

Corpo e Afetividade

Colóquio Internacional Michel Henry

Título Corpo e Afetividade
Colóquio Internacional Michel Henry
Coordenação Ana Paula Rosendo e Carlos Morujão
Coleção Colóquios

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto UID/FIL/00701/2013

© Universidade Católica Editora

Revisão Editorial Helena Romão
Capa Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS
Paginação acentográfico
Impressão e Acabamento Europress, Lda.
Tiragem 300 exemplares
Depósito Legal 0
Data março 2017

ISBN 9789725405383

Universidade Católica Editora
Palma de Cima 1649-023 Lisboa
Tel. (351) 217 214 020 | Fax. (351) 217 214 029
uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt



COLÓQUIO INTERNACIONAL MICHEL HENRY, Lisboa, 2015
Corpo e afetividade : atas / Colóquio Internacional Michel Henry ; coord. [por] Ana Paula Rosendo, Carlos Morujão. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2017. – 232 p. ; 23 cm. – (Colóquios). – ISBN 9789725405383
I – Tít. II – ROSENDO, Ana Paula, coord. III – MORUJÃO, Carlos, coord. IV – Col. CDU 1 Henry, M.

Corpo e Afetividade

Colóquio Internacional Michel Henry

coordenação

Ana Paula Rosendo
Carlos Morujão

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA



Índice

Introdução	7
<i>Ana Paula Rosendo, Carlos Morujão</i>	
Ler Michel Henry em tempos de crise. Perspetivas e desafios	11
<i>Jean Leclercq</i>	
Subjetividade absoluta, cogito, afetividade e intencionalidade (Estudo inicial)	29
<i>Américo Pereira</i>	
Os afetos constroem-se na relação	42
<i>Ana Paula Rosendo</i>	
Michel Henry e o Pensamento Científico Contemporâneo	52
<i>Ângela Lacerda Nobre</i>	
Corpo e finitude, em Michel Henry	62
<i>Cassiano Reimão</i>	
Que é uma Fenomenologia Material?	76
<i>Carlos Morujão</i>	
Fenomenologia da Afetividade: um estudo a partir de Michel Henry	89
<i>Janilce Silva Praseres</i>	
A sabedoria da carne: corporalidade e ética em Michel Henry	108
<i>João Elton de Jesus</i>	
Michel Henry e a psicanálise	126
<i>José Manuel Heleno</i>	
“Haverá uma carne sem corpo?” Releituras de <i>Incarnation...</i> de Michel Henry	149
<i>José Maria Silva Rosa</i>	

Sensibilidade e Carnalidade: entre Michel Henry e Merleau-Ponty	167
<i>Nilo Ribeiro Júnior</i>	
Corpo, fruição e sofrimento: a partir de Henry	189
<i>Nuno Miguel Proença</i>	
O Corpo como Ser no Mundo na Fenomenologia da Percepção de Merleau-Ponty	207
<i>Sâmara Araújo Costa</i>	
A significação da obra de arte na fenomenologia material de Michel Henry	218
<i>Samuel Dimas</i>	
Notas Biográficas	227

Introdução

O Colóquio Internacional «Corpo e Afetividade na Fenomenologia Material de Michel Henry», organizado pelo Centro de Estudos de Filosofia (CEFi) da Faculdade de Ciências Humanas, teve lugar na Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa, nos passados dias 2 e 3 de dezembro de 2015. A edição das atas do colóquio tem a dupla função de, por um lado, encerrar um ciclo de trabalhos levado a cabo pelo grupo de investigação com o mesmo nome e, por outro, possibilitar a abertura de um novo ciclo evolutivo, que passe por uma coordenação em rede do estudo e da divulgação do pensamento de Michel Henry no espaço da lusofonia. A concretização desta nova dinâmica de trabalho em rede implica um crescimento do grupo pela integração de novos elementos, pelo aprofundamento das parcerias internacionais já estabelecidas e, ainda, pela captação de novos parceiros no espaço lusófono, que partilhem e promovam os mesmos fins. A progressiva especialização também faz parte das atuais metas e inauguramos o novo ciclo de estudos pretendendo dedicá-lo ao tema «A alteridade ou o ser em relação», apoiando-nos no estudo das principais obras que Michel Henry a ele dedicou. A Fenomenologia Material de Henry pode constituir-se como uma fonte inesgotável para uma multiplicidade de leituras (cruzando saberes como a filosofia, a psicologia, a teologia e as ciências sociais), potenciando um trabalho proveitoso a todos aqueles que abraçarem este novo ciclo do projeto.

Importa referir que a inauguração de algo novo é, neste como em muitos outros casos, fruto da herança de um legado. O projeto de investigação «Corpo e Afetividade na Fenomenologia Material de Michel Henry» é herdeiro do antigo projeto de investigação «O que Pode um Corpo?», coordenado pela Professora Florinda Martins até finais de 2013. As repercussões desta herança já se fizeram sentir na organização deste colóquio internacional, bem como nos trabalhos preparatórios de seminário que o antecederam e prepararam, nos anos de 2014 e 2015. Tais trabalhos não podem ainda ser objeto, no momento atual, de uma avaliação que se pretenda definitiva. Contudo, almejamos que as repercussões da Fenomenologia Material de Michel Henry no espaço lusófono possam ser cada vez mais frutuosas e que, num futuro próximo, a semente que foi lançada à terra se venha a transformar em árvore frondosa.

O Colóquio Internacional «Corpo e Afetividade na Fenomenologia Material de Michel Henry» tomou o nome de um projeto de investigação que se iniciou no CEFi em 2014, projeto cuja proposta temática permite uma grande multiplicidade de leituras do pensamento do autor. O contributo dos participantes

foi rico e variado, espalhando-se por temas muito diversos. Abrimos a nossa publicação com o texto de Jean Leclercq, Professor de Filosofia na Universidade Católica de Lovaina e atual Diretor dos *Fonds Michel Henry*. Nele encontramos uma síntese das principais temáticas henryanas, constituindo-se como uma boa introdução ao seu pensamento. Para além de prestigiar a nossa publicação, este texto também a enriquece muito, dando pistas e sugerindo rumos para a investigação. Leclercq mostra a centralidade, no pensamento de Henry, do cuidado ético de atenção ao corpo enquanto espírito incarnado — transcendendo, por isso, todas as determinações de ordem empírico-biológica —, bem como à linguagem da vida. Esta última, aliás, como o autor acentua, é radicalmente diferente da linguagem do mundo, que desvela as coisas por meio de atos de conhecimento, cuja certeza última apenas é garantida por categorias como necessidade, causalidade ou universalidade. Parece existir então, para Henry, um desvelamento específico dos afetos, não por um ato de conhecimento (relevando de uma intencionalidade ainda de matriz husserliana), mas sim por uma atenção ao corpo incarnado, cuja explicitação não será já pertença do campo da filosofia, se esta é, de facto, uma demanda da racionalidade.

O texto de Jean Leclercq oferecia algumas dificuldades de tradução, em parte resultantes da especificidade da língua francesa, em parte resultantes da terminologia filosófica em uso nesta língua. De duas dessas dificuldades queremos dar aqui conta ao leitor. A primeira tem a ver com as traduções possíveis do termo *épreuve*. «Prova», «provação», «experiência», ou mesmo o infinitivo verbal substantivado «experimentar» parecem soluções igualmente possíveis; mas o termo experiência deverá sempre ser aqui entendido como significando «experiência vivida», tendo no seu horizonte o conceito fenomenológico de *Erlebnis*, muitas vezes, em português, traduzido por «vivência». Todavia, aquilo que separa a *épreuve* henryana da «vivência» no sentido da fenomenologia clássica é, também, tudo o que separa a sua fenomenologia não intencional da intencionalidade pensada à maneira de Edmund Husserl. O texto de Jean Leclercq é extremamente claro no estabelecimento destas distinções. A solução adotada é, certamente, contestável. Ao invés de utilizarmos uma mesma palavra portuguesa para a mesma palavra francesa, utilizámos qualquer uma das quatro acima referidas sempre que nos pareceu que, em português, os hábitos da língua assim o exigiam.

Uma outra dificuldade relaciona-se com a tradução de *Moi*, cujo equivalente português, «mim», não se presta a ser substantivado como o seu equivalente francês. Efetivamente, se nenhuma estranheza causa, a ouvidos franceses, dizer-se *le Moi*, já «o mim» seria inaceitável em português. Não parece, à primeira

vista, restar outra possibilidade senão a de traduzir *le Moi* por «o Eu», mesmo em muitas daquelas situações em que Leclercq (ou Henry citado por Leclercq) o distingue de *Je*. Deveria, nestes casos, realizar o leitor o esforço de compreensão que lhe permitisse distinguir as diferenças no uso do mesmo pronome pessoal em português. Todavia, esta solução simples não funciona para todos os casos, podendo mesmo, em alguns, ocasionar distorções graves na compreensão do sentido do texto. Foi a consciência disto que nos levou a adotar o seguinte recurso: traduzindo sempre *le Moi* por «o Eu», em todas as situações em que *le Moi* e *le Je* aparecem contrapostos colocamos, entre parêntesis, a seguir à ocorrência de cada um, o original francês.

Os textos dos investigadores portugueses e brasileiros que participaram no Colóquio, cujo critério de apresentação é por ordem alfabética, abordam o pensamento de Henry a partir de vários ângulos de análise. Ora interrogando momentos fundamentais da tradição filosófica à luz do pensamento de Henry, como no texto de Américo Pinheira Pereira «Subjetividade absoluta; *cogito*, afetividade e intencionalidade», no qual se propõe uma leitura de algumas aporias detetadas na conceção cartesiana do *cogito*. Ora, como no texto de Sâmara Araújo Costa, «O corpo como ser no mundo na Fenomenologia da Perceção de Merleau-Ponty», ou ainda no de Nilo Ribeiro Júnior, «Sensibilidade e carnalidade: entre Michel Henry e Merleau-Ponty», recordando, para lá das diferenças, a herança de uma filosofia do corpo de matriz merleau-pontyana, que Henry acolhe e prolonga. Ora, outras vezes, prolongando aspetos específicos do pensamento de Henry, como Ana Paula Rosendo com a sua proposta de um itinerário para a alteridade no texto «Os afetos constroem-se na relação: que relação?»; Janilce Praseres em «Fenomenologia da afetividade: um estudo a partir de Michel Henry»; Nuno Proença em «Corpo, fruição e sofrimento»; João Elton de Jesus em «A sabedoria da carne: corporeidade e ética em Michel Henry», interrogando, em particular, a pertinência do pensamento de Henry para uma abordagem contemporânea da sexualidade e das questões de género; ou ainda Cassiano Reimão em «Corpo e finitude, em Michel Henry». Ora, ainda, avaliando os contributos particulares do pensamento de Henry para a análise de aspetos específicos dos saberes contemporâneos, como o faz Ângela Lacerda Nobre para o pensamento científico em «Michel Henry e o pensamento científico contemporâneo»; Samuel Dimas para a estética em «A significação da obra de arte na fenomenologia material de Michel Henry»; ou José Heleno para a Psicanálise em «Michel Henry e a psicanálise». Ora, por fim, explorando alguns equívocos de Henry, seja na interpretação de certos aspetos da fenomenologia clássica, como Carlos Morujão

em «Que é uma Fenomenologia Material?»; seja na sua compreensão do estatuto da carne, como José Rosa em «Haverá uma carne sem corpo?». No seu conjunto, o leitor encontrará um conjunto de textos que o ajudarão, certamente, na compreensão do pensamento de Henry, mas também a orientar-se na abordagem de alguns complexos problemas da filosofia do nosso tempo, seja ela ou não de matriz fenomenológica.

Ao terminar esta breve apresentação, é justo dirigir um público agradecimento ao inestimável contributo do Professor Cassiano Reimão, coordenador do projeto de investigação «Corpo e Afetividade na Fenomenologia Material de Michel Henry» e membro da Comissão Científica do Colóquio.

Ana Paula Rosendo
Carlos Morujão

Ler Michel Henry em tempos de crise.

Perspetivas e desafios

JEAN LECLERCQ

Fonds Michel Henry | Louvain

Introdução

A posição de Michel Henry no espaço da filosofia de expressão francesa é verdadeiramente complexa, quer pela relação incoativa com a sua história, pela sua conceção de filosofia e da sua prática, quer, ainda, pela sua criatividade conceptual, se é que este termo convém a Michel Henry. A minha pretensão não é a de, no quadro destes propósitos, fazer uma exposição definitiva desta problemática, mas a de fazer uma contribuição analítica sobre alguns pontos de articulação do pensamento de Michel Henry. Começemos por fazer duas citações extremas, com cabimento nesta nota prévia, que nos permitem encontrar um espaço e um tom que sirva os nossos propósitos: «Substituo a razão pela afetividade, pois parece-me ser a verdadeira razão, porque a razão é a razão das coisas»¹, e, ainda, estoutra afirmação decisiva para uma boa compreensão da sua metodologia: «Fenomenologia da Vida quer dizer tudo, menos a aplicação do método fenomenológico a este objeto particular chamado vida. Não é a fenomenologia que abre o acesso à vida. Muito pelo contrário, é a vida que se revela a si e que pela autorrevelação nos possibilita acedermos-lhe.»² Notamos o gesto filosófico aqui instaurado por dois marcadores nocionais complexos: a substituição e a autorrevelação.

Acrescentamos que as críticas feitas a este pensador são efetivas: a de «um hipertranscendentalismo», acompanhado de uma «visão desencantada do mundo», marcada por uma «desvalorização de tudo aquilo que caracteriza a concreitude da vida humana», até mesmo, também, por um desinteresse pela «contingência ou facticidade da existência humana», portanto, um desinteresse pelas «diferenças sociais, culturais e sexuais». Há uma afirmação de R. Bernet sobre esta filosofia que visa pensar a afetividade que, para este efeito, me parece ser exemplar: «(...) Para Husserl, a redução do mundo e a recondução do homem à experiência da vida transcendental cumpre-se tendo em vista uma constituição transcendental, uma refundação do sentido do mundo por um sujeito que se sinta responsável por um tipo de mundo. A verdade da vida transcendental, que

¹ HENRY, M., *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 138.

² HENRY, M., «*Le christianisme: une approche phénoménologique?*», *Phénoménologie de la vie*, Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, p. 103.

nada deve ao mundo, projeta-se, todavia, no mundo: salvando-se do objetivismo, o sujeito transcendental também salva o mundo. É uma maneira de pensar filosoficamente a doutrina cristã da Redenção, algo sobre o qual a redução fenomenológica de M. Henry parece não se interessar.»³

De facto, há em M. Henry um gesto que decreta uma fenomenologia dita «histórica»⁴, porque declarada impotente para radicalizar a redução fenomenológica, abrindo-se, por conseguinte, a uma fenomenologia «material» ou «fenomenologia da vida»⁵, em que a carne, o corpo subjetivo experimentado, é o ponto focal fundador, pois é ela que é o modo de manifestação da Vida, da qual M. Henry diz ser «a verdade [que] só vive como revelação de si», enquanto Husserl terá sido incapaz «de confiar a realização desta revelação a outro poder que não a intencionalidade»⁶.

