

O absoluto fenomenológico

Renaud Barbaras

Université Paris I Panthéon-Sorbonne



Reception date: 12/2023
Acceptance date: 01/2024

Abstract: The same subjectivity that makes the world appear belongs, as an integral part, to that which it makes appear, so that there is no alternative between the phenomenological involvement of the world by subjectivity and the ontological involvement of subjectivity by the world. These are the two faces, already abstract, of a fundamental and original situation, in other words, a primitive fact or an archifact. We have thus transported the correlation to the terrain of the world in the form of a double position of the subject, which I have further formulated metaphorically through the distinction between being before and being within. So, what does it mean to belong to the world, or rather, what are the senses of belonging implied by the fundamental situation we have just described?

Keywords: Phenomenalization; Belonging; Ground; Place; Movement

Resumo: A mesma subjetividade que faz o mundo aparecer pertence, como parte integrante, àquilo que faz aparecer, de modo que não há alternativa entre o envolvimento fenomenológico do mundo pela subjetividade e o envolvimento ontológico da subjetividade pelo mundo. Essas são as duas faces, já abstratas, de uma situação fundamental e originária, em outras palavras, um fato primitivo ou um arquifato. Transportamos, assim, a correlação para o terreno do mundo, na forma de uma posição dupla do sujeito, que ainda formulei de forma metafórica por meio da distinção entre estar diante e estar dentro. Então, o que significa pertencer ao mundo, ou melhor, quais são os sentidos de pertencimento implicados pela situação fundamental que acabamos de descrever?

Palavras-chave: fenomenalização; pertencimento; solo; lugar; movimento

Tomarei como ponto de partida uma tensão, se não uma contradição, que atravessa a fenomenologia de Husserl e que pode ser resumida da seguinte forma: “Como pode uma parte integral do mundo, a subjetividade humana que ele contém, constituir o mundo inteiro, quero dizer, constituí-lo como sua formação intencional?” (Husserl, 1954: 189). A dificuldade já foi destacada em *Ideen I*: “Assim, por um lado, a consciência deve ser o absoluto dentro do qual todo ser transcendente é constituído e, portanto, em última análise, o mundo psicofísico em sua totalidade; e, por outro lado, a consciência deve ser um evento real (*reales*) subordinado dentro desse mundo. Como as duas coisas podem ser conciliadas?” (Husserl, 1950: 178). A mesma subjetividade que faz o mundo aparecer pertence, como parte integrante, àquilo que faz aparecer, de modo que não há alternativa entre o envolvimento fenomenológico do mundo pela subjetividade e o envolvimento ontológico (uma palavra escolhida por enquanto, por falta de outra melhor) da subjetividade pelo mundo. Essas são as duas faces, já abstratas, de uma

situação fundamental e originária, em outras palavras, um fato primitivo ou um arquifato. Esse arquifato é o que chamo de iteração fundamental, para significar que, em uma espécie de redobramento ou duplicação, o sujeito está tanto no limiar do mundo quanto dentro dele, diante dele e nele, de modo que cada passo em direção ao mundo já é um passo no mundo. Ora, isso está de fato implicado pela essência da fenomenalidade: o sujeito está no limiar do mundo, na medida em que o mundo é seu própria aparecer, porém já está nele, na medida em que nesse aparecer emerge uma transcendência que o excede. Em suma, o sujeito faz aparecer um mundo que o transborda, de tal forma que ele é envolvido por aquilo que envolve. É claro que não se trata de repercutir essa iteração dentro do sujeito, introduzindo uma dualidade entre o empírico e o transcendental, ou entre a carne do mundo e minha própria carne. De fato, é o mesmo sujeito que se encontra diante do mundo e nele, que, portanto, pertence a ele de duas maneiras, por assim dizer, a fim de ser o sujeito fenomenalizante que ele é. A questão toda agora é tentar determinar o sentido de ser do sujeito com base nessa iteração.

