



## CONVERSA COM RENAUD BARBARAS (PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE)\*

10.62506/phs.v6i1.298

No início de 2024, o Laboratório de Fenomenologia da UFF (LAFE), coordenado pelo Prof. Dr. Carlos Tourinho, fez convite ao filósofo Renaud Barbaras (Universidade de Paris 1 Panthéon-Sorbonne) para uma conversa via plataforma digital com vistas à discussão da primeira metade de sua obra, intitulada *L'Appartenance: vers une cosmologie phénoménologique*. O autor francês gentilmente aceitou o convite, dando aos integrantes do LAFE a oportunidade ímpar de trazer suas questões, adendos e angústias — cultivados ao longo de um ano inteiro de imersão na teoria do pertencimento fenomenológico — diretamente ao autor estudado. O que sucede este pequeno introito é a transcrição, com todo esmero polida e aparada, do encontro com o professor Barbaras que se deu no dia 14 de maio do mesmo ano. Passeando pela conversa com o nosso convidado, pode ser que o leitor se depare com questões e faça ponderações que sejam suas também; afinal, autores como Leibniz, Bergson, Heidegger, Plotino arrimam a discussão e a exposição da teoria barbarasiana neste saboroso diálogo, que é aberto a toda nova interlocução e fechado para cada novo interlocutor. É, portanto, com grande satisfação que trazemos a público o registro dessa conversa sobre o *L'Appartenance*, que esperamos seja uma contribuição relevante para a riqueza da recepção e da produção da fenomenologia contemporânea no Brasil. Boa leitura!

### C. Tourinho

Professor, eu começo com uma consideração que irá se concentrar em torno do conceito de “diferença” na fenomenologia do pertencimento. E a minha posição é a seguinte. Na filosofia moderna, no final do século XVII, início do século XVIII, nós assistimos a um debate em torno do tema da identidade e da diversidade dos seres em geral. Me refiro, especificamente, ao debate que coloca, de um lado, John Locke, cuja tese consiste em uma espécie de princípio de indiscernibilidade numérica entre os seres, isto é, a tese segundo a qual duas coisas de um mesmo gênero não poderiam ser absolutamente idênticas, pois necessariamente ocupariam lugares distintos no espaço em um dado momento do tempo. Assume-se, no caso de Locke, um sentido numérico de diferença. Do outro lado, encontramos a figura — importantíssima nesse debate — de Leibniz. Leibniz afirma, em seus *Novos Ensaios*, que, do ponto de vista metafísico, duas coisas não podem ser absolutamente idênticas. Não por motivos numéricos, como sugere Locke, mas porque são, antes disso, distintas em si mesmas. O que significa dizer isso? São distintas não por determinações extrínsecas, espaciais, mas por determinações intrínsecas; por graus de discernimento na representação do diverso na unidade da substância simples e, portanto — como ficará mais claro ainda na *Monadologia*, seu famoso opúsculo — tais coisas se distinguem, em termos metafísicos, qualitativamente. Se olharmos para a fenomenologia do pertencimento que o senhor nos apresenta, vemos que ela já supõe, logo em seu começo, um princípio de individuação. E o senhor nos apresenta uma fórmula, a saber: “Não é porque temos um corpo que pertencemos ao mundo, mas é porque pertencemos ao mundo que temos um corpo”. Do contrário, como o senhor esclarece, seríamos estranhos ao mundo e pertencer a ele consistiria em uma mera inclusão objetiva no espaço. Essa fórmula já parece indicar ao leitor, se eu bem entendi, que a fenomenologia do pertencimento não pode deixar de pensar já, em seu começo, um princípio de individuação. E este não pode ser pensado em termos de extensão e número, nos moldes do que Locke propunha; só restando pensar tal individuação e diferenciação em termos qualitativos. Neste sentido, poderíamos dizer que a fenomenologia do pertencimento traz, já no âmbito da individuação, uma vocação metafísica, guardando, já em seu começo, uma forte inspiração em Leibniz?

Ainda sobre o tema da diferença, passando agora para a esfera do solo — do que o senhor chama de “textura ontológica”, se eu bem entendi — a fenomenologia do pertencimento adota

\* Entrevista realizada no dia 16 de maio de 2024, no Laboratório de Fenomenologia – LAFE/ Universidade Federal Fluminense (<https://laboratoriodefemenologia.uff.br/>), sob coordenação do Prof. Carlos Diógenes Côrtes Tourinho (Professor Associado IV do Departamento de Filosofia da UFF/ Niterói-RJ/ Coordenador do LAFE), contando com a participação dos seguintes alunos do curso de graduação: Djalma Rossi Girão, Nicole Miralhes Morais e Pedro Verran dos Santos.