Portanto, será que aquilo a que assistimos no trabalho henryano é à negação de um «saber mundano»? Não me parece e longe disso, porque é mais do que certo que este saber fornece um conhecimento das realidades objetivas do mundo e da sua organização, mas, todavia, «não abre ao essencial», apressa-se Michel Henry a acrescentar, pelo facto de haver uma concentração excessiva nas modalidades aparentes da exterioridade (o mundo, o olhar, a distância, a *ek-stase*, a transcendência, que não são totalmente rejeitadas, mas sim situadas), há a possibilidade de desviar o Eu (*Moi*) do si, com extrema violência, provocando o esquecimento em benefício de um «fora de si» e de uma temporalidade *ek-stática*.

Mas onde é que se encontra este saber mais essencial? O saber da Vida, pensa Henry, que não é um saber de dominação, no sentido em que ele compreende esta atitude (sujeito-objeto, logo, visibilidade preênsil), mas um saber de tipo religioso no sentido etimológico do termo (*religare* ou *relegare*). Ora se o saber não é de dominação é porque ele é, conseqüentemente, marcado pela passividade, a da vida na sua relação consigo mesma (portanto na sua essência) fazendo da vida um processo que se revivifica em cada um dos seus instantes e lugares.

³ BERNET, R., «Christianisme et phénoménologie» dans Michel Henry, *l'épreuve de la vie*, direção de A. Davis, J. Greisch, Paris, Cerf, 2001, pp. 181 a 201, p. 199.

⁴ Segundo Henry, o edetismo de Husserl teria substituído a autoafeção da vida (sempre dada a si mesma), na sua prova, por uma essência ideal da vida, fazendo assim prevalecer o plano da representação, e, com ele, a fenomenologia é compreendida a partir de uma consciência intencional, de um «fazer ver». A intencionalidade husserliana é um ver, portanto, é um saber objetivo e objetivante, com uma maestria aferente, onde o homem é um sujeito de conhecimento e de poder, posicionado, tecnicamente, em sobrevoos.

⁵ Compreendemos bem que o privilégio dado à intencionalidade oculta um «aparecer mais fundamental», o «verdadeiro fundamento do ser próprio» que Henry designa por Vida transcendental onde a afetividade é a «revelação originária» e «essência da vida». (Sulliver, p. 56)

⁶ HENRY, M., «Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?», *Phénoménologie de la vie*, Tome I, *De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, pp. 44-45.

Onde? Por aquilo que nos é dado conhecer, em cada um dos nossos poderes, se bem que estejamos autorizados a invocar o campo semântico da prova como «*probatio*»⁷.

Deste modo, Michel Henry faz valer: « [...] a vida na sua autoafeção *liberta* uma ipseidade que é necessariamente esta ou aquela, porque tudo nela se experimenta em tal ou tal provação. Há, portanto, um Eu em cada um que se autoafeta e que nasce na Vida. É através deste nascimento transcendental que o Eu continua a ser feito de tal modo que se autoafeta no movimento da Vida. É a razão pela qual a minha vida é a Vida infinita que me ultrapassa, que se atualiza e vive em vidas tais como a minha. [...] Aquilo que ultrapassa o Eu não é de todo uma espécie de transcendente [...], é aquilo que vem antes do Eu e no qual o Eu vem a si e que é, portanto, mais profundo do que ele e donde ele surge a cada instante. [...] É somente no plano da prova, que faz com que uma Vida maior que a minha vida dê sentido a mim mesmo, que tal é possível.»⁸

Assim, é ao nível da essência que se coloca a passividade, o que nos obriga a pensar num «modo primitivo e *positivo* segundo o qual a impressão se experimenta numa passividade inultrapassável relativamente a si mesma», se bem que a sua realidade seja a de uma «mediação impressional constitutiva»⁹. A Vida é seguramente universal, ou melhor, absoluta e, portanto e por sua vez, ela é também minha, incluindo a minha responsabilidade ética, porque é habitada por «uma ipseidade que se singulariza»¹⁰ a cada momento. Não apenas de um ponto de vista metafísico, mas também de uma recondução às modalidades do aparecer de cada vivente. Ora, se assim é, é neste aspeto que a afetividade pode dizer muito mais sobre este processo do que a intencionalidade: «Aquilo que se experimenta a si mesmo sem distância nem lacuna, sem ser por intermédio de um sentido, é na sua essência, Afetividade ou, melhor ainda, puro *pathos*.»¹¹

Aqui o que doravante nos importa é não podermos mais falar de «irrealidade» ou de «ilusão», ou ainda, de um «mundo com um fundo fantasmagórico», repetindo o díptico «carne-corpo», dualizando-o e abrindo caminho a todas as denegações do mundo no qual nos movemos, porque se trata aqui do invisível que é em sentido positivo e não privativo, portanto, da realidade. Mais ainda,

⁷ Num plano fenomenológico, esta doação passiva a si mesma da vida é aquela que coloca a questão da sua relação com Deus. Porque viver a sua vida como algo que se recebeu é, necessariamente, experimentar um respeito infinito por si mesmo, e isto já é em si uma religião. In HENRY, M., *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, pp. 108-109.

⁸ HENRY, M., *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, pp. 68 e 69.

⁹ HENRY, M., «Incarnation», in *Phénoménologie de la vie*, Tome I, *De la Phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 168.

¹⁰ HENRY, M., *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 67.

¹¹ HENRY, M., «Incarnation», in *Phénoménologie de la vie*, Tome I, *De la Phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 173.

o subjetivo – como modo de revelação diferenciada do objetivo – é por princípio da ordem de uma adesão indefetível e invisível no sentido que agora acordámos. Pelo que, por um lado, não podemos representar um sofrimento ou uma angústia, mas, por outro lado, não nos podemos privar de procurar a sua verdadeira linguagem, a linguagem adequada que os exprima na sua verdadeira amplitude, segundo uma gramática nova, onde a intensidade patética tornada real faz com que ninguém seja dessubjetivado ou reduzido na / à sua palavra, mas reconduzido à sua potencialidade mais originária, da qual podemos compreender porque é que Michel Henry lhe conferiu uma enigmática dimensão crística: «Eu, na verdade, digo-te: eu sofro!»¹²

Todo o real se transmuta e se revela em forças de um corpo vivo, de natureza afetiva, com tonalidades específicas, permitindo uma comunidade do ver e do sentir, pateticamente, mesmo que de um modo imaginário, porque as formas são sempre o local do cruzamento entre as forças dos corpos vivos, quer se trate do criador ou do espectador, de modo que a forma gera uma espécie de comunhão no estado patético.

A Vida

Constata-se que a Vida é um «processo» e o ato do sujeito é o da «vinda na» Vida, tendo como consequência o poder próprio que esta lhe confere, por um lado, com a sua natureza processual autoconstituída, mas orientada, e, por outro, com o poder próprio e singular de deixar «vir na», em razão da passividade positiva anteriormente invocada, se bem que este ato se designe como uma prova, ou melhor, uma prova de si, que desde início é tida como sendo de tonalidade afetiva. Michel Henry escreve: «A vida é um processo, o eterno processo no qual esta vinda a si é também um processo de posse de si, de aumento de si, de experiência de si mesmo e de gozo de si. Este movimento da vida é um movimento radicalmente imanente, é o movimento que se move em si mesmo, no qual a vida se revela e se dá a si mesma sem jamais sair de si, sem jamais se desfazer de si. Nesta vinda imanente da vida no seu “experimentar-se a si mesma” edifica-se uma Ipseidade sem a qual nenhuma experiência de si é possível. [...] Não há vida

¹² Michel Henry observa que «a intersubjetividade se cumpre na medida em que o quadro é um conjunto não de formas, mas de forças, não mais de cores exteriores e transcendententes, mas de impressões e de emoções. É neste momento que se dá a contemporaneidade; o espectador faz-se contemporâneo das forças e das impressões recriando em si o quadro como imaginário, na sua aparência exterior. [...] Ser contemporâneo quer dizer repetir, numa repetição interior, na reatualização daquilo que tinha sido atualizado noutra vez. [...] No âmbito da pintura, a contemporaneidade é como esta textura de forças e de emoções interiores de que o quadro é expressão.». HENRY, M., *Phénoménologie de la vie*, Tome III, *De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004, p. 294.

sem um Si vivo no qual esta vida se experimenta a si mesma, mas também não há um Si senão na vida que o engendra, como aquilo no qual este si se torna vida.»¹³ Assim, notamos que este «processo» deve, antes do mais, ser entendido como um processo da vida, algo originário que se cumpre sob a forma de uma libertação que atravessa a carne, cada carne, em toda a sua espessura e grau de modalidade diverso, cujo teor não é mais racional, mas afetivo.

Por conseguinte, observa-se que é o campo semântico do experimentar de uma subjetividade afetivamente atravessada pela Vida que orienta a compreensão do *cogito* henryano em oposição a um *cogito* do qual se duvida que seja, ou hermenêutico, ou fendido ou ferido, mas sim patético, porque sem rutura nem distância na sua singularidade, não unificado enquanto tal, mas sim homogêneo e coerente, atingido por uma temporalidade específica, ou seja, uma temporalidade patética; uma transformação em que as modalidades da experiência não cessam de serem vividas sem separação interna, pois trata-se de «uma intencionalidade sem temporalidade» (isto é, sem a «variável» do mundo, sem plano ex-tático, de passado ou de futuro)¹⁴. Naturalmente, a cada *cogito* as suas tragédias. A de Michel Henry é a do mistério de um *cogito* que vive com dificuldade esta «presença imediata a si mesmo», mais ainda, a radicalidade do nascimento transcendental que, «na verdade, não cessa de ser um vir a Si do Si mesmo como autoafetado na autoafeção da vida absoluta, não se produzindo sem que esta autoafeção se produza»¹⁵. Neste ponto da reflexão, permitimo-nos citar esta análise de uma radicalidade dramática: «[...] o homem não se perfilha no mundo como uma silhueta vacilante e sempre inacessível, ele é invisível (na essência) — porque no entanto está preso a si, esmagado contra si, carregado de si e suportando-se a si mesmo na sua corporeidade patética e na sua carne que não se consegue rasgar.»¹⁶

¹³ HENRY, M., «Eux en moi: une phénoménologie», in *Phénoménologie de la vie*, Tome I, *De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, pp. 201-202.

¹⁴ Neste sentido, o Homem não é um ego à partida: «Todo o ego tem origem num nascimento transcendental, não há um ego ou um Eu que não sejam portadores de um Si transcendental, o qual não é dado a si mesmo como um Si, a não ser através do processo de autoadoção da vida na sua Ipseidade essencial. Por não ser o princípio da sua autoafeção mas ser sempre autoafetado na autoafeção da vida, o Si transcendental não é menos constituinte da essência do Homem e, assim, de todo o indivíduo humano. HENRY, M., «Le christianisme: une approche phénoménologique?», dans *Phénoménologie de la vie*, Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, p. 106

¹⁵ HENRY, M., «Parole et religion: la Parole de Dieu», *Phénoménologie de la vie*, Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, p. 193.

¹⁶ HENRY, M., «Le christianisme: une approche phénoménologique?», *Phénoménologie de la vie*, Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, p. 106.

Vida e autoafeção

Esta configuração epistemológica em que a vida «atravessa» e prossegue a sua realização confere, conseqüentemente, atributos distintivos à vida: a não criação do sujeito (algo distinto da sua autonomia), a absolutidade (o facto de esta originariamente se autoafetar, substrato possível de um processo de nadificação), a omnipresença e, sobretudo, a mudança constante e contínua, a cada momento produtoras de uma ipseidade sempre e cada vez mais singular¹⁷. Acerca do plano de uma teoria da afetividade, parece-me que esta configuração imanente permite, por um lado, compreender que a noção de autoafeção não levanta a questão da origem da sua própria afeção, num movimento de autoposicionamento, pois a Vida aqui presente é radical e originária, por outro lado, não há um dualismo ou tensão dialética entre esta autoafeção e a heteroafeção do/pelo mundo.

Michel Henry é de um rigor exemplar: «Numa filosofia da vida que é uma autoafeção, uma afeção, não pelo mundo, mas por si mesmo, toda a percepção, toda a imaginação, todo o pensamento conceptual é uma heteroafeção. É uma afeção por uma alteridade, por esse meio de alteridade onde o que quer que seja de outro pode mostrar-se-me, dar-se-me originariamente como um outro. Mas se todas as coisas me fossem dadas como originariamente outras, não haveria um Eu ao qual se dessem como tal. Para que haja um Eu, é necessário falar como Kierkegaard e dizer que o Eu é qualquer coisa que é afetada por si sem distância, sem poder livrar-se de si, separar-se de si, escapar ao peso do seu ser.»¹⁸ Porquê? Porque, em razão da não distância afetando cada ipseidade fundamental — uma tipicidade do gesto henryano —, a identidade é tida como corolário entre o experimentado e o que experimenta, o que faz com que a singularidade pura e radical de cada si seja também a modalidade específica na qual a vida se agarra a si mesma.

O que pode ser dito assim no plano fenomenológico «[...] não há vivos sem a vida, nem vida sem os vivos. Isto porque não há vida sem a Ipseidade de um Si efetivo nela, do mesmo modo que todo o vivo é necessariamente um Si vivo dado a si na autodoação da vida e somente nela. Isto é válido para os vivos que nós somos, assim como para o Primeiro Vivo.»¹⁹ É preciso entendermos, por

¹⁷ A ipseidade diz que há uma alteridade fundamental na vida e que a suspeita de egologia foi ultrapassada, porque há um nascimento transcendental do ego, uma vez que «o ego foi trazido a si mesmo» e «o ego só é um ego sob o fundo de uma ipseidade que o dá a si mesmo e do qual não tem a menor responsabilidade», HENRY, M., «Art et phénoménologie de la vie», *Phénoménologie de la vie*, Tome III, *De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004, p. 300. É esta ipseidade que permite pensar a multiplicidade dos egos e dos Eus. Um ego é engendrado por uma ipseidade fundamental, ela própria engendrada na vida absoluta.

¹⁸ HENRY, M., *Autodotation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauschesne, 2004, p. 201.

¹⁹ HENRY, M., «Le christianisme: une approche phénoménologique?», *Phénoménologie de la vie*, Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, p. 92.

aqui, que na autoafeção há, por um lado, a possibilidade de ser afetado (portanto, de um sofrimento) e, ainda mais radicalmente e por outro lado, o ser afetado. Dizemos, também, que o sofrimento não é um resultado, uma causa ou uma consequência dada, mas a própria condição de toda a afeção possível. A afeção é o modo de atualização fenomenológica do sofrimento, que é a essência de toda a vida.