Assim, transportamos a correlação para o terreno do mundo, na forma de uma posição dupla do sujeito, que ainda formulei de forma metafórica por meio da distinção entre estar diante e estar dentro. Então, o que significa pertencer ao mundo, ou melhor, quais são os sentidos de pertencimento implicados pela situação fundamental que acabamos de descrever? São três, articulados numa unidade original que é a própria face da fenomenalidade. Os dois primeiros nos são dados pela iteração fundamental, na medida em que ela envolve uma dualidade, a de um passo em direção ao mundo que é um passo no mundo. Na verdade, essas são duas maneiras de estar no mundo, mas em dois sentidos muito diferentes de “no”. A fim de ter o mundo diante de si, de permanecer em seu limiar, o sujeito deve se distinguir do mundo dentro do mundo, separar-se dele enquanto permanece envolvido por ele, em suma, estar situado nele. Mas é preciso esclarecer o sentido dessa fórmula. Estar situado não significa ocupar um lugar, um fragmento de espaço : isso seria caracterizar o mundo antecipadamente em termos de extensão, enquanto é precisamente por meio dessa reflexão sobre o pertencimento que estamos buscando o sentido de ser do mundo. Estar situado significa estar *aqui*, ocupar uma posição dentro do mundo e, conseqüentemente, ser capaz de ter um ponto de vista sobre ele. Trata-se, portanto, de uma localidade originária, metafísica e não espacial, inerente à entidade do ente, ou seja, à sua diferença em relação ao mundo. Dizer que ele está situado é apenas reconhecer que ele não é o mundo, que ele se destaca dele e, portanto, se concentra em um ponto. Essa localidade poderia ser comparada ao ponto de vista da mônada leibniziana. Eu a chamo de *sítio* (*site*) para designar uma situação pura, irredutível à ocupação de um local (*place*), a partir da qual é possível uma relação com a totalidade.

Por outro lado, pertencer ao mundo não significa simplesmente estar no mundo, mas também ser *do* mundo. O sujeito não poderia fenomenalizar o mundo, possuí-lo fenomenologicamente, se não fosse possuído por ele ontologicamente. É esse pertencimento, não mais topológico, mas ontológico, que designo pelo conceito de *solo* (*sol*). A partir de então, a iteração fundamental pode ser reformulada por meio da diferença entre o sítio e o solo, uma diferença que é, ao mesmo tempo, identidade, na medida em que o sítio não está em outro lugar senão no solo. Falar de sítio é simplesmente enfatizar que, por causa de sua singularidade, o sujeito não pode coincidir com o mundo, que ele é distinto dele na medida em que sua entidade implica uma localidade finita. A diferença entre sítio e solo é, portanto, o outro nome para a diferença ôntico-ontológica que, no contexto de uma teoria do pertencimento, torna-se uma diferença ôntico-cosmológica. Por pertencer ao solo, o ente não fica apenas onde está situado: ele é mais do que ele mesmo, irradia para além dele mesmo e, em última análise, é atravessado pela tensão entre o sítio e o solo. Ele só pode existir por estar onde está, mas só está onde está por ter sido, de alguma forma, arrancado do que é. É essa tensão constitutiva que dá conta da terceira dimensão do pertencimento.

O terceiro sentido do pertencimento refere-se à intencionalidade como tal, resumida pela expressão de estar *ao* mundo. Como vários fenomenólogos observaram com base em uma análise da percepção (Straus, Goldstein, Merleau-Ponty), essa intencionalidade deve ser entendida a partir do movimento, se não como movimento. Entretanto, uma análise das condições do problema nos levaria à mesma conclusão. A questão é, de fato, a do modo de ser de uma intencionalidade que é interior ao mundo, que se desdobra no solo do mundo ou no mundo como solo e que, no entanto, é distinta dele na medida em que o faz parecer. A única resposta possível é o movimento. O movimento é, de fato, um modo de ser radicalmente diferente daquele das coisas, uma vez que existe como uma autonegação incessante da coisidade, como uma maneira de a coisa não ser ela mesma, mas só pode se desenvolver no solo de um mundo, enquanto positividade que sustenta sua negatividade. O movimento é aquilo que se apóia no mundo para negá-lo, que se inscreve no mundo para diferir dele, que é radicalmente outro em relação ao mundo sem ser *nada* mais, de modo que pertence totalmente a ele. Dessa forma, somente a mobilidade torna possível conjugar a diferença do sujeito intencional com seu pertencimento radical.