uma diferença de graus entre os entes. Isto é, não poderíamos ter dois entes absolutamente idênticos, posto que necessariamente diferem um do outro pelo grau de profundidade de seus pertencimentos ao mundo, de inserção no mundo, e de participação ao mundo, como o senhor esclarece, distinguindo-se, neste sentido, em graus de capacidade de engajamento e de fenomenalização do espaço. E como o senhor mesmo se permite colocar, em que sentido essas diferenças de graus permitem a contento dar conta da diversidade dos seres em geral? Voltemo-nos para o caso específico das pedras que o senhor menciona — e que, aliás, muito nos ocupou em nossas sessões de estudos. Em que pese certa continuidade das pedras em relação aos demais entes — posto que a pedra também se individua e se encontra inserida no mundo —, ela apresenta, apesar disso, como o senhor bem nota, um caráter *sui generis*. Qual seja, diferentemente dos demais entes, as pedras não guardam relações senão consigo próprias. Como costumamos dizer em nossos grupos de estudos, elas “não transbordam” para além delas mesmas; e, nesse sentido, consistem em uma espécie de “ponto zero” em termos de capacidade de participação e de fenomenalização do mundo. A pergunta final sobre esse tema da diferença na fenomenologia do pertencimento que eu proponho, então, ao senhor é a seguinte. Até que ponto esse caráter *sui generis* das pedras não impele a fenomenologia do pertencimento, nesse caso específico, a incorporar uma teoria da diferença por natureza? Como conciliar, no caso das pedras, a continuidade das mesmas com os demais entes e seu caráter *sui generis*, sem que isso não obrigue a fenomenologia do pertencimento a colocar lado a lado uma teoria da diferença por graus e uma teoria da diferença por natureza? Essas seriam minhas considerações, professor. Muito obrigado mais uma vez.

### **R. Barbaras**

Obrigado pelo seu resumo muito sintético e muito rico do início do meu livro, mas de fato são muitas perguntas numa só. Para voltar à questão do corpo, essa frase que o senhor mencionou é muito importante porque é o ponto de partida da minha reflexão. Eu descobri que a Fenomenologia, desde que ela comece com o corpo, não pode dar conta do próprio corpo; porque o corpo não é tanto um problema quanto uma solução a um problema que não foi identificado nem formulado — que é precisamente o problema do pertencimento. Quer dizer, como você mencionou, não é por ter um corpo que eu pertenço ao mundo, é por pertencer ao mundo que eu tenho um corpo. Ou seja, o que eu chamo de corpo é a manifestação, é a modalidade de um pertencimento originário que dá o sentido de ser de qualquer ente. Significa que entramos numa ontologia da univocidade na qual, de certa forma, só existem corpos: é uma ontologia dos corpos, isto é, na medida em que todo ente pertence ao mundo, todo ente é um corpo. Desse ponto de vista, só há corpos, e ter um corpo significa pertencer ao mundo; sendo o pertencimento a modalidade originária de qualquer ente. Nessa medida, há uma univocidade fundamental. Isso só para explicitar um pouco essa frase que você citou. Eu acho que dá para entender, mas essa reviravolta foi o ponto de partida de todo esse trabalho. Um dia me dei conta de que era um impasse começar pelo corpo, e que tinha de considerá-lo como uma resposta. Uma solução errada, de certa forma, a um problema ontológico: o problema do pertencimento. Eu acho que sua pergunta é muito pertinente, muito interessante e, aliás, já foi feita. Ela diz respeito à natureza da diferença entre os entes, é claro. Agora, eu queria voltar aos três conceitos que eu construí no início, acredito que no segundo capítulo, que são os conceitos de — em português tem uma discussão, mas digamos — “sítio”, *site* em francês; “solo”, correspondente a *sol*; e “lugar”, para dizer *lieu*. E o que é muito importante é entender que qualquer ente, enquanto tal — ou seja, um ente determinado — tem um sítio. Ele fica aqui. Cada ente tem um “aqui”, e esse aqui significa uma diferença originária entre ele mesmo e o solo de onde ele vem. É o que eu chamo de “sítio”. E o sítio, de fato, implica uma separação, uma diferença com relação ao solo, onde, por outro lado, ele se insere; ao qual ele pertence. Ou seja, existir significa “ficar aqui”, e ficar aqui significa ficar separado do solo de onde tal ente vem. E o terceiro conceito, o “lugar”, é a modalidade pela qual um ente tenta, de certa forma, alcançar o solo, se reconciliar com o solo originário. Daí a dimensão dinâmica de cada ente, porque — estou chegando à pedra — significa que cada ente desdobra, abre um lugar, um *lieu*, que é a modalidade pela qual ele tenta atingir o solo, sendo que o solo enquanto tal é impossível de alcançar. Ou seja, a reconciliação é, ao mesmo tempo, necessária e impossível. Necessária porque pelo sítio o ente fica separado do solo; mas impossível porque justamente enquanto o ente for determinado, ele fica separado do solo. Nesse sentido, inclusive, a pulsão de vida é igual à pulsão de morte, porque realizar a vida significaria coincidir com o solo, ou seja, desaparecer como individuado, morrer. Não sei se deu para entender, desculpe, espero ter sido claro.

### **C. Tourinho**

Entendemos sim, professor. Perfeitamente.