Neste contexto, será que devemos considerar que há aqui uma predeterminação do ser da vida, particularmente sob a modalidade mais privativa, mais negativa? Não, na realidade importa compreender que convém abandonar o modo de representação de um sofrimento ou de uma alegria, em suma, de todo o sentimento ou de todo o afeto, e apreender o sofrimento «como a substância de que o gozo é feito, como a prova ontológica na qual o Ser se abraça a si mesmo no seu próprio *pathos*, em que a Vida é a alegria do próprio viver e, deste modo, o Bem supremo.»²⁰ Eis a questão poderosa e decisiva das «conexões» entre as «tonalidades afetivas fundamentais» da vida. Voltaremos a esta questão mais à frente, sublinhando aquilo que consideramos ser um problema maior deste «princípio de inversão» constitutivo da Vida, mas podemos já compreendê-lo a partir do alargamento operado por M. Henry a partir do cruzamento do seu pensamento com o pensamento especulativo da mística renana: «É porque, segundo a palavra inaudita de Mestre Eckhart, a vida, também denominada Deus, “se engendra como eu mesmo me engendro”, que, envolvido nesta geração sem fim, todo o enclausuramento afetivo do Eu em si mesmo, poderá sempre ser quebrado.»²¹

O Corpo

É na base dos dados anteriormente referidos que nós podemos, no presente, esboçar uma linha de transição e de progressão em direção à questão do corpo. Com efeito, o corpo de formas e de figuras – lugares do parecer exterior – é também um corpo sensível com a sua «textura impressiva», se bem que «todo o corpo sensível – sentido, visto, ouvido, tocado, movido – *pressupõe* um outro corpo que o sente, que o vê, que o toca, que o move, outras tantas operações de um *segundo* corpo que constitui o primeiro e o torna possível – portanto, um corpo transcendental e constituinte, um corpo sujeito ou “subjetivo” sem o qual o primeiro, o corpo objeto do mundo, não seria.»²² É uma mesma realidade (esta «realidade metafisicamente fascinante», diz Michel Henry frequentemente) dada

²⁰ HENRY, M., «Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale», *Phénoménologie de la vie*, Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, p. 106.

²¹ HENRY, M., «Souffrance et vie», *Phénoménologie de la vie*, Tome I, *De la Phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 155.

²² HENRY, M., «Incarnation», *Phénoménologie de la vie*, Tome I, *De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 169.

de modos diferentes, se bem que a dissimulação seja uma possibilidade, mas unicamente no plano do aparecer, na medida em que é, precisamente, a não distância patética da carne afetiva que não permite qualquer tipo de duplicidade ou de dissimulação²³, de tal modo que a este respeito, M. Henry fala de «fusão» e de ausência de anonimato – como no caso do campo mundano – pois que há uma «autoimpressionalidade primitiva excludente de toda a exterioridade».

Vejo nesta afirmação de Henry uma hipótese de trabalho assegurada, que mostra igualmente e com clareza a recusa absoluta e o abandono de toda a corporeidade mundana, assim como do dualismo corpo-alma: «Esta revelação originária do corpo a si mesmo é, precisamente, a vida. Há, pois, um Arquicorpo, uma corporeidade patética na qual o corpo se experimenta a si mesmo imediatamente enquanto corpo vivo, antes de se reportar ao mundo e, sem esta corporeidade que põe o corpo na possessão direta de si mesmo e de cada um dos seus poderes, nenhuma relação com o mundo é possível.»²⁴ E, compreendemo-lo bem, antes de «ser para o mundo», o corpo deve, antes do mais, ser patético, numa postura de unidade consigo mesmo, pois que todo o poder, antes de ser intencional, é originariamente patético. Uma citação concisa mostra a pertinência da articulação e da relação entre as potencialidades imaginárias da literatura e da experiência estética: «[...] o problema não está nunca diante de nós, está sempre antes do espetáculo. É o local onde a linguagem se deve enraizar e esse local é o corpo. Já não se trata de linguagem articulada, objeto de uma problemática interessante. Aquilo que eu procuro é uma espécie de exposição do corpo. Não sei como poderemos fazer em literatura o que fazem os bailarinos. [...] não há verdadeira expressão a não ser no momento em que não se representa nada. O que é que isto exprime, então? Exprime o corpo, os seus valores, os seus dons, esta vida que é sofrimento e gozo e que se encontra aí.»²⁵

Neste estádio da nossa reflexão, permitimo-nos, igualmente, a abertura de um parêntesis, talvez para nos assegurarmos perante os propósitos de R. Bernet, para melhor compreender o interesse de Michel Henry por uma racionalidade

²³ M. Henry nota: «O corpo é esta realidade extraordinária que nos é dada de duas formas totalmente diferentes; do interior e do exterior. Do exterior, posso ver, tocar, acariciar um corpo; aquilo que é interior é uma outra coisa. Posso apaixonar-me pelo outro mas não o conhecer porque há a possibilidade de dissimulação, de representação ou de que ele nos escape. Portanto, o projeto falha na sua aproximação objetiva. Mas há um local onde a fusão é possível, na subjetividade onde a vida se representa. A carne não se distancia de si, mas isso é possível com o corpo. Na relação erótica, o corpo desejado do outro não é somente aquele que pode ser visto, mas também o corpo invisível, a sua carne, a sua alma. Há o desejo que somos nós e o desejo que é o outro.» HENRY, M., *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, pp. 139-140.

²⁴ HENRY, M., *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, pp. 89-90.

²⁵ HENRY, M., «Narrer le pathos», *Phénoménologie de la vie*, Tome III, *De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004, p. 323.

específica e situada daquilo que ele designa frequentemente por «mundo cristão»: as questões problemáticas do fora e do dentro, do puro e do impuro, do jejum, do rito e da oração, etc., segundo um Deus que vê o segredo e a verdade da ação. Na realidade, o «mundo cristão» descreve, nas mais das vezes, a realidade da dissimulação, da duplicidade e, sobretudo, da hipocrisia, mas para a denunciar. M. Henry observa: «No mundo cristão o mais difícil de pensar é o conteúdo deste mundo que é irreduzível ao seu aparecer. O mundo não é originariamente nem sensível, nem inteligível. [...] Tudo isto não é concebível a não ser que exista uma outra Verdade, aquela que possuímos numa alma e num corpo.[...] Uma fenomenologia do invisível não é uma fuga para um mundo ilusório a não ser, como diz Kafka e como pinta Kandinsky, “para cada dentada do visível, há uma dentada do invisível que nos é dada”. O cristianismo não tem que se subtrair à suspeita de gnosticismo se toda a realidade sobre a Terra, assim como no Céu, for a realidade da vida.»²⁶

Todos os poderes do corpo, quaisquer que sejam, encontram-se parcialmente ligados à vida e a carne, na sua «autoimpressividade», dá acesso aos corpos, palavra que deve estar no plural, pois são, certamente, muitos os corpos sensíveis do universo a par do nosso corpo objetivo e intencional²⁷. Uma palavra a colocar também no cerne da experiência do outro, que se processa na carne. Em suma, como a vida é um «processo» e uma vinda, a encarnação é igualmente uma vinda da vida, portanto, é nela que encontramos a ipseidade original da vida, recordando que o corpo é «morada» da vida, «lugar da sua encarnação», uma «morada» em que a matéria da vida não é mais do que a sua carne patética e viva, o que confere, precisamente, a este ser no mundo, uma dimensão ética particular que é a da vida, dimensão que nos permite doravante avançar para uma tentativa de compreensão das estruturas internas da ipseidade afetiva.

As afeções

Desde 1969 que Michel Henry, no seu artigo «Le concept d'âme a-t-il un sens?», fornecia uma primeira definição de ipseidade: «Não há de um lado um Eu e do outro um corpo, com os diversos poderes que o constituem, pelo contrário, o *ser* de cada um desses poderes consiste na autoafeção, pela qual esse poder está presente a si mesmo na ausência de qualquer distância. Uma tal afeção,

²⁶ HENRY, M., «La vérité de la gnose», *Phénoménologie de la vie*, Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, p. 143.

²⁷ Vemos bem que é a autoadoção que permite reenquadrar a intencionalidade, dando-lhe um lugar novo, se bem que «a nossa carne, em abono da verdade, não seja mais do que isso, a passibilidade de uma vida finita que coloca a sua possibilidade na Arquipassibilidade da Vida infinita.» HENRY, M., «Incarnation», *Phénoménologie de la vie*, Tome I, *De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 174.

como autoafeção²⁸, como afeção do movimento e do sentido, não mais pelo conteúdo que desenvolvem na exterioridade, um conteúdo estranho, mas sim como afeção do movimento e do sentido por si mesmos, é a ipseidade.»²⁹

Vê-se então, por um lado, como esta ipseidade é uma passividade radical e positiva (já o dissemos), mas, sobretudo, de que modo ela autoriza as analogias henryananas que afirmam que ela é «o ser colado a si» e «sem recuo possível»; por outro lado, de que modo Michel Henry insiste sobre o conteúdo da afeção que permite a ação, ao modo da passividade patética. Vale a pena citar uma reformulação recapitulativa: «Um si mesmo junto a si no si mesmo da Vida, ou, ainda, o si mesmo da Vida encontra-se precisamente aí onde estou junto a mim, quer dizer, o si mesmo da Vida é a possibilidade interior permanente do meu si mesmo.»³⁰

Foi J. Rogozinski, em 1999, que colocou a difícil questão da dupla afeção, partindo da ideia de que *L'essence de la Manifestation* jamais apresenta a autoafeção da Vida, na passividade patética que liga todo o vivente à Vida, separada e dissociada, ao passo que a tomada em consideração do *corpus* das Sagradas Escrituras levaria M. Henry a postular, por um lado, uma autoafeção que seria a da Vida absoluta engendrando-se eternamente a si mesmo e chamando-se Deus, e, por outro lado, uma autoafeção «passiva», a dos Eus singulares aos quais a Vida é dada. Falar-se-ia, então, de um «conceito forte» e de um «conceito fraco»³¹, mas correndo o risco de pensar de novo uma espécie de Ato puro autoafetado e uma passividade individuada, por conseguinte, uma dissociação, uma separação e um possível abismo.

É interessante observar a resposta e tentar analisá-la. Em primeiro lugar, M. Henry recorda que a Vida é sempre dada e que aparece com «fulgurância», mas nem sempre no campo conceptual da filosofia, onde é retomada na base de uma metodologia, como uma escrita específica, que, na fenomenologia, não é a escrita da Vida. Pelo contrário, sob o modo patético, a autorrevelação da Vida e das suas diferentes modalidades afetivas é patente: a Vida cresce e as

²⁸ Daí a vontade de M. Henry de não falar de autoafeção senão para dizer «que eu (Moi) não me trago a mim mesmo à condição de vivente, quer dizer, à Vida e, todavia, sou autoafetado.» HENRY, M., et alii, «Débat autour de l'œuvre de Michel Henry», in *Phénoménologie de la vie*. Tome IV. *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, p. 219.

²⁹ HENRY, M., «Le concept d'âme a-t-il un sens!», in *Phénoménologie de la vie*. Tome I, *De la Phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 35. Itálico nosso.

³⁰ HENRY, M., et alii, «Débat autour de l'œuvre de Michel Henry», in *Phénoménologie de la vie*. Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, p. 224.

³¹ A dupla autoafeção existe também no cristianismo, mas na modalidade expressiva de uma dupla Vida, finita e infinita. Assim, o homem é um si mesmo singular, no sentido em que a geração natural é pensada sob o ângulo da especificidade e a geração divina sob o ângulo da unicidade.

suas modalidades patéticas libertam-se. M. Henry reconheceu que quis pensar, mas posteriormente, a distinção entre «a» Vida e a «minha» Vida; mas a hipótese de uma cisão foi recusada, na medida em que «a individualidade, a ipseidade, aparecem no plano da Vida absoluta.»³² Isto equivale a dizer que a figura que convém privilegiar é, não a de abismo, mas sim a de pôr em abismo a autoafeção do «ser meu», ou da singularidade do si mesmo, na autoafeção absoluta da Vida, precisamente para evitar os vestígios de uma autofundação absoluta, a saber, a de uma subjetividade que se cria a si mesma.

Isto equivale também a pensar este movimento de intensificação e de crescimento, esta embriaguez incessante que leva a Vida a querer mais e sempre mais, a ponto de M. Henry encontrar aí a descrição da essência da Vida tal como Nietzsche a pensou: «[...] na experiência que faz de si, a Vida experimenta que é boa e ela é boa porque, quando se acrescenta a partir de si no historial de si mesma, ela é gozo»³³. É evidente que se esta linguagem da Vida se pode igualmente dizer no campo semântico de um «Deus patético», em particular no dizer do «mundo cristão», ela diz-se também em grego, na medida em que M. Henry não subestima a função simbólica de Diónisos, o oposto da luz, da imagem e das formas luminosas de Apolo. Diónisos, esse Deus sem mundo, deus do desejo, da «Vida esmagada contra si própria, na sua alegria e no seu sofrimento», é também um deus «[...] que se toma a si mesmo a cargo num *pathos* tão pesado que, de facto, quer aliviar-se de si. No fundo, Diónisos é aquele que engendra Apolo para se pôr à distância de si mesmo.»³⁴

Seja como for, originariamente, M. Henry defende que se a Vida se dá a si mesma, sem distância, num esmagamento onde sofrer e gozar, alegria e tristeza, embriaguez e desespero, são «do mesmo estofo», como corolário permanece uma ilusão acreditar que livrar-se desse peso, desse «fardo», é da ordem do possível, mesmo se o imaginário pode dar a impressão disso, embora apenas «idealmente», nota Michel Henry, por conseguinte, «irrealmente» e na «irrealidade da imagem». Daí esta temática da carga e do alívio, entre o esmagamento de si e o pôr à distância, impossível de pensar segundo a ordem de um esvaziamento, indo, pelo contrário, em direção à transformação, essa possível «modificação interior», que faz com que, nomeadamente no caso das funções da criação estética enquanto expressão das modalidades patéticas da Vida, o *pathos* do sofrimento se possa transformar em *pathos* do gozo, pois o solo originário é identicamente

³² HENRY, M., et alii, «Débat autour de l'œuvre de Michel Henry», in *Phénoménologie de la vie*. Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, p. 213.

³³ HENRY, M., «L'éthique et la crise de la culture contemporaine», in *Phénoménologie de la vie*. Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, p. 35.

³⁴ HENRY, M., «Art et phénoménologie de la vie», in *Phénoménologie de la vie*. Tome III, *De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004, p. 287.

constitutivo. Exatamente como é também confirmado que, no caso da experiência terapêutica, a solução a dar ao trauma não pode ser unicamente da ordem da representação.

Coloca-se, a este respeito, a difícil e perigosa questão de um possível querer «desfazer-se de si», ao mesmo tempo como sentimento de força e de impotência, mas que não deixa de permanecer como um dos sentimentos constitutivos da Vida. É preciso notar que é em relação a este sentimento de fuga, de voltar-se contra si, de ressentimento, até mesmo de «má consciência», que M. Henry evoca a questão do mal. Ele é então visto como um entrave profundo ao processo de crescimento e de realização da Vida, tal como ele se experimenta e se revela incessantemente, exceto neste processo de autodestruição, pois é sempre interiormente que ela surge. Vê-se, então, esse movimento de pôr a Vida do avesso, no sentido em que é do interior que ela brota; com efeito, é na operação de separação do suportar-se a si mesmo do sofrimento, ou, melhor ainda, do «sofrer-se a si mesmo», que se passa o momento de rutura onde a Vida não se liga mais a si mesma pelo laço «irremissível» que a prende a si mesma e a faz suportar-se.