É claro que essa mobilidade não pode ser reduzida a um mero deslocamento. É um movimento que ilumina seu fim, um fazer que é indistintamente um fazer-aparecer, uma força de ver (*force voyante*) para usar o termo de Patočka. Mais do que um simples deslocamento, mas menos do que uma representação, ele corresponde ao estar-a enquanto tal: um estar-junto

antecipado, um avanço apropriador. Assim, o sentido que ele dá se confunde com a presença à qual ele se junta, ou melhor, ele dá sentido ao delimitar uma presença. Esse movimento desdobra um *lugar* (*lieu*), que corresponde ao terceiro sentido do pertencimento: dessa vez, o sujeito se inscreve no mundo ao habitá-lo. O lugar deve, portanto, ser entendido em sua diferença em relação ao local (*place*). Ocupado ativamente por um ente, o lugar não pode ser delimitado geometricamente; suas bordas são borradas, assim como as de um mundo, por mais restrito que ele seja. O lugar, portanto, designa a maneira pela qual um ente investe o solo a partir de seu sítio: é onde algo acontece (*a lieu*), em suma, o outro nome para o campo fenomenal numa teoria do pertencimento. Naturalmente, a amplitude e a profundidade desse lugar variam de acordo com o ente que o desdobra. Enquanto o lugar de uma pedra coincide com o seu local, porque, como diz Caillois, ela atesta apenas de si mesma, o lugar de um ser vivo coincide com o ambiente, e o lugar do ente que somos abre um mundo, sendo que esse mundo não coincide com o solo, sendo apenas a maneira pela qual nos apropriamos dele, a maneira pela qual ele ocorre em nós.

Duas observações precisam ser feitas aqui. Em primeiro lugar, usamos o termo sujeito até agora, mas, como dissemos, ele foi usado em um sentido nominal, o que de forma alguma presuponha a extensão e o sentido que deveriam ser dados a ele. Mas parece doravante que ele deve ser entendido como designando qualquer ente. De fato, partimos da situação mais desfavorável, a de um sujeito aparentemente distinto do mundo, para mostrar que sua atividade subjetiva implicava um pertencimento e até mesmo se apoiava nele, que a intencionalidade se realizava a partir de um sítio inscrito em um solo. Mas então, se o pertencimento, em sua dupla vertente, é a condição da fenomenalização, devemos concluir que todo ente, na medida em que ocupa sempre um sítio, inerente à sua entidade, faz aparecer o mundo à sua maneira. Se for verdade, como veremos mais adiante, que a intencionalidade está esticada entre o sítio e o solo, ou seja, que ela se baseia na iteração, segue-se que todo ente, enquanto está situado e, dessa forma, separado do solo, existe intencionalmente e, conseqüentemente, visa o mundo à sua maneira, excedendo a si mesmo. A pedra, sobre a qual acabo de falar, representa o grau zero dessa visada, a saber, uma visada que não desdobra nada além do seu próprio local. A consciência, por sua vez, deve ser entendida como aquilo que surge de um grau máximo de fenomenalização; é o nome do sítio quando seu lugar atinge as dimensões de um mundo. O objetivo aqui é levar ao limite a evidência, compartilhada por Sartre e Merleau-Ponty, de que toda relação de conhecimento pressupõe uma relação de ser, outra maneira de dizer que não pode haver fenomenalização do mundo sem convivência ontológica com ele. O passo que estamos dando consiste em afirmar que o inverso é verdadeiro, de modo que onde há uma

relação de ser, ou seja, aquela tensão entre o sítio e o solo inerente à entidade do ente, há uma relação de conhecimento - o que equivale a dizer simplesmente que todo ente se ultrapassa em direção ao seu solo, desdobra um lugar, por mais modesto que seja.