### **R. Barbaras**

Então, é por essa razão fundamental — o que foi difícil de aceitar, de assumir por muitas pessoas — que eu disse que qualquer ente, inclusive a pedra enquanto tal, enquanto pedra, enquanto ente, ou seja, enquanto separada do próprio solo (por mais inerte que pareça), também desdobra um lugar; isto é, ela está desejando e está num processo de fenomenalização, de desdobramento de um lugar. Só que, no caso da pedra, o lugar coincide e corresponde não com o sítio, que ainda não é espacial no sentido geométrico, mas coincide com o local, *place* que ela ocupa no espaço. Ou seja, ela não irradia além do próprio local; contrariamente ao animal,



por exemplo, que tem um meio ambiente e que irradia e desdobra um lugar muito além do local ocupado pelo corpo. Dá pra entender, não? Então, é por essa razão fundamental que eu fui obrigado a concluir que também a pedra é um tipo de “sujeito”, no sentido em que ela tem um mundo, por mínimo que ele seja. É por isso que tem uma continuidade entre a pedra e os outros entes, numa forma de escala dos entes.

Agora, eu estou chegando à sua pergunta, que é uma pergunta muito difícil. Eu confesso que é uma pergunta que já foi feita e eu não tenho certeza de ter uma resposta convincente a ela. Porque a minha ideia é a seguinte: numa ontologia da univocidade só pode haver diferença de grau. De grau porque o que diferencia um ente de outro é a modalidade de pertencimento, ou seja, só tem diferença modal no sentido spinoziano, e os modos são necessariamente modos de pertencimento. E agora, como diferenciar modos de pertencimento? Pelo grau de profundidade do pertencimento. Isto é dizer que há entes que ficam mais perto do solo originário, e, por ficarem mais perto do solo originário, eles fenomenalizam esse solo de uma forma mais ampla e radical do que entes que ficam mais longe desse solo. E, por estranho que pareça, a pedra — contrariamente ao que se acha — fica na superfície do mundo, o que significa que ela não está enraizada no mundo ao mesmo grau do que, por exemplo, um homem. Com efeito, a diferença de grau, de modalidade de pertencimento, corresponde à profundidade do grau de enraizamento no solo. A minha ideia é a de que se pode deduzir a diferença de natureza, mas num sentido muito específico, porque não há natureza, já que tudo se reduz ao pertencimento. Mas a minha ideia é a de dar conta da diferença entre os entes através do grau de profundidade de enraizamento de cada um no solo. Não é exatamente uma diferença de grau no sentido quantitativo, ou seja, de intensidade, mas também não é uma diferença de natureza no sentido clássico, porque não há uma natureza que caracterizaria cada ente. Não há uma natureza prévia na medida em que a natureza do ente lhe vem, ela provém justamente do seu modo de enraizamento no solo originário. Então, meu desafio é tentar mostrar como os entes diferem uns dos outros só a partir dessa modalidade de enraizamento. Ou seja, a distância mais ou menos importante em relação à origem, ao solo. Não sei se respondi, mas em todo caso tentei resumir qual seria a minha abordagem. Dá para entender, não?

### C. Tourinho

Deu para entender, professor. Muito obrigado! Acho que ficou claro e foi, de fato, uma síntese bem elucidativa do que o senhor fez. Agradecemos mais uma vez. Esse é um tema que nos interessa bastante. Neste semestre, eu estou ministrando uma disciplina sobre Locke e Leibniz, exatamente sobre o tema. Por isso, eu comecei por eles dois e depois importei o assunto para o interior da filosofia do pertencimento.

### R. Barbaras

Justamente, para voltar a Leibniz, se eu tivesse que escolher, é claro que eu ficaria do lado de Leibniz, porque para ele não há diferença numérica que não seja também uma diferença qualitativa. Ou seja, dois flocos de neve, como você sabe, não podem ser idênticos. Se há uma diferença numérica, há, definitivamente, uma diferença qualitativa, segundo um princípio de razão suficiente. Porque seria uma perda metafísica, do ponto de vista de Deus, criar dois entes que fossem totalmente idênticos. Então, se eles são “dois” numericamente, eles também são dois qualitativamente. Agora, por que estou dizendo isso? Porque você mencionou esse princípio leibniziano, e, para mim, se o que define um ente é o sítio, é claro que há tantos entes quanto sítios; e como um sítio equivale a uma diferença numérica, significa que, para mim, a diferença numérica determina também uma diferença qualitativa. Ou seja, por ficarem em dois lugares diferentes, dois entes necessariamente diferem qualitativamente. Para mim, necessariamente, a diferença numérica envolve uma diferença qualitativa. Portanto, eu fico sem dúvida do lado de Leibniz e não de Locke. Agora, uma coisa, só confesso que para mim é um problema... como dizer? Não tenho certeza absoluta de que seja possível engendrar ou gerar uma diferença qualitativa a partir dessa diferença de grau enquanto grau de enraizamento. É difícil de pensar, mas é a minha proposta, digamos assim.

### C. Tourinho

Ok, perfeito! Muito obrigado, professor!

Gostaria agora de passar a palavra aos colegas do laboratório que, de forma tão dedicada, se empenham na leitura do *L'appartenance* e, tal como eu, pensam as questões do livro. Djalma Girão, por favor, tenha a palavra.

