: aqui, a cosmologia coincide com uma proto-fenomenologia.

Todas estas análises convergem para uma única pergunta, tão importante como é difícil: o que dizer do sujeito do processo mundano? Como pode emergir deste processo? Até agora, adotamos uma via regressiva, consistindo em regressar do sujeito, compreendido como movimento, para o mundo enquanto solo ontológico ou, antes, fonte dinâmica desse sujeito. Mas, doravante, para voltar ao nosso ponto de partida, é preciso adotar uma abordagem progressiva, avançando do mundo em direção ao sujeito e tentando dar conta da singularidade do sujeito a partir dos caracteres do mundo. Em outras palavras, se é verdade que a correlação supõe um ser comum, que é movimento, o fato é que não há correlação sem *diferença* e, por conseguinte, esta diferença deve poder ser engendrada a partir do processo do mundo. Em que consiste esta diferença? A luz do que já foi dito, tornou-se óbvio o fato de que nada de positivo ou determinado pode fundar essa diferença: o sujeito não possui nada a mais, nem nada outro do que o mundo. Com efeito, o modo de ser do sujeito consiste numa negatividade concreta que é a do movimento, mas todo o positivo dessa negatividade reside do lado do mundo, pertence ao mundo enquanto movimento mundificante e, portanto, é sobrepotência. Trata-se portanto de entender como o nosso movimento pode diferir do do mundo, mesmo que todo o movimento pertença ao mundo que, na verdade, é o tudo do movimento. Por outras palavras, como pensar uma diferença no seio do arquivamento do mundo que não se confunda com a diferença dos

movimentos intramundanos, movimentos nos quais se manifesta e se afirma a potência mundificante? A questão aqui é a da possibilidade de uma filosofia da finitude no âmbito da univocidade: como pensar uma dualidade de ser entre sujeito e mundo sem sair do univocidade?

## 2.

Só há uma resposta possível: o arquivamento do mundo só pode diferir dele mesmo nele mesmo sob a forma negativa de uma privação ou de uma limitação, de modo que o ser do sujeito remete necessariamente a um defeito ou uma perda em relação ao ser do mundo. Na verdade, ao analisar o desejo chegamos à mesma conclusão. Mesmo que este suponha uma comunidade ontológica – pois ele é busca de si no outro – o desejo tende para esse outro insaciavelmente porque ele fica separado dele irremediavelmente. O facto do desejo é o de uma cisão afetando o sujeito, em virtude da qual ele se encontra separado e privado do seu verdadeiro ser, que tem doravante a face de um outro inacessível: o exílio é a condição ontológica do desejo. Assim, compreender o sujeito implica aceitar uma forma de cisão ou de secessão originária pela qual o arquivamento do mundo cai fora dele mesmo, separa-se da sua própria potência para prosseguir sob uma forma enfraquecida ou atenuada dele mesmo. A característica dos nossos movimentos subjetivos é que, diferentemente do arquivamento, eles não produzem nada: sua diferença é sua impotência e nosso desejo nasce dessa impotência ou, antes, é a respetiva forma efetiva. Como diz Paul Valéry: “Minha impotência é minha origem”: devemos levar essa fórmula ao pé da letra. Mas é preciso acrescentar que o desejado só graças a essa impotência, que se apresenta na falta de poder ser, é visado na medida em que não pode ser produzido. É esta potência da impotência que nos define como sujeito do aparecer, como poder de fenomenalização. Em outras palavras, o sujeito do desejo fica separado do mundo e só se relaciona com ele sob a forma da ausência ou do defeito mas, por esse recuo do mundo, a coisa encontra-se privada da sua massa ontológica e adquire assim a dimensão do sentido, transformando-se em sentido: ela se torna a coisa que ela é, a coisa enquanto tal e já não um rosto do mundo.

Qual é estatuto dessa cisão originária pela qual a potência mundificante se separa dela mesma e se finitiza? Cabe constatar que, se ela afeta profundamente o arquivamento do mundo, nada nele pode dar conta dessa cisão pois esse movimento é positivo de ponta a ponta, mera afirmação e incessante desenvolvimento. Nada, no âmbito do movimento do mundo, ensaja entender que ele se cinda dele para cair fora dele mesmo; a potência não tem a potência de desistir dela mesma, a essência nunca é a essência da sua

própria negação. A conclusão se impõe: afetando o movimento do mundo sem proceder dele, a cisão da qual nasce o sujeito é um *evento*, até um arquitevento já que ela afeta o arquivimento do mundo. Um evento é como um movimento no movimento, aquilo que vem afetar sua mobilidade sem achar nela sua fonte, algo como um clinamen metafísico. Com efeito, um evento é caracterizado pelo fato de que ele é sem causa nem razão, um mero surgimento que nada pode explicar. Além disso, sendo o produto de nada, ele não pode ser nada positivo; rigorosamente, ele é um nada e é neste nada que consiste a privação da qual procede o sujeito. Contudo, dizer que ele é um nada não significa que com ele nada acontece; pelo contrário, com o evento tudo muda: o evento se lê ou se vê nos seus efeitos, nas transformações que ele acarreta no coração do arquivimento do mundo e, de certa forma, ele se confunde com essas transformações. Assim, a subjetividade como cisão e, portanto, privação da sobrepotência do mundo remete para um arquitevento afetando esse potência e, afinal de contas, confunde-se com esse evento. Mikel Dufrenne escreve que “o homem é engendrado como inengendrável”. Por mais que seja antilógica, essa fórmula deve ser levada ao pé da letra: o homem é engendrado no sentido em que só pode proceder de uma natureza, mas como inengendrável na medida em que não é a natureza que o produziu enquanto homem mas um arquitevento que afeta a natureza sem enraizar-se nesta.