Neste movimento de abandono, a Vida desapossa-se integralmente de si mesma e torna-se extremamente frágil a ponto de se aniquilar, mas também de entrar numa possível destruição ativa por um sentimento de ódio, de ressentimento, que provoca um deslocamento contra o outro, mas também contra a própria Vida. Por conseguinte, é a partir da própria interioridade que a morte chega e não por intermédio de forças externas. M. Henry nota, enigmáticamente que «é apenas a Vida que, no final de contas, se pode compreender a si mesma e, mais profundamente ainda, agir tendo em vista a sua total realização, ou, ao invés, a sua destruição, como se vê no niilismo que caracteriza a modernidade. Este niilismo, reconhecível, tanto nas condutas de fuga, como de autodestruição propriamente dita, não tem apenas um aspeto prático, mas também teórico. Este último exprime-se em todas as ideologias, nomeadamente, científicas, que negam a especificidade de uma essência própria do homem, reduzindo a sua Vida subjetiva a uma série de objetividade pelas quais pretendem determiná-la.»³⁵

Neste sentido, a Vida não poderia fugir de si mesma: ou se destrói ou se realiza, numa realização de si mesma e num processo de autotransformação do seu *pathos* originário, segundo as possibilidades de efetividade que encerra, que são, em definitivo, as responsabilidades reais da Vida, esses «pesos» verdadeiramente constitutivos de uma Vida que não deixa de se pôr à prova. Por fim, o estado descrito é também o de um abaixamento da pretensão da Vida transcendental da subjetividade absoluta ao nível de uma percepção empírica e objetivista, um abaixamento da essência da Vida às suas modalidades existenciais, a ponto de

³⁵ HENRY, M., *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 91.

provocar fraqueza ou desespero, que são dois movimentos de fuga do processo incoativo da Vida relativamente a si mesma. Esta realidade vive-se, com certeza, no plano da técnica que dá um saber científico em rutura com o saber da Vida e devido ao modo como se comporta relativamente à ação. Doravante, o que importa não é mais o *pathos* da imanência radical da Vida, mas um ato de conhecimento que dá a primazia à consciência dos objetos, embora separando-os do seu solo originário e cristalizando o imenso processo da chegada e do devir que a Vida não cessa de gerar.

Ora este desvio provoca, igualmente, uma modificação na natureza da ação (entendida como crescimento e desdobramento da potencialidade imanente à Vida), uma vez que ela não é mais experimentada subjetivamente, mas sim tornou-se um objeto de um saber científico, cujo conteúdo é decididamente objetivável, desprovido de finalidade imanente e arrancado à Vida, por conseguinte, sem qualquer relação com o que constitui a humanidade mais interiorizada do homem. Em suma, encontramos aí o fim do «saber da Vida», que é tudo menos o saber de um objeto.

Tal é a temática henryana da ruína e do desaparecimento da cultura da Vida, com as consequências que se conhecem no plano do funcionamento dos poderes subjetivos do corpo. Da mesma forma, trazendo a questão aqui abordada para o horizonte da questão da pulsão, pode então escrever: «É precisamente na Vida e apenas nela que a pulsão se enraíza, na medida em que ela não é, originariamente, senão a pura subjetividade dessa Vida, a experiência que ela faz de si, suportando-se a si mesma e encarregando-se do seu próprio peso, até este se tornar insuportável. Aliviar-se deste peso demasiado pesado, tentar livrar-se do seu mal-estar e do seu sofrimento, este movimento que nasce na Vida devido à sua essência própria, é isto, com efeito, a pulsão. É porque a Vida se afeta constantemente a si mesma, sem poder, de nenhuma forma, pôr-se à distância nem escapar a si mesma, é porque ela é para si mesma o maior perigo, que, fazendo-se pulsão e comprometendo-se nela, ela se esforça, de uma maneira ou de outra, por a dominar.»³⁶

Como se depreende, a afetividade originária é, em última instância, o acontecimento capaz de responder à questão do «como», quer dizer, «como se fenomenaliza a sensação fora da fenomenalidade do mundo» e «como é que ela se experimenta no seu abraço primitivo consigo?». Ao que Michel Henry responde: «Na sua afetividade e por ela. A afetividade não é, por conseguinte, qualquer coisa, qualquer fenómeno no sentido de um ente, ela relaciona-se pura e simplesmente com o ser, com a fenomenalidade pura, ela define essa fenomenalidade na

³⁶ HENRY, M., «Réflexions sur la cinquième Méditation cartésienne de Husserl», in *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, S. Ijsseling (Hrsg.), Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 122.

sua forma original e define-a em si mesma: é na carne da sua afetividade e por ela que se revela tudo o que é afetivo. Assim, uma dor, um sofrimento, não se revelam, nem no mundo, nem na *ek-stase* do ser, na visibilização de um qualquer horizonte de visibilidade, mas sim somente em si mesmos, na sua afetividade. De forma que o sofrimento, e somente ele, nos ensina o que é o sofrimento. [...] Essência originária da fenomenalidade, a afetividade é-o também de qualquer fenómeno – e não somente dos fenómenos afetivos, como a dor ou o sofrimento –, mas também de qualquer fenómeno em geral, por exemplo, dos objetos que se nos mostram no mundo. Esses objetos não sentem nada, não se sentem a si mesmos. É verdade. Assim, não seriam nada se não se dessem a sentir a uma subjetividade e, nela, aí onde ela se dá a sentir a si mesma na sua afetividade.»³⁷

São, assim, estas leis da Vida que determinam a nossa relação com o mundo, embora existam leis da afetividade pura, as do «suportar-se a si mesmo» e do «gozar consigo mesmo», que se enraízam na natureza da Vida que permanece esse puro «suportar-gozar». No entanto, é a Vida que possui as suas próprias leis, leis que recebe de si mesma e não de um saber científico, positivista, empírico, quantitativo e reducionista. Com efeito – constatámo-lo precedentemente – M. Henry pensa que todo o Eu que se autoafeta traz em si uma «angústia nativa», ou mesmo um «esmagamento de si», cuja solução consiste apenas na realização de uma ultrapassagem *pela* Vida que vai e advém sem cessar, neste Eu que não é um processo de autocriação, mas que experimenta alegria, sofrimento, tristeza, ebriedade e outras impressões emocionais. Ora isto quer também dizer que, no plano dos seus «modos ativos», a Vida oferece os seus poderes e nos seus «modos contemplativos» ela é uma situação de atenção aguda às suas próprias forças, as do movimento incessante de vinda.

Todavia, a passividade pode conduzir a um modo de inatenção, que é um desvio desta interioridade passiva da Vida, ou mesmo a um esquecimento desta condição primeira, que sabemos ser invisível. A ligação à mundanidade visível do mundo, a habituação a uma modalidade de existência *ek-stática*, o afastamento do *pathos* próprio das potencialidades do corpo subjetivo, ou ainda a atenção excessiva dirigida para as contingências dos objetos do mundo, estas atitudes provocam um afastamento da Vida, um esquecimento da sua invisibilidade. Seja como for, o recobrimento deste estado de vigília ou de despertar para a Vida não se realiza pelo trabalho de reflexão intelectual, conceptual, ou mesmo cognitiva, mas sobretudo por experiências chamadas «puras», precisamente porque patéticas, experiências que são da ordem de uma «revivescência afetiva», tal como a experiência artística, experiência de natureza radicalmente ética, mas

³⁷ HENRY, M., «Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale», in *Phénoménologie de la vie*. Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, p. 88.

também religiosa e sagrada, em razão do tecer paciente da comunidade geradora de contemporaneidade.

Compreende-se, assim, quanto a ética é da ordem da ação e não do conhecimento, do saber e do pensamento, os quais não permitem o acesso à Vida verdadeira, à ação, que é da ordem de um fazer. O mesmo é dizer que, tanto no plano da fenomenologia, como no plano do cristianismo, fingimento e hipocrisia, anonimato e sobre-exposição mundana, são existenciais puros, mas a ação possui o seu campo de veracidade e de verificação no plano da autodoação da Vida absoluta, onde, na verdade, ela não se dá senão a si mesma. Crise da lógica mundana, certamente, mas também emergência da subjetividade clandestina. Fuga da realidade mundana de acordo com os fenómenos do mundo, certamente, mas entrada radical na Vida do mundo, com as suas estruturas, as suas leis, as suas normas, as suas finalidades inerentes, o seu modo de procedimento, a sua dinâmica, a sua lógica própria, em resumo, a sua epistemologia em sentido lato, mas também isso que permanece ainda o campo de um impensado – mas não de um «impraticado» – ou de uma tarefa futura da fenomenologia da Vida, que se torna, dessa forma, uma tarefa metodológica, mas onde o caminho não é mais o de uma fenomenalidade mundana, mas sim o da verdade da Vida.

Compreende-se que, se a comunidade possui, naturalmente, o seu caráter visível, no aparecimento do mundo, com o fingimento e a hipocrisia inerentes (por exemplo, as de um ritual social dessubjetivante), ela possui também o seu caráter invisível, imemorial, fora do espaço e do tempo, segundo a relação de contemporaneidade anterior à deles, no lugar do seu nascimento, no processo da Vida absoluta no qual eles vêm a si e no qual permanecem. M. Henry ousa, assim, fazer esta afirmação forte: «A relação dos si mesmos transcendentais acontece assim neles antes deles, no lugar do seu nascimento, no processo da Vida absoluta no qual eles vêm a si e no qual permanecem enquanto forem viventes. É na medida em que são viventes, numa só e mesma Vida, si mesmos na ipseidade de um único e mesmo si mesmo, que podem ser uns com os outros num ser-com que sempre os precede, que é a Vida absoluta na sua ipseidade originária.»³⁸ Assim, falar de um conteúdo afetivo (sofrimento, gozo, amor, sentimentos, afetos e *pathos*) significa também instituir uma entidade infinitamente mais agregadora do que apenas a razão, tal como significa trazer a relação ao plano da ipseidade que constitui a essência de cada um dos sujeitos, tanto mais que ela é da ordem da Vida e da sua experiência.

Assim, se constatámos que a ipseidade do si mesmo é radicalmente distinta da individualidade de uma coisa, tal como ela se produz nas categorias do mundo

³⁸ HENRY, M., «L'expérience d'autrui: phénoménologie et théologie», in *Phénoménologie de la vie*. Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, p. 158.

(espaço, tempo, relação, identidade, etc.), este processo da experiência do si mesmo na imanência da Vida põe em ação a afetividade. Isto equivale a dizer que as relações ditas intersubjetivas, por um lado, não se passam prioritariamente no plano da individualidade, mas antes no das «tonalidades fenomenológicas» da experiência originária da Vida por cada ipseidade, como solo natal, e, por outro lado, que, se esta geração imanente na Vida absoluta é, de cada vez e para cada um, idêntica, mas singular, então, a condição da experiência do outro, também de cada vez nova, joga-se no plano transcendental da relação dos si mesmos, o da anterioridade da Vida e do seu princípio de equalização dos viventes.

Ora este plano não é senão o da Vida, este lugar de revelação e de autorrevelação, de doação e de autodoação, na medida em que ela é também um saber, para o si mesmo, certamente, mas também para o outro, uma vez que, desta forma, ele partilha em plenitude a mesma comunidade de essência e que a própria Vida conduz conativamente cada si mesmo na direção do outro de si mesmo, de tal forma que o si mesmo e o outro são, em definitivo, originariamente, um com o outro, mas sobretudo, nota Michel Henry, são «um no outro, numa espécie de interioridade fenomenológica recíproca, cujo lugar é este “antes” que os precede aos dois e que permanece, todavia, neles enquanto eles são si mesmos vivos. É assim que nasce e se forma, na sua possibilidade fenomenológica originária, qualquer comunidade *concebível*.»³⁹

Conclusão

É necessário concluir. A incarnação — este dever do homem — é uma vinda à carne, ao ritmo do processo da Vida ao qual a carne é constantemente reenviada em razão da sua finitude e da sua passividade. Ora esta carne parece, paradoxalmente, trazer consigo a sua própria salvação, em razão das suas potencialidades e do reconhecimento dos seus próprios poderes — os de um Eu (um si mesmo transcendental vivo) que não se trouxe a si mesma à Vida (daí a sua finitude). E se é assim, é porque, do seio da sua singular finitude, cada Eu pode aceder a essa capacidade de poder dizer «eu sou a verdade», por conseguinte, uma capacidade de viver em verdade, neste reconhecimento da origem que é a Vida, sempre operante. Mas também, paradoxalmente, quanto mais a finitude for radicalizada, mais o «abraço» será decisivo e maior o sentimento de invasão por este poder da Vida absoluta: «Toda a minha própria carne é finita, justamente, ela não se traz a si mesma até si, é necessário que a potência da Vida absoluta, que se traz a si mesma a si, seja nela.»⁴⁰ A que convém acrescentar que toda a carne

³⁹ HENRY, M., «Eux en moi: une phénoménologie», in *Phénoménologie de la vie. De la phénoménologie*, Tome I, p. 205. Itálico nosso.

⁴⁰ HENRY, M., *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005, p. 119.

traz em si um si mesmo, «implicado» na doação da carne singular a si mesma, que a torna, em consequência, um si mesmo carnal, de tal modo que não existe carne anónima ou impessoal. Tecnicamente, M. Henry nota: «[...] a ipseidade de cada ego não procede de si mesmo, mas é ele que procede dela, desta ipseidade original cogerada na autogeração da Vida. Assim, o ego não é nada. Tudo lhe é dado e, em primeiro lugar, este si mesmo sem o qual nenhum ego é possível.»⁴¹

Ora é aqui que as inquietações graves que relatámos na abertura destas considerações podem encontrar um possível apaziguamento, na medida em que esta filosofia da afetividade exige que cada carne seja devolvida à vida, para que deste modo não seja apenas este corpo objetivo, muitas vezes — pensa M. Henry — estranho e incompreensível, tendo em conta as suas múltiplas determinações. Permanece o facto de o dispositivo posto em marcha pela metodologia henryana — o da fenomenologia da vida — exigir ainda ser aplicado aos diferentes domínios da nossa existência, como M. Henry começou a fazê-lo. Conviria, assim, pensar uma nova criteriologia das «expressões» do vivo, podendo distinguir, sem as opor, na «duplicidade / dualidade do aparecer», as modalidades imanentes da vida (um grito que, se bem que original, é também já segundo em relação à origem da vida, uma vez que se refere ao corpo vivo) das suas modalidades expressas pela linguagem («sinto-me mal»), requerendo as primeiras um estatuto fenomenológico próprio, a saber, o da vida (o *pathos* da carne), que ultrapassa infinitamente a mundanidade expressiva dum corpo objetivo (a exterioridade do mundo).

Em resumo, importaria, sobretudo, permanecer neste cuidado ético de atenção à carne, tal como à linguagem da vida, especificamente diferente da linguagem do mundo que desvela as coisas por meio de atos de conhecimento, cuja certeza última apenas é adquirida por necessidade, causalidade e universalidade. Mas que seria então este desvelamento dos afetos, não por um ato de conhecimento, mas sim por uma atenção à carne? A questão não tem uma resposta universalizável e nem sequer é dito que ela pertença ainda ao campo da filosofia, se esta é, de facto, demanda da racionalidade.