### D. Girão

Obrigado, Tourinho. Obrigado, professor Barbaras, por estar aqui. Acho que eu falo em nome de todo mundo quando digo que é uma honra enorme recebê-lo aqui e poder tratar desse texto em que temos nos investido tanto e pelo qual temos cultivado uma grande admiração ao longo da nossa leitura. Bom, professor, eu gostaria de começar a minha pergunta destacando a diferença entre o pensamento do senhor e o de Husserl em seus princípios mais básicos. A saber, quanto ao famoso *a priori* da correlação. Parece que, para Husserl, o processo de fenomenalização do mundo começa com uma consciência intencional que lhe seja capaz de atribuir o sentido. Para o senhor, se bem entendi, quando no mundo, ou na história, o primeiro lampejo de



racionalidade vem a acometer um ser, este já está inscrito em uma comunidade universal de entes, os quais são capazes de fenomenalizar também.

Eu queria voltar um pouco para tentar investigar e perguntar ao senhor: quais seriam os primeiros começos da capacidade de fenomenalizar? Porque a mim parece que isso está associado, primeiramente, a uma comunidade de entes que estão essencialmente em movimento, que são capazes de receber movimento do ambiente em que estão e que são capazes de devolver esse movimento para o espaço, para o mundo. Como o senhor chega a mencionar, um movimento em que o *ir para* é também *fazer aparecer*. Eu gostaria de saber se essa raiz do movimento fenomenológico para o senhor — ou “fenomênico”, para tirar o lógico — está associado a uma capacidade de sensibilidade ou à capacidade de sensiência. Em que medida isso pode ser uma porta, o primeiro *ticket* de entrada, para a fenomenalização por qualquer ser? Posto isso, eu queria que talvez — já excedendo um pouco a detença ao livro — trazer um pouco da palestra na USP que o senhor deu este ano, a qual a gente também pôde estudar atentamente. Uma parte que me chama em particular a atenção lá é a da fala sobre uma “dimensão energética” do solo; que parece estar associada, pelo menos ali no andamento da palestra, com uma cosmogonia. Então, eu gostaria de saber — depois dessa primeira pergunta, mas ainda focando na questão do movimento, da energia — o que é essa dimensão energética do solo e qual a relação dela com uma cosmogonia. Se ela implica numa cosmogonia, se ela precisa de uma cosmogonia e como o senhor enxerga isso. Agradeço-lhe.

### R. Barbaras

Muito obrigado, mais uma vez. São perguntas muito, ao mesmo tempo, abrangentes e pertinentes. Vou tentar responder. Primeiro, com respeito a Husserl, é claro que podemos aceitar o fato de que o *a priori* da correlação define o quadro mínimo, o âmbito mínimo da Fenomenologia. A correlação entre o ente transcendente e os dados subjetivos, como diz Husserl. De um lado, claro que eu mantenho essa correlação. Só que, em segundo lugar, essa correlação não significa mais constituição, como você mencionou, porque, para Husserl, correlação significa, na realidade, constituição do ente transcendente pelo sujeito. Claro que me afasto muito disso, porque — e eu vou voltar a esse ponto — para mim é exatamente o contrário. Não é o sujeito que constitui o mundo, é o mundo que se constitui ele mesmo como fenômeno. Ou seja, o sujeito da fenomenalização não é mais o sujeito transcendental, mas o mundo. Além disso, no pertencimento, tem, digamos assim, uma multiplicação das correlações. Ou seja, uma multiplicação da correlação. Quer dizer, há tantas correlações quanto entes pertencendo ao mundo. Nesse sentido, não há uma desapareção da correlação, mas uma proliferação, uma multiplicação da correlação que corresponde à multiplicação dos entes. Tantos sítios quantos modos de correlação. Dá para entender, não é? Esse é o primeiro ponto. Segundo ponto, você insistiu sobre a dimensão dinâmica da intencionalidade. Essa é a parte do meu trabalho que vem de Patočka, sobre quem eu escrevi dois livros; e Patočka, depois de Erwin Strauss, principalmente, mostra que, de certa forma, a intencionalidade deve ser confundida com uma forma de mobilidade. Ele chama isso de “força vidente”. É claro que não se trata da mobilidade no sentido de mero deslocamento, no sentido moderno do movimento, mas de um movimento que já percebe. Um movimento que é percepção ao mesmo tempo; um movimento que esclarece a meta, o intuito dele, na medida em que vai ao seu encontro... alguma coisa assim. Em suma, um movimento que é mais do que um deslocamento e menos do que uma representação, um movimento originário, fenomenalizante; e para aprofundar isso podemos passar por Merleau-Ponty também. Para Patočka, Merleau-Ponty mostra que tem uma “practognosia”: um conhecimento imanente ao movimento que é mais profundo do que a própria percepção. Ou seja, a percepção, de certa forma, é a obra do movimento e não do sujeito. O sujeito pode perceber na medida em que ele pode se avançar para as coisas. Eu acho que isso fica claro. E quando falei em “lugar” no meu livro (*O Pertencimento*) era nesse sentido. Ou seja, o movimento provém da tensão entre o solo e o sítio, e o lugar é a consequência, é aquilo que é desdobrado por esse movimento como tentativa de superar aquela diferença, aquela discrepância entre o sujeito — o ente qualquer — e o mundo. Agora, o último passo. Na medida em que o solo é aquilo de onde advém qualquer ente, ou seja, é o tecido ontológico de qualquer ente; e na medida em que qualquer ente pode ser caracterizado por um movimento de desdobramento dos fenômenos, o movimento de fenomenalização; cabe concluir que o movimento de cada ente na realidade provém do movimento do próprio solo. Isto porque o solo caracteriza a dimensão ontológica de cada ente. Se o ente está, pode estar, em movimento é porque ele provém de um solo que também tem uma dimensão dinâmica. Como costume dizer: nunca se começa um movimento, sempre se começa *no* movimento. Isso também é uma posição metafísica, segundo a qual não se pode começar um movimento: mover-me significa entrar, digamos assim, inserir-me em um movimento prévio que não é o meu. Ele se torna o *meu*, mas originalmente não é o meu. Isto é, qualquer movimento provém de um movimento originário que é o movimento-da-própria *physis*. Isto significa dizer que o modo de ser do solo não é nada estático, mas justamente dinâmico; e é esse dinamismo do solo que passa em cada dinamismo ôntico, ou seja, qualquer movimento provém daquele movimento do solo.