A segunda observação decorre disso e diz respeito à intencionalidade. Partimos da iteração fundamental, como um modo duplo de inscrição do sujeito no mundo, sendo que o sujeito permanece o mesmo nessa dualidade. A questão que surge agora é a de saber precisamente em que sentido os dois lados dessa iteração são os mesmos, ou de que modo a identidade, que é identicamente diferença, desse estar-no-limiar e desse estar-em se realiza. Essa questão não é outra senão a da unidade do pertencimento como arquifato, além da triplicidade que trouxemos à luz. Ora, é evidentemente a partir da terceira dimensão do pertencimento que essa unidade pode ser restaurada. Como já dissemos, o movimento não é um simples deslocamento, o estado de um ente que não lhe deveria nada. Enquanto movimento do qual o ente é a fonte, movimento vivo ou automovimento, ele está enraizado no ente que está em movimento: tendendo para um fim, ele realiza ou concretiza algo, tem um sentido ontológico.

Em outras palavras, todo movimento está enraizado em uma falta de ser, tem sua fonte em uma lacuna, em suma, remete à heteronomia ontológica do ente. Em qualquer movimento, um ente se move em direção ao seu ser, move-se de si mesmo (enquanto privado de algo) em direção a si mesmo. É claro que, se esse movimento procede de uma falta de ser, ao mesmo tempo, ele só é concebível se o ente não estiver radicalmente separado de si mesmo, se seu ser não residir em um puro outro. Assim, é preciso dizer duas coisas que são contraditórias só em aparência. Por um lado, o movimento não seria possível se o ente não fosse já, de alguma forma, o que ele vai ser, mas não seria necessário se o ente não permanecesse separado de seu ser. O ente *pode* se mover porque já é o que será, mas *deve* se mover porque ainda não é o que será. É por isso que o movimento é ao mesmo tempo direcionado e perene: ele tende de fato a um termo, no qual o ente se realizaria, mas esse termo foge constantemente ao progresso. No movimento, o ente se relaciona consigo mesmo no modo do defeito, está presente para si mesmo como aquilo que, ao mesmo tempo, sempre o excede. É por isso que propomos qualificar como *desejo* o modo de pertencimento que é o estar ao mundo, se quisermos entender o desejo adequadamente em sua diferença com a necessidade. De fato, a própria natureza do desejo é que o desejado o exacerba na medida em que o realiza, que a satisfação, constitutiva do desejo, permanece insatisfação, como se o objeto que ele se dá estivesse constantemente recuando diante dele, ou melhor, desenhando o horizonte de um outro objeto no qual o desejo ficaria enfim extinto.

É essa determinação do movimento que torna possível pensar a unidade do pertencimento, em outras palavras, entender como a diferença dentro da iteração é identidade. De fato, se o ente está de fato inscrito no solo, ele fica separado dele na medida em que é o ente que é, portanto na medida em que possui um sítio. Nesse sentido, a entidade do ente, na medida em que envolve uma situação ou uma posição, implica um defeito de ser que não é outro senão o defeito do solo. Dizer que um ente está situado no mundo (solo) equivale a dizer que ele não é estranho a ele, uma vez que deve seu ser a ele, e que, no entanto, está separado dele em virtude de seu sítio : inscrito no solo, ele não é coextensivo a ele. A lacuna ontológica aqui toma a forma de uma separação ou uma distância, que é, na verdade, o sentido originário da distância, entre o ente enquanto tal e seu ser, entre sua inscrição topológica e seu pertencimento ontológico. Assim, se é verdade que a coincidência com o solo significaria o desaparecimento do ente em sua singularidade, sua dissolução pura e simples, por outro lado, sua entidade significa uma espécie de exílio.