M. Henry, penso, tinha-o claramente compreendido desde o tempo das suas primeiras grandes intuições. No seu *Journal* pessoal, texto ainda inédito, conservado nos arquivos de Lovaina, notava, desde 1945, num espírito então marcado pela sua leitura de Kierkegaard: «Fazer uma teoria da Afetividade: não a satisfação em nós de uma tendência (que proporciona prazer ou dor), mas sim um estado positivo ou negativo proveniente da satisfação ou não de um projeto: i.e. a afetividade tem a sua raiz no espiritual, não na natureza empírico-biológica. Que

⁴¹ HENRY, M., «Éthique et religion dans une phénoménologie de la vie», in *Phénoménologie de la vie*. Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, p. 57.

projeto é esse? É o que constitui o religioso: a sua relação ao telos — mas um telos não estético. É verdadeiramente transcendente e não transcendente em sentido husserliano. Em sentido husserliano, seria estético. Ora não o é, ele encontra-se no religioso (o reino de Deus está dentro de nós).» Impossível, inaudível, dir-me-eis, tendo em atenção a referência religiosa. Talvez. Mas tentemos compreendê-la por meio de dois textos complementares do ano de 1946. Um primeiro texto diz assim: «Voltar as costas ao mundo, como ensina o cristianismo, não constitui uma atitude conservadora, mas sim revolucionária, pois, como para nós existe sempre um mundo, é necessário que seja um novo (uma revolução correspondendo a uma regeneração, «voltar as costas»), ou então é o antigo e não voltámos as costas a nada.» E o segundo texto afirma: «Deus sofre todos os meus sofrimentos. Eckhart explicou porquê e Pascal disse-o também «em agonia até ao final dos séculos» — mas, então, se é Deus que sofre, compreendem-se os paradoxos cristãos e por que razão o sofrimento é a felicidade. Tenho agora uma intuição da minha miséria, mas sou um alquimista. Com esta miséria, farei ouro. Há na alquimia uma intuição profunda: a identidade de todos os elementos. Ora isto explica-se na minha filosofia e no cristianismo, o sofrimento é a alegria. Não penso que se possa compreender o mundo se não se pensar que na sua base há um princípio de inversão. A vida é feia, faremos belos romances dela. Transformar a dor, fazer dela ouro — não por um processo de compensação ou de sublimação, como eles dizem, mas sim por uma aproximação da realidade, do Fundo da subjetividade.»

Bibliografia

- BERNET, R., «Christianisme et phénoménologie» dans *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, direção de A. Davis, J. Greisch, Paris, Cerf, 2001.
- HENRY, M., *Entretiens*, Arles, Sulliver, 2005.
- HENRY, M., *Phénoménologie de la vie*, Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004.
- HENRY, M., *Phénoménologie de la vie*, Tome III, *De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004.
- HENRY, M., *Autodonation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauschesne, 2004.
- HENRY, M., *Phénoménologie de la vie*, Tome I, *De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.
- HENRY, M., «Réflexions sur la cinquième Méditation cartésienne de Husserl», in *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, S. Ijsseling (Hrsg.), Kluwer Academic Publishers, 1990.

Subjetividade absoluta, cogito, afetividade e intencionalidade (Estudo inicial)

AMÉRICO PEREIRA

Universidade Católica Portuguesa | CEFi

Resumo: Iniciámos uma investigação dedicada ao tema em epígrafe, que nos conduziu ao que se afigura ser um longo caminho heurístico. O objetivo é rasrear a questão da subjetividade absoluta em Descartes, Husserl e Henry. Tendo começado por trabalhar as *Meditações sobre a filosofia primeira*, a nossa comunicação versará apenas sobre o que nos foi dado encontrar nesta obra. Ainda assim, o estado da investigação parece dar razão à intuição de que o fim de Henry consiste em encontrar uma solução credível para o impasse que a forma como Descartes pôs e procurou desenvolver a sua temática gerou.

Não é possível compreender a questão do que seja uma subjetividade absoluta sem se revisitar o texto moderno em que esta questão é posta com toda a profundidade, talvez de forma definitiva e insuperável, quer nas aporias ou pseudo-aporias que suscita, quer nas soluções ou pseudo-soluções que aporta. Para já, nesta fase inicial do estudo, ainda muito longe da sua conclusão, não iremos retroceder devidamente até Santo Agostinho, este, sim, o descobridor primeiro da problemática aqui em causa¹.

¹ AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, «Livro XI», Capítulo XXVI: «Imagem da soberana Trindade que, de certo modo, se encontra mesmo na natureza do homem ainda não bem-aventurado», edição em língua portuguesa, tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de João Dias Pereira, Lisboa, FCG, 1993, vol. II, pp. 1051-1052. Devido à importância que tal texto do Hiponense assume, aqui o transcrevemos na íntegra: «[...] Efetivamente, somos e sabemos que somos e amamos esse ser e esse conhecer. E nestas três coisas que acabo de referir nenhuma falsidade parecida com a verdade nos perturba. De facto, não as atingimos como às realidades exteriores, por qualquer sentido corporal como as cores pela vista, os sons pelo ouvido, os perfumes pelo olfato, os sabores pelo gosto, o duro e o mole pelo tato. Destas coisas sensíveis temos também imagens que muito se lhes assemelham — mas são corporais: consideramo-las no pensamento, conservamo-las na memória e somos por elas incitados a desejarmos as próprias coisas; mas sem qualquer imagem enganosa da fantasia ou da imaginação, é coisa absolutamente certa que sou, que conheço e que amo. Nestas verdades, nenhum receio tenho dos argumentos dos académicos que dizem: Que será se te enganares? — Pois se me enganar, existo. Realmente, quem não existe de modo nenhum se pode enganar. Por isso, se me engano é porque existo. Porque, portanto, existo se me engano, como poderei enganar-me sobre se existo, quando é certo que existo quando me engano? Por conseguinte, como seria eu quem se enganaria, mesmo que me engane não há dúvida de que não me engano nisto: — que conheço que me conheço. De facto, como conheço que existo, assim também conheço isso mesmo: — que me conheço. E quando eu amo estas duas coisas, acrescento às coisas que conheço o amor como terceiro elemento que

As *Meditações cartesianas*², de Husserl, são uma retoma renovada da reflexão cartesiana, que se reclamam como mais fiéis à essência da questão suscitada por Descartes do que as originais³. Henry, por sua vez, procura ir mais longe, ensaiando resolver de forma supostamente ainda mais radical a questão que está no cerne quer da iniciativa e caminho resolutivo cartesiano quer de toda a sua posteridade.

Esta questão é a da *realidade ontológica* — por mais que se queira fugir a este estatuto — *do ato de pensamento*, no absoluto que o constitui. Note-se que, apesar de o termo «*cogito*» surgir no título deste trabalho, propositadamente não foi utilizado na afirmação anterior, pois o seu uso é abusivo desde o início, mesmo e talvez sobretudo logo em Descartes. O suposto «*cogito*», assim que surge nas *Meditações* de Descartes, é imediatamente uma falsidade formal e material, como se provará neste estudo inicial. Ora, em última análise, é esta posição que Henry quer superar. Mas o caminho é muito longo e, aqui, apenas apresentaremos o que couber no espaço material disponível⁴.

não é de menor importância. Pois não me engano sobre se me amo, já que não me engano nas coisas que amo; mesmo que elas fossem falsas, seria verdade que amo as coisas falsas. [...]» Para lá do manifestamente evidente, encontra-se já aqui, sem ilusão retrospectiva, o que é a noção da «realidade objetiva» dos conteúdos do pensamento, isto é, do pensamento não como estrutura arquitetónica vazia, mas como ato constituído por «realidades objetivas», quer dizer, entidades cuja realidade como ato de pensamento e enquanto tais não podem ser postas em causa sem que se negue em absoluto a realidade do próprio pensamento e, assim, de tudo: Santo Agostinho põe já o suposto lógico-metafísico da questão — ou o absoluto do ato de pensar ou nada.

² Utilizámos a versão francesa publicada pela casa Editora Vrin: HUSSERL, Edmond, *Méditations Cartésiennes. Introduction à la Philosophie*, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Lévinas, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.

³ No parágrafo primeiro da «Introdução», intitulado «Les «Méditations» de Descartes, prototype du retour philosophique sur soi-même», diz Husserl, p. 2: «Les méditations de Descartes ne veulent donc pas être une affaire purement privée du seul philosophe Descartes, encore moins une simple forme littéraire dont il userait pour exposer ses vues philosophiques. Au contraire, ces méditations dessinent le prototype du genre de méditations nécessaires à tout philosophe qui commence son œuvre, méditations qui seules peuvent donner naissance à une philosophie.» Mais adiante, afirma, p. 3: «En fait de réalité absolue et indubitable, le sujet méditant ne retient que lui-même en tant qu'égo pur de ses *cogitations*, comme existant indubitablement et ne pouvant être supprimé même si ce monde n'existait pas. Dès lors le moi ainsi réduit réalisera un mode de philosopher solipsiste. Il se mettra en quête de voies d'un caractère apodictique par lesquelles il pourra retrouver, dans son intériorité pure, une extériorité objective.» No parágrafo décimo da «Primeira meditação», depois de salientar o erro de Descartes ao hipostasiar o seu *cogito*, afirma Husserl, p. 21: «[...] ayant, en un certain sens, déjà fait la plus grande des découvertes, Descartes n'en saisit pas le sens propre, celui de la subjectivité transcendentale. Il ne franchit pas le portique qui mène à la philosophie transcendentale véritable.»

⁴ Esta investigação irá continuar, seguindo um percurso inverso: primeiro, tratar-se-á Agostinho, depois, Descartes (e provavelmente Kant), depois ainda, Husserl, e, apenas no fim, Henry.

Como se sabe, Descartes procura construir todo um novo sistema do mundo sobre novas bases epistemológicas, verdadeiramente transcendentais, isto é, necessárias e universais. O mesmo desiderato pode ser encontrado no trabalho de Husserl. Para tal construção, no entendimento de Descartes, há que encontrar um arquimediano ponto inconcusso que possa servir de base, também transcendental, a tal processo de renovação, não apenas como suposto metodológico fundamental, mas como realidade ontológica que confira um estatuto não apenas puramente noético, mas plenamente real ao resultado a que se possa eventualmente aportar.

Para que se possa substituir a anterior *crença*, lógico-racionalmente infundamentada, numa realidade *em si* e por si mesma ontologicamente – e, portanto, epistemologicamente – válida, por uma verdadeira *ciência* acerca de uma realidade *em si* mesma indubitavelmente válida, isto é, com real valor epistemológico, há que poder encontrar e encontrar mesmo algo não apenas lógico-axiomáticamente válido – o que reduziria imediatamente essa mesma realidade a nada mais do que algo do âmbito do puramente lógico –, mas algo que, tendo este mesmo caráter de validade lógico-axiomática, o transcenda e se evidencie indubitavelmente como algo de ontologicamente real *para lá da sua realidade lógico-axiomática*.

É este o trabalho das meditações cartesianas originais, que Descartes considera válidas, apesar de todas as críticas, mais ou menos inteligentes que, ainda com possibilidade de sua resposta em vida e a que respondeu, lhe foram feitas.

A que assistimos nestas *Meditações*, originais, de Descartes?

Por ser absolutamente necessário encontrar um eixo fundamental de absoluta indubitabilidade e por haver formas comuns de incerteza nos modos também comuns de ato de inteligência, sentido lato, Descartes faz a suspensão, a que é a sua *epokhe*, de toda a relação formal e material entre o puro ato de inteligência em si mesmo, o seu conteúdo e qualquer possível realidade a tal transcendente.

Quando se diz vulgarmente que Descartes não confia na sensibilidade porque esta é falsa, não se está a compreender o que está em causa: *a sensibilidade não é falsa ou verdadeira*, é o que é como ato de inteligência a que corresponde uma determinada intuição – que denominamos de sensível apenas porque a referimos à sensibilidade, mas que é tão intuição como qualquer outra. E *uma intuição, no absoluto do que é, é sempre verdadeira*, pois é o que é, limita-se a ser o que é. Se vejo uma sereia vejo uma sereia e isso é um absoluto em si mesmo. Mas as sereias não existem, diz-se. Existem, sim, pelo menos esta que surgiu na minha intuição de sereia. Eu *vi* uma sereia. Não se trata de ter imaginado uma sereia. Trata-se de ter mesmo *visto* uma.

Mas não se pode ver sereias porque elas não existem para poderem ser vistas. E com que intuição é que eu não vejo as sereias que não existem? É que não há

uma sensibilidade do negativo em ato. Não há também uma intuição sensível do que não existe. A negatividade é sempre uma intuição intelectual, por constatação lógica de uma ausência: por exemplo, foi assim que foi construída parte da «Tabela Periódica dos Elementos», por Dimitri Mendeleiev.

Quer isto dizer que o que está em causa na sensibilidade não é o *puro teor das suas intuições*, que é um absoluto em si mesmo, e, nisso que é, é indubitável, mas a possível *adequação* de tais intuições a algo transcendente à sensibilidade e que esteja relacionado com elas de um modo em que estas sejam uma sua chamada representação, uma sua tradução em termos do «logos» humano do que elas são em termos de uma sua possível realidade própria transcendente a tal mesmo «logos».

A questão não diz respeito à sensibilidade humana enquanto tal, que é indubitável em ato, mas ao ato de isso a que tal sensibilidade supostamente se refere bem como à possível relação entre ambos. Usamos o termo «possível», pois, assim que Descartes inicia este processo, tudo o que diz respeito ao estatuto ontológico do que transcende o próprio ato de reflexão, em sua pureza interna, e tudo o que diz respeito às relações de este seja com o que for, está imediatamente posto em *epokhe*.

É esta a razão pela qual Descartes põe também em causa todas as formas de intuição, e também imediatamente, se bem que na obra tal suceda segundo a ordem do tempo porque a exposição, ao contrário da lógica que expõe, obedece ao movimento segundo o modo cronológico, porque tudo o que transcende o ato imediato de inspeção do pensamento por si próprio escapa a esta inspeção, tudo tem de ser posto em suspenso até que a inspeção, que põe tudo em causa imediatamente, possa imediatamente percorrer todos os escaninhos do pensamento. Note-se que estes são concomitantes, devendo ser todos inspecionados no mesmo ato, mas tal é impossível em registo discursivo, que é o da obra, como já foi visto anteriormente. Se Descartes fosse Deus, poderia inspecionar tudo num mesmo ato, mas não é e sabe-o bem.

Este ponto é fundamental. A razão profunda da necessidade da *epokhe* total reside em que o pensamento como Descartes o pode exercer não é infinito em ato: para um tal pensamento, qualquer das questões suscitadas pelas meditações cartesianas não faz sentido algum pois já dispõe das respostas antes de sequer fazer as perguntas. É este o sentido da absoluta veracidade divina, não um *sentido moral* de um Deus “bonzinho” e incapaz de mentir porque é “boa pessoa”, mas o de um *Deus metafísico* que *não pode mentir porque não tem como*, dado que coincide com uma intuição infinita em que tudo está imediatamente presente e, estando presente deste modo, não há forma alguma de negar tal presença. Aqui, a moral não entra porque não pode entrar.

Não é metafisicamente possível a Deus *faltar à verdade* — é o termo epistemológica e logicamente correto —, porque *Deus é a verdade*, no sentido anteriormente

exposto. Por isso, Descartes tem de inventar as ficções de um «deus enganador» e de um «gênio maligno», extremo metodológico daquele, a fim de poder pôr em dúvida a realidade interna de intuições que são tão verdadeiras no vulgar ser humano, em Descartes, como em Deus, citamos: «[...] também eu me podia enganar todas as vezes que somasse dois e três ou contasse os lados de um quadrado, ou em algo mais fácil ainda, se é possível imaginá-lo.»⁵.