Por falar em cosmogonia ou cosmologia, a minha ideia é a de que o solo deve ser definido como o que eu chamo de “deflagração” ou “explosão”, usando uma palavra que aparece em Merleau-Ponty, mesmo que ele não explore esse tema. Isto para dizer que o mundo é caracterizado por um tipo de movimento específico,



um movimento originário que consistiu em uma saída de si mesmo, em uma “deflagração”, numa “deiscência”, numa alteração originária, de modo que ele fica o mesmo, permanece idêntico nessa deiscência. Ou seja, é uma negação que não virou uma nova posição. É uma negação suspensa, é uma negação que fica negada por aquilo que ela está negando. É por isso que eu falo em deflagração eterna. É difícil de pensar. O que é isso? É uma deflagração em que os estilhaços da explosão não caem para fora dela, mas permanecem dentro do foco da explosão. Eu diria que, desse ponto de vista, sim, as projeções e os estilhaços da explosão originária ficam dentro dela própria; não se depositam fora dela, aproveitando o movimento originário da deflagração. E como eles aproveitam o movimento originário da explosão, e como eles ficam dentro do foco da explosão, eles voltam à própria origem, eles se viram para a própria origem. Significa que, segundo a fórmula de Merleau-Ponty, há uma equivalência para o mundo entre “sair de si” e “voltar a si”. O que eu tento pensar é isso, uma identidade entre o sair de si do mundo e o voltar a si do mundo. Não sei se dá para entender. Ou seja, o movimento de cada ente é uma continuação - mas o sentido é o contrário, o inverso — uma continuação daquele movimento originário, que não é o movimento do mundo, mas o que caracteriza o mundo. Por isso que eu diria que a cosmologia é necessariamente uma cosmogonia, no sentido em que o mundo é sua própria origem, o mundo é sua própria aparição, a sua própria criação, sendo essa criação necessariamente eterna. E essa própria criação passa por uma multiplicação — por isso que eu falo de deflagração —, uma multiplicação cujo efeito, cuja consequência é a aparição de uma multiplicidade de entes, ou seja, de “sítios”. Estão entendendo que a movimentação desses entes fica dentro da explosão originária? Eles podem se voltar para sua própria origem ao fenomenalizá-la. É difícil para mim, porque eu tento resumir uma posição especulativa muito difícil de pensar. Mas, enfim, a ideia é mais ou menos essa. Aliás, vocês verão no final do livro como eu tento desenvolver essa posição. Não sei se respondi, mas a ideia é essa. Tem uma forma de regressão do movimento dos entes, do movimento intramundano para o movimento do mundo; não no sentido em que o mundo seria o sujeito do movimento, como um ente qualquer, mas no sentido em que o mundo é caracterizado por um evento originário. É melhor dizer *evento*, que é uma deiscência, uma deflagração originária, que é precisamente o modo de ser do mundo. Ele fica nele mesmo ao sair dele mesmo. Mas esse sair não é em nada uma dialética. Porque a negação não serve ao proveito de uma nova posição. Trata-se de uma “negação negada” por aquilo que ela está negando. Então, a negação fica presa naquilo que ela está negando, e é por isso que a saída é a volta. Por decorrência disso, cosmologia e cosmogonia são sinônimos. O mundo vive se criando ele mesmo, mas pela mediação de uma multiplicação. De certa forma, o mundo só existe se tornando plural, se tornando pluralidade; e não há positividade do mundo fora essa multiplicidade produzida pela deflagração que ele é. Pronto. É o que pude dizer rapidamente. Eu espero que meu português fique suficientemente claro.

### **C. Tourinho**

Está perfeito, professor. Estamos compreendendo. Muito obrigado. Obrigado, Djalma, pela pergunta.

### **R. Barbaras**

Obrigado a vocês, porque são perguntas difíceis para mim, porque são extremamente pertinentes.

### **C. Tourinho**

Alguém mais gostaria de fazer alguma consideração ao professor?

### **R. Barbaras**

Fiquem à vontade. Desculpem, estão entendendo por que, apesar de ficar no quadro da correlação, eu fico na antípoda de Husserl? Porque o mundo é o próprio sujeito da sua própria fenomenalização pelo processo que eu acabei de tentar resumir. Então, de certa forma, na minha perspectiva, o mundo ocupa o lugar do sujeito transcendental em Husserl. Exatamente por isso que eu fico nas antípodas, mas ficando no âmbito da correlação.