O movimento que acabamos de descrever procede dessa diferença constitutiva entre o sítio e o solo: é a tentativa necessária do ente de superar essa separação topológica, que é um exílio ontológico, para fazer com que o sítio e o solo coincidam. Na verdade, no movimento e por meio dele é expresso o desejo de estar em toda parte enquanto se permanece em algum lugar, a aspiração impossível de se dissolver no solo enquanto se permanece em frente a ele, para alcançar uma morte na vida, como disse Mikel Dufrenne. Assim, inerente à entidade do ente, ou seja, ao sítio, a separação é tão intransponível quanto inaceitável. É dessa tensão entre o sítio e o solo que nasce o lugar: é a tentativa impossível de fazer com que o sítio e o solo se tornem idênticos, ou melhor, o rastro dessa tentativa. O lugar reúne o que está separado, tecendo continuidade onde há um abismo ontológico. Ou melhor, é a maneira pela qual o solo ontológico se manifesta e se figura no sítio e por meio dele. Do ponto de vista do ente singular, é a maneira pela qual ele tenta tornar seu sítio igual ao seu solo e, conseqüentemente, não ficar apenas onde está, irradiar-se para além de si mesmo. O lugar é indistintamente um avanço em direção ao solo e a presença do solo no sítio. Portanto, podemos dizer que o movimento se desenvolve entre duas imobilidades, a imobilidade ôntica do sítio e a imobilidade ontológica do solo, e que o lugar é simplesmente o traço dessa tensão dinâmica. Em resumo, o lugar, outro nome para o campo fenomenal, é a maneira, a única maneira possível de o solo aparecer para um ente, manifestar-se em sua própria retirada e inacessibilidade, a maneira pela qual os dois lados da iteração podem se tornar um.

No entanto, ainda precisamos dar um último passo, que nos levará a ultrapassar o âmbito estritamente fenomenológico. Se, por um lado, a unidade do pertencimento se refere ao

movimento que desdobra o lugar, por outro lado, na medida em que o solo designa a determinação ontológica última de qualquer ente, é de fato nele que essa unidade repousa em última instância. O pertencimento ao solo é a fonte dos outros pertencimentos. A unidade do pertencimento deve, portanto, ser fundada além da intencionalidade, ou seja, além da dualidade do sítio e do solo que essa intencionalidade está constantemente tentando superar : é no próprio solo que devemos buscar a razão dessas diferenças e, portanto, da intencionalidade. Até agora, deixamos esse conceito em um estado de grande indeterminação. Está no hora, então, de acrescentar que esse solo é o outro nome para o mundo dentro do contexto de uma teoria do pertencimento, não no sentido do mundo desdobrado pelo ente, ou seja, como uma modalidade de lugar, mas daquilo de que todo lugar é um modo de fenomenalização. É precisamente para distingui-lo do mundo fenomenal que mantivemos o conceito de solo. O fato, porém, é que se trata daquilo que uma certa fenomenologia tematizou sob o conceito de mundo, a saber, essa totalidade onabrangente que, precisamente para conter tudo o que pode advir, não pode existir à parte do que acontece dentro dela, que, portanto, contém tudo apenas sob a condição de nunca ser desdobrada, de estar, por assim dizer, contida naquilo que contém. Essa totalidade que é o mundo, portanto, existe apenas como sua própria iminência, porque está sempre retida no ente que a compõe: é o que o ente anuncia incessantemente à título daquilo de que já faz parte. Segue-se daí que ela não existe fora da multiplicidade da qual é a unidade - no caso contrário ela recairia no plano do ente - , que ela é, portanto, uma unidade imanente ao múltiplo, ou melhor, a identidade imediata do uno e do múltiplo, isto é, uma conjunção que é uma disjunção. Reconhecemos nessas caracterizações o conceito de horizonte que, enquanto o verdadeiro modo de ser do mundo, não é mais uma potencialidade da consciência mas o que fica lá, diante de nós, como o ser dado da continuabilidade da experiência, garantindo desde o início qualquer continuação efetiva. Não mais aquilo que depende dos vividos imanentes, mas o mais transcendente, a saber, o *ai* enquanto tal, como o fundamento e a condição originária de toda doação intuitiva. Assim, longe de o mundo ser aquilo que os entes compõem, ele é antes, enquanto um horizonte, o fundo não apresentável do qual cada ente é um modo de apresentação, aquilo de que eles já são sempre compostos à título de sua própria condição de existência. Isso é o que Patočka vê particularmente bem quando conclui que o “mundo é tanto a *tarefa imposta* às aparições quanto o que *permanece* (*Bestehendes*) além delas” (Patočka, 1998a: 223). Mas devemos acrescentar que esse mundo só pode permanecer com a condição de que exista apenas como uma tarefa, em outras palavras, que fique incoativo.

