

REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA

vol. 27 - número 54 - outubro 2018



RECENSÕES

Renaud Barbaras, *Le désir et le monde* (Paris: Hermann, 2016), 236 pp. ISBN 9782705692865

O último livro de Renaud Barbaras, “*Le désir et le monde*”, se inscreve em uma perspectiva filosófica que vem sendo desenhada pelo autor em suas últimas obras, na qual o desejo ocupa um lugar absolutamente central. O ponto de partida do autor neste livro é a experiência mesma do desejo, tal como o encontramos em suas diversas modalidades: é à partir da descrição fenomenológica dessa experiência marcada pela obscuridade e pela ambiguidade que o autor pretende esclarecer o sentido do polo transcendente do desejo – o desejado – e o modo de ser do sujeito desejan-te. A *démarche* de Renaud Barbaras na obra em apreço passa por três momentos diferentes: uma análise da *experiência fenomenológica* do desejo, uma análise que nos conduz à existência de um *desejo transcendental* e que, finalmente, permite a elaboração de uma *teoria do desejo amoroso ou sexual*.

No início do livro, o autor afirma que as dificuldades acerca da análise do desejo podem ser formuladas como uma série de ambiguidades. Primeiramente, deve-se se distinguir o ato de desejar (alguma coisa) e o desejo *tout court*: no primeiro caso, trata-se de um ato mais vasto e transitivo que pode ser especificado como outra coisa (a necessidade, a vontade, a aspiração, o querer) e, no segundo caso, da experiência de um movimento singular na direção de um outro, desejo que chamamos de amoroso ou sexual. É precisamente este desejo que interessa ao autor: o desejo que reconhecemos, mas temos dificuldades em definir, e que pode também ser vivido em outras esferas – por exemplo, o desejo de reler um poema, de rever uma pintura, de percorrer as ruas de uma cidade, ou o desejo de criação teórica ou artística.

Quando tentamos analisar o desejo enquanto tal, deparamo-nos com um traço suplementar: sua *insaciabilidade*. Claro, o desejo que Barbaras coloca em evidência não é um desejo metafísico ou teológico, mas o desejo que concerne algo de determinado: ele é um movimento em direção de uma pessoa, de um poema, de um lugar, de uma prática. Entretanto, a particularidade desse movimento reside no

fato de que a “possessão” do objeto do desejo não apazigua ou extingue o desejo. Em outras palavras, o que chamamos de “objeto do desejo” – que supostamente *causaria* o desejo: o outro, o poema, o lugar, a prática artística ou teórica – é algo que não preenche a lacuna aberta pelo desejo; ao contrário: “a experiência do desejado intensifica [o desejo], o exacerba ao invés de o apaziguar” (p. 41). Diferentemente da necessidade e de suas variações, o desejo não é uma falta circunscrita e a posseção do objeto na direção do qual ele tende envolve uma experiência de satisfação que é concomitantemente uma frustração.

A experiência do desejo causa também estranheza em razão de sua profundidade. Afinal, o desejo se apresenta como uma tendência, ou como um sentimento imperioso que, diferentemente dos outros afetos (exceção talvez feita à angústia), *concerne* o sujeito. Como afirma o autor, o desejo não é um sentimento que possuímos, já que seria mais exato de dizer que é ele que nos possui: o desejo é uma força obscura que parece vir do exterior e que ao mesmo tempo toca no íntimo de nosso ser. Desejar alguma coisa é, assim, ter o sentimento de que o objeto do desejo *diz respeito* ao ser daquele que deseja, como se tal objeto possuísse a chave de algum enigma próprio ao sujeito desejante, mas por ele desconhecido.

A questão que se coloca, então, é a seguinte: o que é esse obscuro objeto do desejo que nos atrai e nos concerne, e cuja posseção não implica a extinção do desejo, mas seu aprofundamento? Ora, para o autor, a dinâmica do desejo coloca em questão a *ordem mesma do objeto*, na medida em que ela revela que o objeto do desejo é, ao mesmo tempo, *aquilo* em direção de que nos movemos e *mais* do que é visado pelo movimento do desejo. Assim, mesmo se podemos caracterizar o desejo como falta, ele não poderia ser uma falta circunscrita (uma “necessidade superior” ou uma “fome metafísica”, como diz o autor), na medida em que é precisamente marcado por um *excesso em relação ao objeto que visa*. Entretanto, isto não deve conduzir-nos a conceber o desejo como um engano, um movimento em direção de um objeto equivocado ou ilusório, por trás do qual se dissimularia o verdadeiro objeto do desejo.