### **D. Girão**

Professor, perfeito. Nessa questão da deflagração, como que entra o elemento do pertencimento? Seria correto assumir que o pertencimento é como a força que faz essa deflagração se movimentar?

### **R. Barbaras**

Sim, a força ou potência da deflagração é o que vira o movimento dos entes. A energia dos entes, a capacidade que eles têm de abrir um lugar, de fenomenalizar, ou seja, de se voltar para a origem, ela lhes vem da potência originária da deflagração, que é uma potência inesgotável. Vocês vão ver no final do livro que se eu tivesse que me referir a um pensador este seria Plotino, seria ao neoplatonismo. Porque ele propõe que o “Uno” dá o que não possui; e só pode dar na medida em que ele não possui aquilo que dá, o que é extremamente profundo. Porque para dar, justamente, para criar alguma coisa realmente nova, não se pode possuir aquilo que se está dando. Então, o mundo, de certa forma, o que tem? Tem o dom, tem a própria produção, o evento do advir, do acontecer, de fazer alguma coisa surgir. O mundo, mais ou menos, teria esse estatuto do “Uno” em



Plotino: aquilo cujo ser consiste em dar. Isso cujo ser consiste nesse movimento de criação dos entes — mesmo que a palavra criação não seja exatamente certa. Por mais que haja muitas diferenças, de certa forma me insiro na esteira do neoplatonismo. Importa dizer que não há criação *ex nihilo*, claro; mas também não há uma preexistência absoluta do mundo. Há uma deflagração, um dom originário, e o mundo é, ao mesmo tempo, a fonte desse dom e o que foi dado.

### C. Tourinho

Perfeito, professor. Lembrar que Plotino é um nome mencionado nos nossos estudos, isso não deve ter sido por acaso, não foi por acaso. Plotino foi mencionado mais de uma vez, juntamente com Leibniz, que era, por sua vez, um leitor de Plotino, nós sabemos. Então, acho que, cada vez mais, fica clara uma certa filiação.

### R. Barbaras

Eu assumo totalmente a filiação leibniziana, e para confessar alguma coisa, antes de me dedicar à Fenomenologia, eu comecei uma tese de doutorado sobre Leibniz. Então, eu fui levado de Leibniz a Merleau-Ponty, a quem eu dediquei minha tese de doutorado, porque eu acabei descobrindo que os problemas que eu encontrava em Leibniz tinham sido, de certa forma, resolvidos na fenomenologia de Merleau-Ponty. Então, para mim, Leibniz é uma referência muito antiga e muito importante. E, de certa forma, em *L'Appartenance*, eu acho que volto à ideia leibniziana de “expressão”. Porque há essa maneira para cada ente de tentar alcançar, ou de se reconciliar, ou de coincidir com a própria origem; e ao tentar coincidir é que desdobra-se justamente um lugar, uma fenomenalidade. Isso tem a ver com a expressão na obra de Leibniz, e com a ideia de que a percepção é também uma apetição. Ou seja, a ideia da relação entre percepção e movimento, percepção e apetição, na *Monadologia*, e também a ideia de que cada substância exprime a totalidade do mundo, do ponto de vista dela. Ou seja, o que eu chamo de “sítio” são os pontos de vista da Mônada, em Leibniz. Aliás, no meu livro, eu acho que mencionei que o *sítio*, afinal de contas, corresponde ao que Leibniz chama “ponto de vista” da mônada; que é uma posição metafísica irreduzível e não um local no sentido extensivo. E também o que é maravilhoso em Leibniz é a ideia da “compossibilidade”, ou seja, a ideia de que tem uma gramática do mundo a qual Deus mesmo fica submetido, isto é: Deus não pode criar qualquer mundo, ele tem de levar em conta as leis de compossibilidade do mundo. Isso é um negócio impressionante, porque é o início da Fenomenologia e consiste em reconhecer que tem uma gramática do mundo totalmente irreduzível ao que Deus próprio deve levar em conta. Então, estão entendendo que tem alguma coisa no meu trabalho que vem de lá, de fato.

### C. Tourinho

Perfeito, professor. Nossa, de algum modo, nós percebemos isso na leitura. E, de fato, o senhor menciona Leibniz a propósito do “sítio” e desses pontos de vista que o senhor mencionou.

Eu gostaria de passar a palavra a Pedro Verran.

### P. Verran

Ok, obrigado, Tourinho. Obrigado, professor, prazer tê-lo aqui conosco. Com base no que o senhor falou até o momento, e também com base em algumas questões que ficaram no ar quando fizemos a leitura do seu livro — e que eram pertinentes para a gente também — que uma das principais, além das já citadas, foi sobre a questão da temporalidade e de como a temporalidade se encaixa na sua teoria, na sua fenomenologia. Ficamos na especulação sobre como essa temporalidade estaria submetida a uma perspectiva da espacialidade; de que modo essa temporalidade seria tematizada, já que, como o senhor falou agora há pouco, de certa forma, o senhor ainda faz uma fenomenologia da correlação e ainda faz uma cosmologia especulativa. É daí que proveria a temporalidade ou ela estaria mais nos moldes de, talvez, uma fenomenologia de inspiração heideggeriana, onde a temporalidade não apenas está fundada numa diferença ontológica entre “ser dos entes” e os “entes”, mas também na finitude? Como o senhor tematiza uma totalidade cosmológica, que abre mão da finitude? Seria correto dizer que disso decorre a ausência de temporalidade fundada na ontologia? Ou que ela pelo menos estivesse comprometida com uma totalidade maior da constituição dos *sítios*, do retorno ao solo, da espacialidade, etc? Como a temporalidade se dá?