A questão não reside em poder haver erro porque estou a «somar» ou a «contar» os lados, operações que supostamente são narrativas, isto é, que implicam movimento e, assim, lapsos de intuição, podendo haver introdução, por via de tais lapsos, que correspondem a vazios ou nada de intelecção, de isso que é o erro. Todavia, em Deus, cuja intuição é infinitamente imediata, logo, não narrativa, também há lapsos de intelecção? Também se engana a contar os lados do quadrado? Ou não tem a intuição imediata da igualitária quadratura, isso que no quadrado é a sua própria essência?

O expediente que Descartes utiliza aqui consiste em introduzir *narratividade* onde ela não existe em absoluto: a narratividade aplica-se ao modo próprio da intuição da sensibilidade, que funciona supostamente segundo o movimento das coisas de que é possível correlato como forma de inteligência, e que se movem, tendo ela de se mover também, isto é, que se diferenciam, tendo a sensibilidade de também se diferenciar.

Todavia, o quadrado não se move e a soma também não. São o que são na intuição que os dá: o quadrado não é dado numa intuição “somadora” de lados, é dado imediatamente como quadrado, em Deus como num Descartes qualquer. A soma ou a outra operação qualquer não é dada segundo o modo do movimento, ela corresponde ao ato que dá a grandeza matemática a que se refere imediatamente⁶.

Se houver uma inteligência, como a paradigmaticamente em Deus, que a possa dar imediatamente, imediatamente possui tudo o que a operação é. Se for uma

⁵ DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*, Introdução, Tradução e Notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, p. 111. (O original latino apresenta: «[...] ita ego ut fallar quoties duo & tria simul addo, vel numero quadrati latera, vel si quid aliud facilius fingi potest!»; a versão francesa consultada e que acompanha a citação latina diz: «[...] il se peut faire qu'il ait voulu que je me trompe toutes les fois que je fais l'addition de deux et de trois, ou que je nombre les côtés d'un carré, ou que je juge de quelque chose encore plus facile, si l'on se peut imaginer rien de plus facile que cela.», in DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, pp. 64-65).

⁶ Não confundir com o “processo de cálculo”, que é isso que narrativamente permite alcançar isso que é dado na operação. Estranhamente, a operação não opera, indica na forma que assume, um valor (ou um conjunto de valores); esta indicação coincide com o que designa, se bem que não de um modo explícito. Para que haja explicitação, tem de haver cálculo. É este processo narrativo, que constitui o cálculo, que se confunde com a «operação». Mas não são confundíveis.

inteligência finita, tal domínio imediato total não é possível, mas é possível o domínio imediato de cada um dos passos necessários e cada um deles corresponde a uma intuição que em nada difere da intuição do quadrado no que é como ato lógico. É aqui que se funda a necessidade metodológica, intuída por Descartes, quer da divisão dos problemas complexos nas suas partes mais simples, quer da existência de clareza e distinção, quer de Deus como garante metafísico – não moral – de todo o processo, porque em Deus tudo é simples, claro, distinto, e Descartes não quer outra coisa senão *que o ser humano possa de algum modo pensar como Deus pensa*, não infinitamente em ato, mas *com infinita clareza e distinção*, que permitem que cada intuição em si mesma e por si mesma seja indubitável e, assim, real na sua realidade, atualidade, própria⁷.

Ora, é esta mesma realidade própria que vai marcar definitivamente o pensamento pós-cartesiano que assume os pressupostos cartesianos positiva ou negativamente.

É que o ato da inteligência assim entendido tem uma realidade muito própria.

Próximo do fim do processo de *epokhe*, Descartes, tendo produzido a sua «dúvida hiperbólica», encontra o seu eixo de Arquimedes.

«Suprimindo tudo aquilo que admite a menor dúvida»⁸, há apenas algo que é indubitável, não de modo psicológico, nem sequer de modo epistemológico, mas de modo ontológico: é que há um ato de pensamento, qualquer, que coincide, não com esta certeza, mas com tudo o que foi o trajeto analítico da reflexão até agora efetuada. O próprio estatuto – não o ontológico absoluto, que esse está definitivamente assente – do que tal ato de pensamento seja no pormenor não só não interessa a este nível como nunca poderá ser estabelecido a partir deste estádio a que se chegou.

Descartes aportou a *uma evidência ontológica autorreferente*, relativamente à qual não pode haver qualquer dúvida a qualquer nível: há um ato de pensamento, que coincide com o ato de pensamento analítico em que tal foi descoberto. Pode dizer-se que o absoluto do ato de pensamento se descobriu a si próprio.

Mas nada mais se pode dizer neste ponto. Todas as afirmações que Descartes imediatamente profere acerca da tipificação deste ato são impassíveis de ser

⁷ Cada intuição é real no que é, como é. Henry vai perceber que aqui está presente a resposta à questão da realidade própria do ato de pensamento, dando a este absoluto intuitivo a designação de passibilidade absoluta.

⁸ DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*, Introdução, Tradução e Notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, p. 117. (O original latino apresenta: «[...] removendo scilicet illud omne quod vel minimum dubitationis admittit [...]»; a versão francesa consultada e que acompanha a citação latina diz: «[...] en m'éloignant de tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute [...]», in DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, pp. 70-71).

pronunciadas de forma logicamente aceitável neste momento da análise, análise que se baseia apenas em intuições e em mais nada se pode basear. É aqui que reside o cerne da questão, que permanece irresoluta em Hume, Kant e Husserl e que Henry procura resolver. É esta intuição pura, a que todo o ato de pensamento se resume como fundamento primeiro e último, que constitui o cerne da proposta de Henry.

Assim sendo, as afirmações, referindo-se à eventual ação do deus enganador e do génio maligno: «[...] não há dúvida de que também existo se me engana; que me engane quanto possa, não conseguirá nunca que eu seja nada enquanto eu pensar que sou alguma coisa.»⁹, não são válidas. Não é possível a Descartes, para já, introduzir na meditação algo como a referência a um sujeito de tal pensamento, a um «eu».

Um as linhas à frente, no texto, insiste: «De maneira que, depois de ter pesado e repesado muito bem tudo isto, deve, por último, concluir-se que esta proposição *Eu sou, eu existo*, sempre que proferida por mim ou concebida pelo espírito, é necessariamente verdadeira.»¹⁰. Ora, nesta fase das meditações, não há «eu» algum que pense. Não há um eu que pense pensamentos, quando muito, há um pensamento que poderá pensar algo como um «eu».

Descartes limita-se até agora – e isso de modo absoluto, copiando o que Agostinho tinha conseguido na sua *Cidade de Deus* – a provar que há um ato de pensamento. E prova-o coincidindo com ele, não de modo psicológico ou cronológico, mas de modo transcendental: isto que há em ato sempre que há um ato de pensamento constitui um absoluto. É este absoluto em ato que se pode pensar como tal, isto é, a si próprio. O mesmo é dizer que, se puder haver algo como um «*cogito*» será neste ato absoluto de pensamento que poderá ser encontrado.

⁹ DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*, Introdução, Tradução e Notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, p. 119. (O original latino apresenta: «Haud dubie igitur ego etiam sum, si me semper fallit. Haud dubie igitur ego etiam sum, si me fallit; & fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo»; a versão francesa consultada e que acompanha a citação latina diz: «Il n'y a donc point de doute que je suis, s'il me trompe; et qu'il me trompe tant qu'il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose.», in DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, pp. 72-73).

¹⁰ DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*, Introdução, Tradução e Notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, p. 119. (O original latino apresenta: «Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, go sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessário esse verum»; a versão francesa consultada e que acompanha a citação latina diz: «De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: *Je pense, j'existe*, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit», in DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, pp. 72-73).

Ora, este ato de pensamento é, em absoluto, tudo o que há. Não há, sequer, imanência e transcendência, que pressupõem uma dualidade de «topoi» ontológicos, não é possível falar-se de «idealismo», porque seria apenas um nome sem qualquer valor formal, pois o pensamento em absoluto não é ideal ou outra coisa qualquer, dado que nada há com que o comparar.

Não é possível também falar de «subjetividade», pois não há algo que se possa comparar com a hipótese de um sujeito e o que Descartes faz não é hipostasiar o pensamento em sujeito pensante, é simplesmente falsificar uma evidência outrossim boa, é, epistemologicamente, mentir.

Pior ainda, quando, mais umas linhas à frente, afirma: «Mas ainda não sei quem sou, eu que agora sou necessariamente.»¹¹. É certíssimo que Descartes desconhece quem é, mas não é menos certo que também não sabe «que é»: o que se sabe — e não é um sujeito qualquer que o sabe, muito menos Descartes, mesmo que seja um Descartes entidade meramente heurístico-operatória-subjetiva — é que há um, e apenas, *um*, esse sim, necessário, *ato de pensamento*. Necessário, pois, sem ele, nada, absolutamente nada.

Descartes prova, assim, a necessidade do pensamento exatamente porque, havendo um qualquer ato de pensamento tal significa imediatamente que o nada não é. E isto é uma intuição ontológica fundadora: *a intuição ontológica fundadora*. Ambos, existência do ato de pensamento e concomitante não existência do nada são necessários e absolutos. Isso em que Descartes tropeça nas suas meditações é algo de potentíssimo, pois é a evidência absoluta de que, havendo e enquanto houver pensamento, não há o nada, literalmente.

Nesta e com esta intuição ontológica, pelo que tal intuição é, Descartes funda também, neste seu contexto heurístico, o que é o domínio da metafísica, domínio constituído pelo ato de pensamento como absoluto independentemente de qualquer outra referência: o absoluto da diferença entre o nada e o ser é dado nesta intuição. É esta diferença que constitui o próprio metafísico, sempre que se dá. Tal aplica-se analepticamente a toda a matéria da história do pensamento, mas também prolepticamente aos autores que interessam esta investigação: Kant (e Hume, de quem assume os pressupostos), Husserl e também Henry — todos eles, neste sentido, metafísicos à sua maneira.

Mas levanta-se imediatamente a questão de se saber o que é que assegura a permanência do ato de pensamento que anula o nada, se é que se quer que a

¹¹ DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*, Introdução, Tradução e Notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, p. 120. (O original latino apresenta: «Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum»; a versão francesa consultada e que acompanha a citação latina diz: «Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, moi qui suis certain que je suis», in DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, pp. 72-73).

anulação do nada seja algo mais do que um instante. Suscita-se também a questão de saber o que é que, não havendo a hipóstase de um eu suporte do ato de pensamento e estando a relação ontológica invertida, faz a ligação quer lógica quer ontológica entre os atos de pensamento analiticamente considerados. Estas questões, por muitas tentativas que tenham existido até hoje, continuam, neste contexto, por resolver.

Como é que se prova a existência de algo como *um sujeito de pensamento* a partir do puro pensamento?

Teria razão a velha tradição psicológica antiga segundo a qual a «alma» era uma hipóstase ontológica natural ou terá razão o Sartre da *Transcendance de l'égo*¹², dois extremos hermenêuticos da questão aqui trabalhada?

Não há, assim, aqui, o famoso, mas absolutamente falso «*cogito*». Bem pode Descartes dizer: «Ego sum, ego existo»¹³, «res cogitans»¹⁴, ou «sed qualis res? Dixi cogitans.»¹⁵, pois tal de nada lhe serve, dado que a única realidade com caráter substancial que existe é um puro pensamento, sem outra referência que não si próprio. Todas estas expressões consagradíssimas são falsas, quando aplicadas ao puro conteúdo objetivo do ato de pensamento. Deste modo, se se aceitarem como substanciais pontos de partida heurísticos, todo o trajeto subsequente será erróneo.

Por outro lado, se se aceita a sua pureza puramente lógico-noética, como fazem Hume e Kant, cai-se numa hipostasiação do ato de pensamento como única realidade, em absoluto. Quer o esquema de Hume quer o de Kant absolutizam o pensamento como ato intranscendente, criando, assim, não formas idealistas, em que as ideias pressupõem uma qualquer forma de correlato a elas transcendentem ou não podem ser sequer classificadas como «ideias», mas formas de ontologia em que apenas existe o pensamento e apenas um pode existir, reduzindo a si todo o possível, pois, neste modelo, nada é representativo seja do que for, por mais que os autores de tais esquemas digam o contrário, mas tudo é absoluto no que é *como ato de pensamento*, ficando, assim, também por resolver as questões relativas à continuidade do ato de pensamento e à relação de este ato com o nada.

Henry trabalha precisamente estes pontos fundamentais, constituindo a sua proposta de vida como «arquiassibilidade» a resposta fundamental ao impasse

¹² SARTRE, Jean-Paul, *La transcendance de l'égo. Esquisse d'une description phénoménologique*, Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985 (interessa a obra toda).

¹³ DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 72 e p. 76.

¹⁴ *Ibidem*, p. 76.

¹⁵ *Ibidem*.

a que o pensamento que medeia entre Descartes e a sua reflexão tinha chegado. O estudo em que tal será abordado será feito posteriormente e será a finalização do que aqui se apresenta¹⁶.

Como não é muito difícil de se perceber, Descartes era um homem muito inteligente e rápido na forma de o ser – um Odisseu moderno – e percebeu que havia apenas uma saída possível para esta situação ontológica com que se tinha deparado: se nada mais há do que um ato de pensamento, se este ato de pensamento não tem suporte ontológico outro que não ele próprio, é no que este ato de pensamento é em seu *detalhe* que se pode procurar se há algo que possa corresponder a alguma forma de transcendência possível, quer no que diz respeito a algo que transcenda em geral o ato de pensamento, quer a algo que o transcenda como um real «eu» que pense tal ato de pensamento.

Para que se possa descobrir se há um «eu» que seja sujeito do ato de pensamento tem de se partir do ato de pensamento, procurando saber se nele há algo que surja como um «eu», tendo, depois, de investigar se esse eu é uma simples forma pura de pensamento, a tal se reduzindo, ou se é possível que seja algo que, transcendendo em si o ato de pensamento, possa ser sede deste e em coincidência com o que este é objetivamente, sem o que nunca poderá haver qualquer ligação lógica entre ambos e, assim, também qualquer ligação ontológica.

O que é que tem prioridade ontológica, o ato de pensamento, logicamente primeiro, necessariamente, ou o ato de um eu, ontologicamente anterior à manifestação lógica do pensamento, incluindo a do pensamento que coincide com o conteúdo «eu», a haver este?

É a esta questão que Descartes vai procurar responder na sequência das suas *Meditações*.

Sabe-se que Descartes afirma «Ego sum, ego existo» e que afirma também que é «res cogitans», precisando: «id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio»¹⁷. Ora, como já foi visto, até este ponto da meditação, não há qualquer possibilidade de logicamente se afirmar que, no ato de pensamento que acabou de se provar, precisamente em ato e como atualidade absoluta, aliás única passível de ser afirmada como tal, esteja presente algo a que se possa chamar um «eu».

A «coisa pensante» não é mais do que a pura atualidade do ato de pensamento.

Este ato de pensamento começa e termina em si próprio. Nem sequer se pode dizer que seja uma pura interioridade, pois este sentido de interioridade

¹⁶ Precisamente como fecho de abóbada da tradição que nasce em Agostinho.

¹⁷ DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, p. 76.

opõe-se exatamente a quê? O mesmo se diz de uma eventual referência a uma pura «imanência», pois nada há com que a comparar, com que a contrastar, nomeadamente uma «transcendência».