Essas análises nos permitem progredir, pelo menos negativamente, na caracterização do ser do solo. Dizer que o mundo é tanto uma tarefa quanto o que permanece além dela é

reconhecer que ele é indiferente à divisão entre o subjetivo e o objetivo, o imanente e o transcendente. De fato, tudo o que dissemos sobre o mundo nos leva a lhe conferir o que poderíamos chamar de uma forma de *superobjetividade*; ele está situado mais profundamente do que o plano do ente, uma vez que é seu solo e sua condição de possibilidade. Mas, e esse é o ponto importante, essa suobjetividade não implica nenhuma positividade, nenhuma transcendência propriamente dita. Com efeito, como vimos, essa totalidade só reúne os entes ao ser totalizada por eles, só difere deles como aquilo que está entre eles ; em suma, essa totalidade só pode se totalizar na medida em que permanece não desdobrada, não realizada: nela, o realizado e o incoativo coincidem. Devemos concluir daí que, para exceder o plano do ente, essa superobjetividade não é incompatível com a subjetividade, com o que poderíamos chamar de *infrassubjetividade*. O mundo só é verdadeiramente mundo, ou seja, transcendente, com a condição de que permaneça não desdobrado, de alguma maneira virtual e, por conseguinte, ao mesmo tempo do lado de quem o desdobra, imanente nesse sentido. Assim, o solo escapa da alternativa do subjetivo e do objetivo: ele fica, por assim dizer, em outro lugar. Isso não passa despercebido por Patočka, que escreve, com grande lucidez: “o mundo não é nada real; não se identifica nem com coisas nem com relações puramente coisicas. Mas também não é vida, vivido. O mundo é algo terceiro, fundamentalmente diferente dos entes, e ainda assim de tal forma que mostra e desvela as coisas enquanto elas são e como elas são” (Patočka, 1998b: 261). Dessa forma, o “em quê prévio” do ente fica “além da oposição da imanência e da transcendência” (Patočka, 1998a: 217). Em suma, o verdadeiro solo, sempre já aí, só existe na forma de um ocorrer e, portanto, de um ainda não; a profundidade da precessão não é alternativa à incoatividade da realização. A questão agora é a de saber em que consiste esse terceiro algo, mas já entendemos que, existindo na forma de uma tarefa cujo correlato e pano de fundo é uma presença absoluta, esse modo de ser terá de ser buscado do lado da potência, ou melhor, de uma superpotência.

Isso pode ser confirmado por um retorno ao movimento intencional. Se o movimento do ente, de que o lugar procede, é baseado na distância do sítio em relação ao solo, o fato é que, em razão do enraizamento ontológico do ente no solo, sua mobilidade só pode vir deste. O ente é certamente a fonte de seu próprio movimento, na medida em que está em uma relação de tensão com o solo, mas não pode ser a fonte de sua mobilidade: da mesma forma que seu ser, a mobilidade só pode vir do solo. Como fonte do ser, o solo também é a fonte de sua capacidade de se mover. Além disso, uma análise ontológica da mobilidade nos levaria à mesma conclusão. Se o movimento não é um estado que afeta uma substância, nem mesmo, sem dúvida, a consequência de um defeito ontológico, mas sim uma ordem ontológica autônoma, em suma,