### R. Barbaras

Muito obrigado por essa pergunta extremamente relevante. Primeiro, eu dei um lugar fundamental à espacialidade na medida em que eu insisti no pertencimento. A minha ideia é a de que a posição espacial faz parte do sentido de ser de qualquer ente: existir significa necessariamente ficar *aqui* ou *aí*. O lugar, no sentido comum da palavra, a posição espacial faz parte da determinação fundamental de qualquer ente, em vez de ser uma determinação extrínseca. Isso é o meu ponto de partida. O que é a consequência de um pensamento do pertencimento, porque pertencer define o sentido de ser de qualquer ente, e, como pertencer significa ficar em qualquer lugar, de fato a posição espacial faz parte da determinação fundamental de qualquer ente. Esse é o primeiro ponto. Agora, conforme a perspectiva da cosmologia que eu tentei resumir ainda há pouco, essa deflagração originária — que é uma pluralização — é para mim a própria origem do espaço, ou seja, é



a espacialização originária. Por quê? Porque “espacialização”, “espacialidade”, significa originariamente uma distância, uma diferença entre os entes. Para que tenha pluralidade, tem de ter alguma coisa como um espaço, que é um espaço originário, que ainda não tem nada a ver com espaços geométricos. É o espaço dos “disparatos” em Leibniz, por exemplo. Ou seja, a possibilidade de uma diferença entre os entes. É por isso que a deflagração originária, esse processo cosmológico da *physis*, é primeiro e originalmente um processo de espacialização. Significa que, para mim, a temporalidade necessariamente é derivada, porque o que eu mantenho da perspectiva heideggeriana-husserliana é a correlação fundamental entre subjetividade e temporalidade. Mas a subjetividade corresponde, para mim, ao desdobramento de um lugar, isto é, cada ente é um sujeito ou um “quase sujeito” na medida em que ele tem um lugar, na medida em que ele tem um poder de fenomenalização. Então, para mim, há temporalidade quando há fenomenalização. A temporalidade diz respeito àquele movimento de fenomenização que caracteriza cada ente. Como diria Aristóteles, o tempo é algo do movimento, uma dimensão do movimento. No entanto, para que haja movimento, aqueles movimentos que caracterizam a fenomenização de cada ente, tem de haver primeiro uma pluralidade de entes, ou seja, um espaço originário. É por isso que há uma primazia da espacialidade sobre a temporalidade. E eu diria mais ainda: essa fenomenalização tem por dimensão fundamental a temporalidade, e esta tem como condição de possibilidade o fato de já ter uma relação com o solo. Ou seja, para avançar para o solo, para tentar coincidir com ele, é preciso já ter o solo, já possui-lo de certa forma. Estou tentando dizer que não há temporalidade sem uma forma de simultaneidade entre o ente que está avançando para o solo e o próprio solo. Em suma, nunca se poderia atingir o solo se já não se estivesse nele. Ou, melhor dizendo, para que se possa avançar temporalmente para um intuito, para aquele solo, é preciso já estar lá, é preciso já possuí-lo com antecedência. Quero dizer, há uma simultaneidade mais profunda do que a temporalidade; e é por isso também que, para mim, a temporalidade é subordinada à espacialidade. Importa dizer que a deflagração não é temporal, ainda não há temporalidade no nível da deflagração. Esta é um processo de espacialização, de separação, de distância. E depois, para superar essa distância, os entes se movem para a origem, temporalmente; mas para se moverem para a origem de modo temporal, eles precisam já possuir a origem, já coincidir com ela. Isto é dizer que nunca se poderia avançar para um intuito qualquer, para uma meta qualquer, sem já possuí-la de antemão, sem haver uma contemporaneidade com essa meta. É por isso que não há temporalidade sem contemporaneidade. Pronto.

### C. Tourinho

Muito obrigado, professor. Eu queria lembrar também que uma das máximas que a gente comenta, lendo o livro do senhor, é a de que, a propósito dessa questão da deflagração, nesse sentido colocado agora, o fim está no começo.

### R. Barbaras

Exatamente! O fim está no começo.

### C. Tourinho

Vamos finalizar com a consideração da Nicole Morais. Por favor, Nicole.