A diferença fundamental entre a meditação de Descartes e a de Santo Agostinho reside no facto de, para este último, haver necessariamente uma criatura espiritual, criada como tal por Deus, a quem foi dada, na sequência de tal dado fundador, a possibilidade de se reconhecer como ato espiritual irreduzível. Mas irreduzível na relação com o criador, relação que não reduz a criatura ao criador, precisamente porque a criatura é um ato autónomo de pensamento, um espírito autónomo, mesmo que não coincida com o melhor possível de si própria, isto é, mesmo quando se engana: é ela que se engana, não Deus por ela ou nela, não outra «coisa» qualquer.

Em Agostinho, há uma relação ontológica fundadora prévia, que se dá na forma metafísica, quer entre Deus e a criatura quer, na criatura, entre o ato divino, que a constitui como absoluto de possibilidade, e a sua atualidade espiritual. O pensamento humano, em Agostinho, dá-se como ato espiritual *de uma criatura, numa criatura*, de uma coisa ontologicamente anterior ao pensamento como coisa que, por ser ontologicamente anterior ao pensamento, lhe serve de suporte ontológico. A substância em Agostinho não é o puro ato de pensamento, mas a pessoa, que é também ato de pensamento, mas não só ato de pensamento. É um ato criatural complexo como absoluto de possibilidade e um ainda complexo ato de autorrealização como «coisa» que melhor pode ser dita como «carne pensante», em que não há pensamento sem carne e não há carne sem pensamento.

Não há, aqui, «carne» em Descartes. Na realidade, nunca há, nem mesmo depois da suposta passagem para a reposição da transcendência. Mas vamos por partes, como Descartes aconselha.

Depois da *epokhe* que lhe é própria, a meditação cartesiana fica apenas com um ato de puro pensamento. Este puro ato de pensamento não é uma coisa pensante, pois *não há coisa alguma que pense*, isto é, não há qualquer possibilidade de se estabelecer uma qualquer anterioridade quer lógica quer ontológica entre algo que pense o ato de puro pensamento e este mesmo. Nada há, para já, que se manifeste como algo que sirva de suporte qualquer ao ato de pensamento. Este constitui-se como um universo próprio, irreferenciado e irreferenciável a algo que não a si próprio.

Percebendo isto, mas não o admitindo diretamente, Descartes, que sabe que nada mais pode efetivamente evocar senão o próprio ato de pensamento em toda a sua pureza, recorre a este ato na forma da sua pura atualidade: *que é em si mesmo este ato de pensamento?*

A resposta lógica é simples: é o que é.

Não é este o modo literal de Descartes se interrogar, se bem que seja esta a interrogação que, de facto, é feita porque é a única que pode ser feita. Descartes diz:

«Mas que sou eu, então? Uma coisa pensante. O que quer isto dizer? Quer dizer: uma coisa que duvida, que compreende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que também imagina, e que sente.»¹⁸

Não havendo substrato ontológico “transcendente”, isto é, não havendo «coisa», que pensa, com que ficamos? Ficamos com isso em que o absoluto do ato de pensamento se consubstancia: *presenças reais como e apenas como ato de pensamento*. Melhor, o que existe são atos de pensamento, que, não podendo ser referidos a um suporte ontológico diferente de si mesmos, se manifestam como atos contínuos e contíguos de pensamento. É precisamente o estatuto desta continuidade e contiguidade que aqui está fundamentalmente em causa, quer em Descartes quer em Husserl quer em Henry.

Em Descartes, pondo de parte a afirmação infundada da existência de uma «coisa» como suporte do ato de pensamento, o que temos é, então, apenas um ato de pensamento. Este ato de pensamento, para poder ser um ato, tem de não ser vazio, isto é, tem de ser coincidente com um qualquer, chamemos-lhe assim, «conteúdo». Assim sendo, o que há realmente – sem que haja mais coisa alguma – é um ato de pensamento que coincide com tal «conteúdo».

Mas não há diferença alguma entre o ato de pensamento e este «conteúdo». *O ato de pensamento e o «conteúdo» são o mesmo*¹⁹. Não há, assim, uma qualquer anterioridade relativa entre o ato de pensamento e o «conteúdo», em qualquer sentido: o ato de pensamento não é anterior ao «conteúdo» e o «conteúdo» não é anterior ao ato de pensamento.

¹⁸ DESCARTES, *Meditações sobre a filosofia primeira*, Introdução, Tradução e Notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina, p. 124. (O original latino apresenta: «Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc? Nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque, & sentiens.»; a versão francesa consultada e que acompanha a citação latina diz: «Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent.»; in DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, pp. 80-81).

¹⁹ Note-se que, em Agostinho, o mesmo se passa, só que este ato de pensamento é um ato em que a carne está presente como isso que no ato de pensamento surge como «o pensante». Por isso, por ser uma carne pensante, e a carne ser finita, ser imperfeita, pode haver e há engano. Henry vai procurar restaurar esta mesma carne, na forma da arquipassibilidade, tão transcendental na sua filosofia quanto a carne é na filosofia de Agostinho.

É muito difícil acreditar que Descartes, com toda a sua fina inteligência, não tivesse percebido tal. Se se permanecesse neste momento verdadeiramente atômico do pensamento, as consequências, quer epistemológicas, quer ontológicas gerais, quer antropológicas seriam devastadoras, pois simplesmente, não há, aqui, ciência possível, mundo possível, ser humano possível e, já agora, Deus possível, eliminando-se, assim, também a teologia.

A investigação prosseguirá com o estudo do estatuto objetivo, em sentido cartesiano, do pensamento em Santo Agostinho, Descartes, Hume, Kant, Husserl e, por fim, Henry. Pensamos que só assim se perceberá a finalidade do trabalho de Michel Henry no que diz respeito a uma refundação da ontologia do pensar e do viver.

Bibliografia

- AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, «Livro XI», Capítulo XXVI: «Imagem da soberana Trindade que, de certo modo, se encontra mesmo na natureza do homem ainda não bem-aventurado», edição em língua portuguesa, tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de João Dias Pereira, Lisboa, FCG, 1993, vol. II, pp. 1051-1052.
- DESCARTES, René, *Meditações sobre a filosofia primeira*, Introdução, Tradução e Notas de Gustavo de Fraga, Coimbra, Livraria Almedina.
- DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques. Objections et réponses suivies de quatre Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.
- HUSSERL, Edmund, *Méditations Cartésiennes. Introduction à la Philosophie*, traduit de l'allemand par Mlle Gabrielle Peiffer et M. Emmanuel Lévinas, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.
- SARTRE, Jean-Paul, *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.

Os afetos constroem-se na relação

ANA PAULA ROSENDO

Centro de Estudos de Filosofia

Resumo: 1. Proposta de um itinerário de acesso ao outro com três pontos de reflexão centrais: A autoafeção originária como essência da manifestação e o encontro com o Outro na mais profunda imanência de Si, utilizando a hermenêutica do método de redução à imanência radical proposto na fenomenologia material de M. Henry; “o não rosto da essência”, “o Vazio”, “a noite escura”. A Afetividade como Parusia. 2. Consideração da Afetividade a partir de uma redução erótica. Eros como a essência da manifestação e essência dos afetos; a principal forma de abertura ao Mundo e o principal modo da minha relação com o Outro. 3. Nova proposta de redução, problematizando a possibilidade/ /impossibilidade de um olhar de inocência, ou olhar de Adão. A inocência como compaixão.

O corpo é o centro afetivo e é através dele que a Vida se autoimpressiona numa carne viva que é a sua essência. Esta carne viva manifesta-se na Vida, porém, a sua manifestação é invisível, porque o sentimento é transparente, adere ao corpo e manifesta-se a partir e através dele. O corpo como tal é objetivo, mostra-se e pode ser tratado a partir das leis da Física, da Medicina entre outras. A carne senciente e viva que também integra o corpo, só que visto de outra perspectiva, é aquilo que lhe retira a objetividade porque é partindo dela que o sujeito sente e pensa; eu sinto calor ou eu sinto dor, são afirmações que se fazem porque o meu corpo é mais do que um corpo objeto, constituindo-se, sobretudo, como um corpo sujeito, uma carne transcendental viva e senciente. Em Michel Henry há uma prioridade do sentir sobre o pensar, o sentir é o dinamismo inerente ao pensar. O pensamento tende a conceptualizar e, ao fazê-lo, petrifica a Vida travando no seu dinamismo. É por isto que Henry nos diz que, “num certo sentido, o corpo é oposto à carne”¹. A carne autoimpressiva não participa do fluxo cronológico “irreal”² do corpo no Mundo, não se mostra porque é transcendentalidade pura e, como tal, invisível. O corpo objeto é conceptualizado, estudado pela medicina ou pela biologia, enquanto a carne é sujeito vivo, é sentimento e é invisível, porque os sentimentos são invisíveis enquanto tais, apesar de se manifestarem na concretude e na objetividade do corpo objeto. As considerações

¹ HENRY, Michel, *Incarnation: une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, Introdução, p. 10.

² Henry critica a concepção husserliana de síntese passiva extremado-a e levando-a às últimas consequências.

anteriores poderiam conduzir-nos a uma espécie de dualismo carne/corpo, quando não nos parece ser esta a via que Henry pretende seguir. A carne e o corpo são duas perspectivas sobre uma mesma realidade, dois olhares diferentes, dois ângulos de análise distintos que, por si só, carecem de uma justificação mais alargada do que aquela que o presente artigo nos proporciona. Seguindo a matriz de Henry, é a partir do sentimento que estabelecemos a relação com o outro e é assim que os afetos, o *pathos*, se constituem na essência da vida comunitária. No cerne da vida comunitária encontramos uma comunidade de corpos vivos, de carnes sencientes que são a sua essência, a essência da comunidade somos nós, seres humanos concretos.

Mas, fazendo uma inflexão nesta marcha, convém sublinhar que a ideia que preside à estrutura originária de toda e qualquer relação «(...) é a relação do ser consigo mesmo (...)»³. Este deve ser sempre o ponto de partida numa abordagem que é feita a partir da fenomenologia em geral e da fenomenologia material em particular, que parte sempre da imanência de um Eu que se sente, que se pensa, que se sofre, isto é, da autoafeção.

A nossa estrutura interna, a estrutura interna da imanência, que é afetividade em si mesma, corresponde à determinação da essência e a uma “não liberdade”, uma determinação absoluta (eu sou o meu corpo, sou alta, de pele branca, etc.) onde não há margem de manobra ou qualquer tipo de alternativa (não posso escolher ser baixa e de pele negra).

A afetividade é a essência da vontade, uma vontade determinada que precede toda a ação, porque o meu corpo é a sede da minha vontade, a minha determinação, o meu limite.

«(...) a afetividade determina a ação e precede-a como a sua essência, como a fonte onde ela se origina necessariamente; isto quer dizer que há uma impotência da ação e da vontade no que concerne ao sentimento; no que concerne ao sentimento, não devemos procurar a sua origem nem na vontade, nem na ação em si mesma, mas naquilo que as determina e lhes serve de fundamento (...)»⁴

No excerto acima, retirado da obra *L'Essence de la Manifestation*, encontramos de modo resumido uma grande parte daquilo que é essencial no pensamento de Michel Henry e que nos propomos desenvolver neste espaço.

A afetividade é universal, é o modo como a Vida Absoluta se manifesta, não depende de nenhum modo particular. A Afetividade é o substrato comum a

³ HENRY, Michel, *L'Essence de la Manifestation*, Paris, PUF, 2011, p. 825.

⁴ *Ibidem*, p. 824.

todos os seres vivos imersos no fluxo da Vida e “vivos” por este mesmo facto. Os afetos são o modo como a Afetividade se manifesta nos sujeitos particulares que são o seu recetáculo, a sua câmara de ressonância. A ressonância da afetividade em cada sujeito particular dá-se como autoafeção. Importa realçar que nesta conceção dos afetos se nega qualquer tipo de intencionalidade, porque, na essência, está presente um *pathos* que é afeção passiva e patética, totalmente imanente e invisível. Poderíamos defini-la como um «(...) *Sentimus nos videre* (...)»⁵; é um sentimento de si ou consciência de si originador dos nossos poderes; é aquilo que simultaneamente nos determina enquanto essência, mas que também nos abre a todas as possibilidades, a liberdade de utilização dos meus poderes primordiais de poder ver, ou não ver, agarrar, ou largar. Os afetos são o pano de fundo da relação e o seu substrato, só há relação porque há afetos. Num primeiro momento a encontramos a autoafeção passiva e originária, que é sentimento de si e o sentimento de si é sofrimento de si, o desespero tão bem ilustrado por Kierkegaard. O sofrimento de mim também origina o gozo que é aperceber-me dos meus poderes, da minha liberdade e autodeterminação.

O sentimento é tão poderoso que tudo arrasta atrás de si, como uma potente força da natureza, porque «o sentimento é impotente perante si mesmo»⁶. Porque é que Eu sofro de mim, porque é que não me identifico com o meu «sentimento de mim»?

Talvez procure no outro aquilo que sinto que me falta. Projeto no outro a minha determinação e o meu limite. Portanto, a relação com o outro é o desejo do outro, desejo-o por sentir a minha impotência, desejo-o como a mim mesmo. Michel Henry gosta de traduzir o conteúdo de *eros* pela imagem biraniana do «tocar e ser tocado»⁷. *O tocar e ser tocado é a modalidade central da nossa relação com o outro*, «o limite prático do eu posso e o seu modo de aparecer no mundo»⁸. Este desejo do outro à luz da influência de Maine de Biran reveste, em Henry, a forma do “tocante e do tocado” entrelaçando-se num dinamismo autoimpresivo onde não há primazia de um sobre o outro; o tocante não é ativo e o tocado passivo; são dois sujeitos autoafetados que se sentem a si mesmos pela mediação um do outro.

⁵ HENRY, Michel, *Incarnation: une philosophie de la chair*, p. 142.

⁶ HENRY, Michel, *L'Essence de la Manifestation*, p. 824.

⁷ HENRY, Michel, *Incarnation: une philosophie de la chair*, p. 298. Nesta citação denota-se a clara influência de Maine de Biran, um dos principais interlocutores de Michel Henry, sobretudo na obra *Philosophie et phénoménologie du corps*.

⁸ *Ibidem*, p. 299.

Esta impressão erótica originária provocada pela autoafeção é a única que é “real”⁹, porém, é invisível e totalmente imanente. O *corpo transcendental, a carne viva, que é um «Eu Posso», identifica-se totalmente com o corpo objeto, o corpo externo que habita no Mundo*. Daí, «Tocar e ser tocado constituir-se como o arquétipo da relação erótica»¹⁰, e tocante e tocado, os dois termos da relação, conectarem-se como corpos objetivos no Mundo e, simultaneamente, como uma carne transcendental viva. É na imanência da pulsão que o desejo ecoa e o termo da relação erótica no ser humano passa, forçosamente, por se constituir como a essência da relação com o outro: «(...) a relação erótica é uma relação dinâmica e patética que se completa num plano de imanência absoluta situado na Vida. (...)»¹¹.

A dinâmica da Vida ou *eros* manifesta-se numa carne viva, num particular, num Si que se sente a si mesmo e que é um «Eu». É a partir deste si particular que nos podemos interrogar sobre qual o modo de manifestação essencial da relação erótica, a partir da qual Henry se interroga: «Se tentarmos apreender os fenómenos no rigor da sua imanência, será que conviria falarmos de erotismo ou de autoerotismo? (...) poderá a relação erótica constituir-se como um solipsismo? (...) será ela puramente carnal?»¹². Partindo da ideia de que *o conteúdo da relação afetiva com o outro deve ser procurado na sua mais profunda imanência, isto é, no fundo de nós mesmos e que a essência da nossa relação com o mundo é a sensualidade erótica*, tentaremos responder às interrogações de Henry.