não um modo, mas um reino, devemos concluir que nenhum ente pode ser a fonte de sua mobilidade. O ente que se move herda uma mobilidade que o precede, insere-se num dinamismo do qual não é a fonte. Nunca se começa um movimento; começa-se *no* movimento. Em outras palavras : na medida ela comanda o que começa, a mobilidade não começa ou, antes, sempre já começou. Assim, o impulso remete à separação dentro do pertencimento que caracteriza o sítio, mas a potência suposta pelo desdobramento ativo do lugar só pode provir do superpotência do solo. Aqui, nossa mobilidade funciona como uma espécie de testemunha ontológica, na medida em que nos dá acesso ao sentido de ser exato do solo: não mais uma totalidade onabrangente, mas uma superpotência que está na origem de todo movimento e, portanto, existe como totalização. A partir de então, se o movimento pelo qual o ente tende a se apropriar de seu solo procede desse próprio solo, tudo acontece como se fosse o próprio solo que estivesse tentando alcançar a si mesmo pela mediação de seus sítios, como se estivesse tentando superar essa separação consigo mesmo, separação que, na verdade, é ele mesmo. Por meio dos movimentos mundanos que surgem dos sítios, o solo se reúne em sua cisão, realiza-se em sua deiscência, difere em si mesmo ao diferir de si mesmo. Se, portanto, um nome diferente do de mundo fosse exigido, ele seria o de Natureza, no sentido da *physis*: a potência de se fazer ser ao fazer ser o que é.

A questão que ainda precisa ser abordada é a do modo de ser dessa natureza. Como fonte de todo ente, esse solo escapa à ordem do ente e é desprovido de qualquer positividade. Ele só pode fazer ser o que é sob a condição de não sê-lo de forma alguma pois, caso contrário, não faria ser, mas se prolongaria a si mesmo. Nessa passagem do Mesmo para o Mesmo, nada adviria. Em outras palavras, como o Um plotiniano, o solo-fonte só pode dar o que não possui, e só pode dá-lo na medida em que não o possui. No entanto, por outro lado, dizer que a fonte dá o que não possui não significa que ela não seja nada e que estejamos caindo em uma teoria da criação ex-nihilo. A fonte existe como fonte e, por assim dizer, desde toda a eternidade, já que é a fonte do que sempre foi; é o que fundamenta a presença incessante do múltiplo. Se ela não é da ordem do ente, isso não significa que seja não-ser. O problema é, portanto, colocado nestes termos: qual é o modo de ser daquilo de que todo ente procede, na medida em que não é nada (nenhuma criação ex-nihilo), sem ser da alçada do ente, uma vez que dá o que não possui? A resposta, obviamente, fica na própria formulação da pergunta: aquilo de que todo ente procede e que não é nada além dele, que dá lugar ao ente sem ter nenhum outro lugar além do do ente, é o *dar lugar* enquanto tal, ou seja, o advento do ente. Com isso, não apenas registramos a presença do ente, mas trazemos à luz um modo de ser absolutamente singular. A única maneira de reconciliar a não-positividade da fonte com o que poderíamos chamar de sua produtividade

é pensá-la como um evento, um evento que não é outro senão o advento dos entes, ou seja, dos sítios. Por conseguinte, a fonte não é um ser que sai de si mesmo, que se torna outro, nem, é claro, um ser que permanece dentro de si mesmo, mas, sim, o ser como saída de si mesmo ou deiscência, auto-negação mantida. Uma negação que, portanto, não se ultrapassa numa nova posição, mas é, ao contrário, retida naquilo que nega, retida, portanto, aquém de si mesmo : negação negada no momento em que ocorre, ou seja, infra-negação, em suma, o evento como identidade imediata do mesmo e do outro.

Mas, então, dizer que o solo é deiscência, que, ao sair incessantemente de si mesmo, ele não deixa de permanecer retido em si mesmo - mais ainda, que é saindo de si mesmo que ele permanece compreendido em si mesmo - é reconhecer que esse movimento de saída é ao mesmo tempo retorno, que, ao ser retida em si mesmo, a saída se volta para si mesmo, se realiza como uma aproximação incessante. É essa aproximação que dá origem aos lugares, pois o movimento pelo qual o lugar deseja o solo não é outro senão aquele no qual e pelo qual a origem extática permanece preservada em si mesma. Se decompusermos a situação, poderíamos dizer que, como a êxtase da origem é seu modo de consistência, os entes nunca deixam de se apropriar de seu próprio solo, mas que, na medida em que a origem permanece extática, essa tendência é atravessada por uma tensão e, portanto, não pode levar a uma reconciliação. Seja como for, entendemos aqui como a tensão da intencionalidade, que, numa filosofia do pertencimento, só pode se referir a um movimento de apropriação do solo, é necessariamente o outro lado de uma distensão originária da origem. Os entes visam o solo a partir de seu sítio, ou seja, tendem a ele sem jamais alcançá-lo, na exata medida em que esse solo só permanece ele mesmo ao se separar de si mesmo, só encontra consistência em sua incessante deiscência. Finalmente, se entendermos que o que chamei de lugar é o outro nome para a fenomenalidade numa filosofia do pertencimento, torna-se legítimo afirmar ao mesmo tempo que o solo, enquanto deiscência ou êxtase, não é nada além de seu aparecer e, portanto, coincide com o que os sítios desdobram, e que, no entanto, na medida em que essa êxtase é, por assim dizer, estabilizada ou eterna, o solo não se esgota no seu aparecer, e é por isso que se pode efetivamente dizer que ele *vem* a aparecer. A coincidência do solo e do sítio é identicamente sua não-coincidência. Nossa determinação do solo corresponde, portanto, à gramática do aparecer.