Isto significa que a subjetividade é aquilo de que não se pode dar conta. Longe de ser, como toda a tradição o pensava, o sítio ou o lugar da razão, a subjetividade é, pelo contrário, o *sem razão* por excelência. Além disso, ao afirmar isso atribuímos à finitude uma sentido “evencial”: a finitude não é um traço do sujeito mas o sujeito um traço da finitude, ou antes, a obra da finitude, de uma finitude que afeta a potência do mundo. Não é por sermos finitos que estamos separados do mundo e capazes de fazê-lo aparecer; pelo contrário, é na medida em que a finitude vem a afetar o mundo que existimos como sujeitos. A finitude é metafísica e cosmológica, como evento e passividade do mundo diante do evento, antes de ser antropológica e afim de sê-lo. Com efeito, com o arquitevento passamos para o plano metafísico. Porque metafísico? Primeiro porque ficamos aqui além do nível da essência e, portanto, da ontologia. A metafísica ultrapassa a cosmologia como o evento ultrapassa a essência, mesmo que essa essência seja dinâmica. Em segundo lugar, trata-se aqui do *fato* do sujeito ou do sujeito como arquifato, arquifato que, aos olhos do próprio Husserl, é o objeto de uma metafísica num sentido muito peculiar, muito afastado do seu sentido clássico: longe de referir-se à busca de uma razão última, ela é a descoberta daquilo que é sem razão. Daí o uso desse termo aqui. Assim, a metafísica inaugurada pela descoberta do arquitevento é muito diferente daquilo que compreendemos em geral por

essa palavra: a metafísica do sujeito significa aqui que o sujeito não é nada senão o evento de uma cisão no seio da potência do mundo. Por uma forma de inversão do neoplatonismo, poderia se dizer que o ser do sujeito procede de uma queda do mundo nele mesmo.

Poderíamos, à guisa de conclusão, pôr em evidência algumas consequências dessa análise. Se é verdade que o arquivamento do mundo é o de uma arquivada dando lugar aos entes nos quais permanece sua potência e que os seres vivos são vivos em razão da cisão arquivencial, é forçoso concluir que estamos vivos em razão da ausência e não da presença da vida em nós. Em outras palavras, tem duas modalidades de individuação: uma por diferenciação por e no seio da arquivada —ela dá os entes mundanos; a outra por separação da arquivada nela mesma, ou seja por privação da vida — ela dá os seres vivos. Isso equivale a dizer simplesmente que o advento do ser vivo é o da *mortalidade*, que sua individuação é o avesso de uma desindividuação, inelutável, que toma a forma de uma volta à arquivada. Em segundo lugar, disso decorre a *impossibilidade da biologia* enquanto tal, ou seja como ciência dos seres vivos, simplesmente vivos. A biologia fica sempre ausente: a cosmologia diz respeito a uma vida que ainda não é a vida de ninguém; a metafísica fenomenológica, para a qual qualquer ser vivo já é um sujeito capaz de fenomenalização, fica além da biologia. Portanto, encontrar um ser estrita ou simplesmente vivo é impossível: seja ele não é *um* ser vivo pois lhe falta a individuação, seja ele já é um sujeito, isto é, mais do que um ser vivo; seja ele fica imergido na arquivada, seja ele faz aparecer um mundo. Em terceiro lugar, a diferença entre homem e animal só pode ser entendida através da maneira pela qual cada um ao mesmo tempo insere-se no arquivamento do mundo e encontra-se separado dele pelo arquivamento. A primeira dimensão prevalece no animal na medida em que ele deriva, por assim dizer, no mundo: ele é movimento mais do que consciência e, nesse sentido, é um ser cosmológico. É por isso que escolhemos o conceito de *êxodo* para caracterizá-lo. No homem prevalece a dimensão da cisão e, por isso, ele é um ser metafísico: ele existe como consciência mais do que como movimento. É por isso que o caracterizamos como *exílio*. Enfim, o estatuto da morte encontra-se profundamente transformado. Ela é sinônimo de uma desindividuação, ou seja de um retorno à arquivada: ela é perda de *uma* vida mas não *da* vida. Em outras palavras, se nossa vida empírica, como ruptura com a arquivada, é uma morte metafísica, nossa morte empírica é um retorno metafísico à vida, por cima do arquivamento. Desse ponto de vista poderia se justificar a afirmativa da identidade absoluta entre pulsão de vida e pulsão de morte.