O *coup de force* da concepção de desejo defendida por Barbaras – que a distingue das concepções de Sartre, por um lado, e de Levinas, por outro – é de introduzir um *intervalo* entre o *objeto visado* e o *objeto desejado*, isto é, de introduzir entre eles uma distância que é, ao mesmo tempo, *separação e parentesco*. Assim, o desejo não se engana de objeto: o objeto concreto que ele visa é *seu* objeto, mas ao mesmo tempo esse objeto abre uma dimensão de profundidade que o ultrapassa, conduzindo assim à descoberta de um outro desejo, desejo transcendental, que nada mais é do que desejo *do mundo*. O desejo que Renaud Barbaras coloca em evidência não é assim desejo de um impossível: nem desejo de um *em-si* que o *para-si* nunca poderá ser, nem desejo do absolutamente Outro, isto é, desejo metafísico sem horizonte de satisfação. Ao contrário, trata-se do desejo de um objeto mundano que ultrapassa a si mesmo em direção à profundidade do

mundo. O autor introduz assim uma diferença crucial para se pensar a dinâmica do desejo: a diferença entre o objeto visado (o outro visado pelo desejo empírico) e o objeto desejado (o mundo, objeto de um desejo transcendental). É em razão da tensão entre esses dois “objetos” (ou dois níveis do desejado) que o desejo encerra uma satisfação e é ao mesmo tempo insaciável. Esse desdobramento não implica uma dualidade, pois se trata de um mesmo *desejo*: o desejo é precisamente essa relação mundana que nos revela uma relação na qual o mundo aparece (que nada mais é que a forma mais profunda do *a priori da correlação*).

Nos encontramos assim face um gesto teórico muito fecundo, que situa a teoria do desejo de Barbaras na contracorrente da tendência da fenomenologia francesa contemporânea. Por um lado, o que está em questão é o desejo propriamente sexual ou amoroso, ou seja, trata-se de um erotismo encarnado que concerne um outro empírico. Por outro, a perspectiva desenvolvida faz jus à profundidade existencial e metafísica que esse desejo encarnado encerra. Como já destacamos, por meio de uma *epochè* quanto ao objeto do desejo, o autor é conduzido, a partir de uma análise do desejo empírico, a um desejo transcendental, do qual procede o desejo empírico. O desejo não é apenas satisfação porque o objeto desejado não é algo que se possa possuir: ele transcende o nível dos objetos, sendo a condição de aparição dos mesmos. Mas esse desejo não poderia ir ao fim e ao cabo de si mesmo, a não ser ao preço da desaparecimento do sujeito (ele implicaria uma desindividuação, isto é uma dissolução do sujeito no mundo). Assim, conclui o autor, “a essência do desejo é apresentar um mundo e o seu destino é o de se dirigir a outros seres sexuais” (p. 209).

O *destino* do desejo: os ecos freudianos da expressão não são mera coincidência. Renaud Barbaras posiciona-se, em diversos momentos, em relação a Freud e à psicanálise em geral. Afinal, o gesto que impulsiona o projeto de *Le désir et le monde* encontra-se também na obra de Freud: a dissociação entre o desejo e seu objeto, que Freud executa por intermediário do conceito de pulsão. Freud estabelece uma diferença entre o objetivo da pulsão (a satisfação) e seu objeto (que só será objeto na medida que conduz à satisfação). O autor de *Le désir et le monde* critica essa perspectiva, não apenas em razão de sua ótica naturalizante, mas principalmente em razão da “cegueira” que caracterizaria a pulsão: se a pulsão é cega (e qualquer objeto é bom para chegar a seus fins), como explicar que um dos destinos da pulsão seja o que Freud chama *sublimação*? Assim, se o desejo se pode transformar em busca teórica ou artística, é porque ele deve ter uma relação com o conhecimento e o desvelamento do mundo. Segundo Barbaras, só podemos compreender essa transformação do desejo amoroso ou sexual em desejo sublimado se aceitarmos que o desejo “autêntico” é o desejo do mundo e que o desejo erótico dissimula e dá acesso a este desejo. Assim, segundo o autor, seria mais acertado falar de uma *de-sublimação* do desejo, isto é, de uma transformação do desejo transcendental em desejo empírico.

Esta articulação inédita entre o desejo empírico e o transcendental, desenvolvida nas duas primeiras partes do livro, leva o autor a reconsiderar à questão do amor e de sua relação com o desejo. Este último momento de *Le désir et le monde* nos conduz a um zona de indistinção entre a fenomenologia e uma teoria do *Eros*, na qual se elabora uma concepção da alteridade extremamente original e iluminadora. Afinal, se o desejo, visando o outro, é mais vasto que ele próprio e abre em direção ao mundo, somos levados a concluir que a essência do outro diz respeito ao mundo. Ao mesmo tempo em que o outro é uma existência corporal, ou seja, ele está lá como outros objetos mundanos, ele é antes de tudo uma maneira de abrir um mundo que, como tal, nos dá acesso *ao* mundo como tal. Como qualquer sujeito, o outro é movimento, um avançar em direção ao mundo cujo modo de existir é o desejo.