### N. Morais

Olá, Barbaras, muito obrigada pela disposição. Está sendo uma troca muito rica, imagino que para todos nós. A minha pergunta também permeia as nossas discussões no laboratório. Eu vou introduzi-la comentando brevemente sobre a variedade de seres que fenomenalizam conforme vão ao encontro com o próprio ente, com a própria entidade que lhe faz o sentido próprio de ser, no que distingue-se cada ente pelo grau de fenomenalização do mundo. Ou seja, de fazer, cada um a seu modo, do solo como um lugar de origem. A potência, se bem entendi, deve passar fundamentalmente pelo grau de enraizamento de cada ente no mundo, com o grau de pertencimento dos entes, desde seres que são menos animados — como é o caso da pedra, ou então até, em certo grau, também o da planta —, até do animal, a uma compreensão de uma individuação do ser humano, da pessoa humana, por uma diferença menos vertiginosa de pertencimento. Isso parece também tomar o sentido de pertencimento dessa cosmogonia, como o Djalma já comentou no que tange à questão do movimento, não espacialmente tomado, se a gente puder concluir que envolve também uma relação com a temporalidade. Então, é uma diferença qualitativa que não envolve o âmbito espacial, mas temporal (tratando-se de metafísicas). O cerne da pergunta é: até que ponto é possível pensar essa distinção de graus de pertencimento ao espaço sem pensar uma diferença de graus na esfera da temporalidade, já que não se trata de uma diferença de natureza entre os entes fenomenalizantes? Estendendo-me um pouco, o que o senhor diz sobre o conceito de virtualidade para dar conta da noção de mudança, no caso de tratar do ente que abre o mundo, sendo uma virtualidade que já está no próprio mundo, no sentido mais originário? Entendendo que o mundo já traz nele virtualmente o poder de enraizar entes em graus distintos para abri-lo de maneiras distintas. Então, parece que o senhor faz com o espaço o que Bergson fez com o tempo, indissociável de uma teoria do tempo como uma vivência de duração. Parece haver uma suficiência de cada ente sob a mesma condição de potência que faz com que ele tenda à fenomenalização, mas não significa dizer que a atinja, não é? Ou então não atinge o



seu grau máximo, no sentido de suficiência plena. Não me parece possível que o ente possa abrir o mundo ao nível que ultrapasse o seu grau de enraizamento nele. Então, a pergunta é: qual a relação que o senhor propõe, de maneira mais explícita, da fenomenologia do pertencimento com a metafísica bergsoniana? Obrigada pela oportunidade.

### **R. Barbaras**

Sobre Bergson, me desculpem, mas é uma pergunta tão maciça que seria bem difícil responder rapidamente. Eu trabalhei Bergson e tem coisas que vêm do bergsonismo no meu trabalho. Então, seria difícil responder de maneira relevante em tão pouco tempo. Mas eu só acrescentaria alguma coisa: quem fez com o espaço o que Bergson fez com o tempo foi Ruyer. E se tem uma referência importante para mim nesse respeito, é a metafísica de Raymond Ruyer, justamente. Talvez vocês não conheçam, mas é uma obra importantíssima, que justamente tenta, como dizer, estender a abordagem de Bergson quanto à unidade do tempo à espacialidade, o que ele chama de “domínio de sobrevoos” ou “superfície absoluta”. Por exemplo, recomendo que leiam *Neofinalismo*, que é um livro muito importante. Mas só posso indicar, dar essa dica, que minha relação com o bergsonismo foi mediada pela obra de Raymond Ruyer. Mas, me desculpem, seria impossível em tão pouco tempo dar uma resposta. Se quiser, podemos nos encontrar de novo para falar desse assunto, porque mereceria realmente uma sessão só dedicada a isso. Agora, no que diz respeito à questão da temporalidade e do espaço, é claro que a temporalidade aparece no nível da fenomenalização, ou seja, do desdobramento de um lugar. Podemos dizer que tem vários modos de temporalização que correspondem aos modos de fenomenalização, ou seja, aos tipos de movimento. Isto está certo. Ou seja, a individuação que passa pelo desdobramento de um lugar, pela abertura de um lugar, tem sentido temporal; porém a condição de possibilidade dessa temporalização, como abertura de um lugar, fenomenalização, é justamente uma diferença espacial — isto é, o fato de ficar em um sítio. Isto porque a mola desse movimento é justamente a tensão inevitável entre o sítio e o solo. Aquela é a diferença originária sobre o sítio que dá origem ao movimento como tentativa de superar essa tensão. Essa diferença originária é uma diferença espacial, ou seja, o espaço como diferença originária é a condição de possibilidade do movimento como princípio de fenomenalização, que é um processo temporal. Não sei se ficou claro...é por isso que não ficam no mesmo plano, no mesmo nível, *tempo e espaço*.

### **C. Tourinho**

Muito obrigado, professor! Nós só temos a agradecer a presença tão gentil do senhor aqui conosco. Hoje foi um dia muito importante para o nosso laboratório. Tenha certeza disso. Nós estamos muito contentes de ter podido conversar sobre esses assuntos tão relevantes, que fazem parte da nossa leitura semanal do *L'Appartenance*. Agradecemos, professor. Muito obrigado. Conte sempre conosco no que pudermos ajudar também.

### **R. Barbaras**

Sou eu quem agradeço. Esse encontro foi muito frutífero para mim, sinceramente. Eu fiquei muito animado e você vai me obrigar a pensar de novo e a voltar de novo a esses problemas muito complicados. Então, sou eu quem agradeço mesmo. E se quiserem, podemos um dia fazer uma outra sessão de encontro, porque para mim também é extremamente interessante.

### **C. Tourinho**

Combinado, professor.