No entanto, e por fim, mesmo que o solo exista como sua própria negação e, nesse sentido, não seja de modo algum um ente, isso não significa que ele seja caracterizado por uma falta de ser. Pelo contrário, esse êxtase incessante refere-se a uma superpotência ou uma supereminência. Capaz, por assim dizer, de trazer incessantemente à existência o que é, o solo escapa do âmbito do ente por excesso e não por defeito ; fonte de todos os entes, ele é mais do

que ente. Não é o ser do ente, como uma ontologia ainda abstrata o diria, mas a produção ou profusão do ente como super-ser. No entanto, com todo o rigor, esse super-ser é preservado em sua superpotência apenas por não se distinguir de suas obras: o poder de produzir não tem outra realidade senão o advento do produto, sendo que esse advento não tem fim. Aqui encontramos novamente, em uma forma mais radical e, sem dúvida, mais precisa, a terceira realidade do mundo que descobrimos pela primeira vez no nível fenomenológico. De fato, a coincidência entre o que chamamos de superobjetividade e de infrasubjetividade do solo refere-se, na realidade, ao modo de ser da fonte : sua superpotência só é realizada e preservada sob a forma dos lugares que os sítios desdobram ; ela é ela mesma apenas na forma da multiplicidade das perspectivas sobre si mesma. De certa forma, então, é porque a fonte nega a si mesma como ente, uma vez que é apenas deiscência, que ela se preserva como super-ente, ou seja, superpotência. Essa identidade do Mesmo e do Outro, da qual a fonte é a realização, significa, em última análise, a identidade da superpotência e dos lugares nos quais ela se fenomenaliza. A fonte se preserva apenas se gastando a si mesma; não há alternativa para ela entre se perder e se realizar. Assim, tentamos radicalizar as coordenadas do pertencimento até alcançar o que poderíamos chamar de um absoluto fenomenológico, que claramente frustra as categorias às quais estamos acostumados. Apesar de uma aparente proximidade, não estamos do lado de Spinoza, uma vez que o absoluto envolve uma negatividade, nem do lado de Hegel, uma vez que essa negação não se ultrapassa para uma nova posição, o absoluto coincidindo com sua própria deiscência, nem, finalmente, do lado de Plotino, mesmo que a proximidade seja certamente maior, já que, para ele, a pluralidade nasce apenas da tensão da inteligência, enquanto que o absoluto de que estamos falando implica sua própria pluralização, difere de si mesmo diferindo em si mesmo e, portanto, retornando a si mesmo. Negação apenas esboçada ou existindo como sua própria suspensão, mais do que identidade mas menos do que alteridade, o absoluto é ele mesmo apenas ao diferir em si mesmo. Identidade *imediata* de sua identidade e de sua diferença, ele é de fato a fonte do aparecer, na medida em que o aparecer nunca esgota aquilo que faz aparecer.

Bibliografia

Husserl, E. (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard.

Husserl, E. (1954). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris: Éditions Gallimard.

Patočka, J. (1998a). *Papiers phénoménologiques*. Grenoble: Editions Jérôme Million.

Patočka, J. (1998b). *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. Paris: Vrin.