Barbaras retoma assim uma ideia seminal de Merleau-Ponty, segundo a qual a relação ao outro nunca é uma relação frontal, mas antes uma relação lateral ou oblíqua: estando além da divisão entre corpo e espírito, o outro não está localizado em um ponto do espaço, mas ele “assombra” o mundo. Em outras palavras, o outro não é um ente, mas um ponto de passagem do mundo. Caracterizando o modo de existir do outro como desejo que dá acesso a um mundo, Barbaras vai além de Merleau-Ponty (que permanece dentro de uma concepção estática do sujeito): não se trata apenas de apreender o outro como um gesto (um ponto de passagem do mundo), mas de retomar seu desejo, de avançar com o outro no caminho em direção ao mundo que ele traça. Conhecer o outro não é assim conhecer uma série de características, mas poder avançar com ele pela profundidade do mundo, já que a verdadeira alteridade nada mais é do que esse avançar. Para Barbaras, a essência da relação amorosa reside nesse encontro com a alteridade que é fundamentalmente fenomenalização: encontramos verdadeiramente o outro quando este está o mais longe possível de um objeto, ou seja, quando ele é a abertura de um mundo. Logo, a relação amorosa torna-se o modelo de toda relação verdadeiramente intersubjetiva: é somente à luz do desejo amoroso que podemos apreender o outro em sua alteridade irreduzível.

Assim, tomando como ponto de partida a experiência mesma do desejo, o livro magistral de Barbaras desemboca numa teoria da alteridade fenomenologicamente incontestável, na qual o outro é uma maneira singular de desejar, isto é, de avançar em direção ao mundo, de explorar sua profundidade. É por essa razão que o desaparecimento de alguém afeta o mundo mesmo: não se trata apenas da ausência de um ser no mundo, mas do sumiço de *um* mundo, que nada mais é do que uma maneira de avançar em direção *ao* mundo. Da mesma maneira, um nascimento não é apenas a chegada de um novo ser no mundo, mas a emergência de um olhar que abre um novo mundo. Como já entrevera Merleau-Ponty, há um afinidade profunda entre o outro e a luz: vemos *segundo* a luz e *segundo* o outro, na medida em que ambos constituem maneiras de conduzir

nosso olhar pela profundidade do mundo, abrindo possibilidades inéditas, antes invisíveis aos olhos. Para o autor, o amor é uma resposta a este convite a ver segundo o outro, de avançar na profundidade do mundo, deixando-se conduzir pelo olhar desejante do outro. Assim, se não há alternativa entre amor e desejo, é precisamente porque esse avançar não possui um ponto de chegada, mas é uma caminhada em direção a um ponto que recua à medida que avançamos: “o amor não descobre nada, o lugar que ele desvela é um não-lugar, ou antes o lugar de um enigma. É o desejo que vai decifrar esse enigma, penetrando nesse mundo para lhe conferir um rosto; mas esse rosto se turva na medida em que seus contornos se desenham, convocando assim e sem fim um desejo mais intenso” (p. 232).

Paula Galhardo

Investigadora da Universidade de São Paulo/FAPESP.

Email: paulagalhardocepil@gmail.com

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_54_11

Etienne Bimbenet, *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*. Paris: Éditions du Seuil (Col. “L'ordre philosophique”), 2017, 350 pp.

Em *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*, que acaba de sair na coleção *L'ordre philosophique*, Étienne Bimbenet regressa ao tema da animalidade, central nas suas últimas reflexões. Trata-se de uma instigante reflexão sobre um tema clássico da filosofia francesa do século XX, que o autor, leitor de Merleau-Ponty, Professor de filosofia na Universidade Bordeaux Montaigne, assume de forma original: será questão do clássico debate entre humanismo e anti-humanismo.

O autor destaca-se pelas suas publicações recentes (refira-se o título *Après Merleau-Ponty. Études sur la fécondité d'une pensée*, de 2011, importante título em que Bimbenet aborda a obra do fenomenólogo francês com o objetivo de mostrar que se trata de uma fonte filosófica ainda bastante fecunda), em que vem trabalhando a questão de nossa origem animal e a possibilidade de uma antropologia de um ponto de vista fenomenológico.

Em *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*, Bimbenet aprofunda as análises iniciadas em *L'animal que je ne suis plus*. O livro questiona a situação atual em que se tornou trivial assumir que o homem, sendo um produto da evolução, pode ser separado do animal somente por uma diferença de grau. Este livro coloca em causa tal novo dogma, segundo o qual o humano, por força da sua origem animal, se definiria como um “animal humano”. De forma inteligente e com uma abordagem questionadora, o autor ataca o “zoocentrismo” que coloca sistematicamente “no centro da nossa humanidade, a animalidade”. No âmbito científico, por exemplo, sua crítica enfatiza os limites do zoocentrismo dominante, que se apoia na biologia, ao considerar os nossos 98% de genes comuns com chimpanzês, e negligencia as ciências humanas. Como se a linguística, a economia,