Gostaríamos de ressaltar que, apesar de as relações humanas serem todas sensuais e eróticas na sua essência não são, forçosamente, relações corporais efetivas de contacto direto entre os corpos, porque na relação erótica há a possibilidade de «(...) um desdobramento numa relação afetiva pura, estranha à copulação carnal, relação de reconhecimento mútuo, de amor talvez, se bem que sempre precedida de erotismo (...)»¹³. Torna-se evidente que a relação afetiva cuja essência é a sensualidade e o erotismo é o modo primordial da relação com o outro, apesar do seu modo de manifestação não se traduzir exclusivamente pela relação direta entre os corpos. Todavia, importa vincar que o seu modo primordial de manifestação, a sua origem, é a carne transcendental. «(...) a experiência do outro em geral deverá ser compreendida a partir da redução a uma esfera da imanência radical no sentido que nós a entendemos (...)»¹⁴.

⁹ Nesta ótica, a essência da realidade é erótica, daí Henry ser considerado o mestre de J. L. Marion, autor da famosa obra *O Fenómeno erótico*.

¹⁰ HENRY, Michel, *Incarnation: une philosophie de la chair*, p. 300.

¹¹ *Ibidem*, p. 297.

¹² *Ibidem*, pp. 303 e 304.

¹³ *Ibidem*, p. 304.

¹⁴ HENRY, Michel, *Incarnation: une philosophie de la chair*, p. 304. Esta citação mostra que, contrariamente ao habitual, devemos “procurar” o Outro num movimento dinâmico da mais

É através desta redução que se consegue aceder a fenómenos essenciais não perceptíveis à vista, entre os quais a descoberta de uma carne originária e o seu estatuto, a par do estatuto do corpo orgânico que dela depende. «Reduzir à imanência radical não é o mesmo que reduzir cada fenómeno à sua autodoação originária e fechá-lo nesta “gaiola”, marcada por um solipsismo irremediável (...)»¹⁵.

A carne originária sensual e erótica é o nosso princípio de relação com o outro e este princípio rompe com a ideia de um solipsismo erótico. Dar a mão, sorrir, abraçar ou acariciar são gestos de uma verdadeira e efetiva abertura ao Mundo e manifestam a essência da relação estabelecida com ele.

Mas o erotismo também deve ser analisado a partir da duplicidade do seu aparecer, onde, por um lado, temos o corpo orgânico ou corpo objeto que se mostra no mundo e, por outro, uma carne transcendental sensual e invisível. «É à luz desta dicotomia essencial da realidade e da irrealidade que o problema do corpo tem sido tradicionalmente tratado, o que mostra que a relação erótica deverá ser reavaliada.»¹⁶ Olhar esta duplicidade a partir de um único ângulo, o do corpo objeto, tem como consequência a sua instrumentalização e “coisificação”; a construção da tal “irrealidade” distante da vida que Henry denuncia.

O corpo orgânico, corpo objeto, é fruto da nossa construção intencional, aparece-nos como uma representação, algo sobre o qual podemos sentir, pensar, teorizar. A par do corpo fenómeno, há um corpo transcendental e invisível que não se deixa representar e que é, na sua essência, sensualidade. Segundo Henry, não podemos nem devemos ter a pretensão de “agarrar” a verdadeira natureza da relação erótica projetando-a no Mundo, porque é uma impressão originária. A impressão originária quando retirada de si mesma, isto é, quando retirada da autoafeção que a origina e tornada objeto de pensamento, torna-se algo de irreal, coisifica-se. A teorização do erotismo, segundo Henry, «está repleta de análises isoladas e objetivantes»¹⁷ e a objetivação da sexualidade é a principal responsável por uma «(...) profanação coletiva da vida, uma verdadeira pornografia. É através da pornografia que se tenta objetivar a relação erótica, de tal modo que tudo seja dado a ver (...)»¹⁸. A relação erótica não é algo de relativo ou de contingente, mas algo de absoluto e independente das diferenças sexuais, das preferências ou das práticas de cada um. Tratar a relação erótica como algo de contingente e de ocasional, reportando a práticas ou a dados estatísticos, constitui-se como uma verdadeira incompreensão do modo fundamental da Vida se manifestar a

profunda imanência e não tentar encontrá-lo a partir da nossa projeção externa multiplicadora e atomizadora.

¹⁵ *Ibidem*, p. 305.

¹⁶ *Ibidem*, p. 308.

¹⁷ *Ibidem*, p. 318.

¹⁸ *Ibidem*, p. 315.

si mesma. A Vida não tem uma lógica determinada, nem uma razão de ser. «A Vida é sem porquê»¹⁹ como no Poema à rosa de Silesius²⁰ citado por Henry «*La rose est sans pourquoi/fleurit parce qu'elle fleurit/ n'a souci d'elle même ni désire être vue*». A Vida é como se encontra retratada no poema de Silesius e a sua autojustificação é, simplesmente, a sua autorrevelação. É por tudo isto que a Vida é boa na sua essência e é boa porque é autorrevelação de Si mesma e puro gozo de Si; uma imanência radical que não se mostra no Mundo. A sua bondade manifesta-se sempre através da sua *Parusia*²¹, cujo modo principal de se dar é pelo sofrimento, que é sofrimento de si, sempre passivamente presente na mais profunda imanência de nós mesmos «(...) a afetividade não é abstrata (...) não é algo indeterminado ou vazio e o seu conteúdo é o sofrimento (...)»²². Este sofrimento de mim tem a sua origem no corpo que é sensual na sua essência, afetivo por este facto e resultado da manifestação do Absoluto em nós sob a forma de *Parusia* porque «(...) o Absoluto e o seu ser real que é *Parusia* manifesta-se sob a forma de um sofrimento que se goza a si mesmo (...)»²³.

Os afetos são pura forma cuja essência é a sensualidade, o erotismo, motores da carne transcendental viva e geradores da “condição de possibilidade de perdição ou de redenção” à maneira de Kierkegaard que se traduz em sofrimento. O corpo é local da «perdição e da salvação»²⁴ tendendo a “decair” quando exposto como fenómeno para ser visto à luz do Mundo, decai pela sua objetivação, porque só perde a sua absurdidade, o seu lado monstruoso, quando reportado a uma carne transcendental viva e passiva na sua essência, similar à rosa de Silesius exibindo o «sem porquê» da sua determinação essencial sem nenhum desejo de ser “vista”.

Partimos da consideração do nosso corpo como o local «da perdição e da salvação». Prosseguimos a nossa reflexão na senda do filósofo dinamarquês Kierkegaard²⁵, por interposta pessoa, pois terá exercido uma influência profunda no

¹⁹ *Ibidem*, p. 320.

²⁰ HENRY, Michel, *Incarnation: une philosophie de la chair*, p. 321 — Henry cita Angelus Silesius, poeta, filósofo, médico e, sobretudo, um grande místico alemão do séc. XVII.

²¹ *Parusia* é uma palavra grega que significa presença. Na Teologia adquiriu um sentido escatológico ligado ao juízo final, por também significar a presença de um rei ou alguém importante. Contudo, consideramos que não é este o sentido que Henry lhe confere, mas o de uma Presença permanente do Absoluto em nós, *tout court*.

²² HENRY, Michel, *L'Essence de la Manifestation*, p. 829.

²³ *Ibidem*, p. 833.

²⁴ HENRY, Michel, *Incarnation: une philosophie de la chair*, p. 285.

²⁵ S. Kierkegaard exerce uma profunda influência no pensamento de Michel Henry. As referências ao filósofo dinamarquês perpassam várias das suas obras das quais destacamos *L'Essence de la Manifestation*, *Incarnation: une philosophie de la chair* e *Voir l'invisible: sur Kandinsky*, por nos parecerem onde as referências ao autor são mais marcantes, dedicando-lhe capítulos inteiros.

pensamento de Henry, levando-o a considerar que terá sido o pioneiro na detecção de um facto: «(...) ligou a conceção de angústia à possibilidade de um poder, colocando o *pathos* no centro da sua reflexão»²⁶. E «(...) a intuição de Kierkegaard terá dado origem a uma espécie de fenomenologia da imanência radical (...)»²⁷.

Assim, a angústia ou sofrimento originário precede sempre toda a condição de possibilidade. É a partir desta angústia que mais não é do que “sofrimento de mim mesmo”, sofrimento impotente e passivo originador do «Eu Posso» que se dá a nossa abertura ao Mundo, a um infinito campo de possibilidades; a nossa liberdade essencial de poder fazer isto ou aquilo.

Ora, esta nossa condição de possibilidade originária e imanente, o nosso «Eu Posso», esta potência gerada na impotência, coincide em absoluto com o nosso corpo sensual e erótico. Este corpo erótico e afetivo é princípio de ação, por isso a afetividade deve ser interpretada como o princípio de tudo porque toda a motivação tem a sua origem na afetividade e esta afetividade constitui-se como «o centro da realidade»²⁸.

A afetividade como pedra angular da realidade, como o seu centro, relega a consciência representativa ou razão objetivante para segundo plano e exhibe a determinação da razão pelo sentimento, a par da sua poderosa influência. Para a ilustração deste facto, seleccionámos uma história exemplar contada por Michel Henry na obra *Incarnação: uma filosofia da carne*:

«(...) Imaginemos um grupo de amigos que decide fazer um passeio pela floresta. De repente, deparam-se com um abismo que precisam transpor. Todos saltam, mas há um deles que fica paralisado pelo medo e pela angústia de cair, que não deixa de ser uma vertigem tentadora (...) a probabilidade de cair no abismo efetiva-se (...).»²⁹

Apesar de a razão construir representações que, de certo modo, precedem a ação porque o seu principal modo de manifestação é o cálculo e a avaliação de todas as situações, o facto é que nos encontramos completamente determinados pelo sentimento que vivifica e dinamiza ação e pensamento. O exemplo prático de Henry ilustra bem a primazia do sentimento relativamente à razão calculadora e como já tinha sido anteriormente referido, nós somos totalmente

²⁶ HENRY, Michel, *Incarnation: une philosophie de la chair*, §37 *L'oubli de la vie et son rapport pathétique dans l'angoisse*, p. 270. Um capítulo dedicado à reflexão sobre os pressupostos de Kierkegaard.

²⁷ *Ibidem*, p. 272.

²⁸ *Ibidem*, p. 271.

²⁹ *Ibidem*, p. 272.

impotentes perante o sentimento. O sentimento é “transparente”³⁰ e absoluto como tal. Quando sinto medo e fico paralisada, imersa no absoluto do meu sentimento, torno-me no meu próprio medo, mesmo que não queira, sou forçada a aderir à vertigem que ele em mim provoca. Por mais que tente racionalmente objetivá-lo, o medo tomou conta de mim e mostrou-me até que ponto sou impotente perante a sua força. Eu torno-me no meu medo. A passividade originária é a constatação de que os afetos são poderosos porque me determinam totalmente, um fado porque, perante eles, sou completamente impotente.

Nesta ótica, os afetos constituem-se como a substância do nosso *pathos* e são eles os geradores dos meus poderes que dele estreitamente dependem. O «Eu Posso» que é toda a minha potência e possibilidade tem a sua origem nesta impotência originária, nesta arquipassibilidade³¹ originária da minha essência.

É partindo deste *pathos* originário que devo procurar a essência da relação com o Outro e não fora dele. A par da relação originária comigo mesmo, também a relação com o outro deve perspetivar-se a partir de uma eliminação de toda a objetividade de toda a exterioridade e ser analisada a partir de uma grelha interior, de uma compaixão, de um descentrar o olhar de si próprio, procurando ter “um olhar da inocência”, porque «A vida é sem porquê. A vida é boa»³². Qual, então, a origem do mal e do “pecado” que tanto me fazem sofrer³³?

A inocência é muitas vezes confundida com a ignorância, mas a inocência que é “um olhar de Adão”³⁴ caracteriza-se pela indistinção entre o bem e o mal. A Vida é boa na sua essência e o mal resulta da perda desta inocência. A inocência aparentemente similar «a um processo “instintivo”, cego e inerte (...) Na sua imediatez, a inocência é esquecimento de si (...)»³⁵. Contudo, no interior desta “inocência” que identificamos com a nossa passividade originária, encontra-se já presente a angústia ou sofrimento de si originador do «Eu Posso». O «Eu Posso» é gerador de angústia; «a angustiante possibilidade de poder»³⁶.

Por mais inocente que a inocência seja, uma angústia secreta a habita e a penetra toda, originando, como diz Henry, “a doce inquietude da angústia”

³⁰ *Transparente* é o modo como Michel Henry caracteriza o sentimento em vários momentos da sua obra. O sentimento mostra-se tal e qual. Na manifestação do sentimento, ser e aparecer coincidem totalmente.

³¹ Neologismo de Henry para enfatizar a primordialidade da passibilidade originária da essência.

³² HENRY, Michel, *Incarnation: une philosophie de la chair*, p. 318.

³³ Henry utiliza a expressão *Pecado* que é de Kierkegaard.

³⁴ No §37 da *Incarnação* Henry utiliza a história de Adão presente no livro do Génesis como figura paradigmática, pois ilustradora de um caso transcendental, o que denota a profundidade da influência de Kierkegaard no seu pensamento.

³⁵ HENRY, Michel, *Incarnation: une philosophie de la chair*, p. 275.

³⁶ *Ibidem*. Michel Henry citando Kierkegaard.

porque «Há um prazer na angústia, é neste prazer que a angústia sofre a lei do *pathos* e a vertigem da sua própria liberdade»³⁷. A angústia é a geradora do ato e encontra-se presente até nas crianças. A possibilidade de pecar antecede e acompanha a ação.

O nosso corpo mundano, local da relação com o outro, reenvia-nos sempre a uma subjetividade absoluta. «E isto, acrescentamos nós, deriva do corpo objetivo do outro, assim como do nosso. O corpo do outro também esconde em si a possibilidade de sentir, de se mover, de sofrer e de gozar, que se desvela porque o corpo se apresenta investido desta dupla potencialidade patética e dinâmica.»³⁸. Portanto, o corpo objetivo mostra-se, ganhando sentido a partir da carne impressiva, geradora de um «Eu Posso», porque a carne é o *a priori* do corpo. «O corpo próprio objetivo – quer se trate do corpo do outro, ou do meu – transporta e esconde (...) uma carne viva, constituída *a priori* como um objeto mágico – um objeto duplo que é simultaneamente visível e invisível, inerte e móvel, sensível e insensível.»³⁹

Há uma ambiguidade no sensível e os dois sentidos que o sensível tem encontram-se permanentemente sobrepostos e confundem-se. Esta ambiguidade do sensível remete-nos para o problema do *videre videor* cartesiano, na medida em que se tende a confundir, sistematicamente, o ver com o visto: «O olho não vê. Somente a nossa carne, a nossa “alma”, no dizer de Descartes, é que vê.»⁴⁰

Esta ambiguidade, esta duplicidade manifesta-se no concreto sob a forma de uma enorme contradição entre um espírito e um corpo sexuado, gerando o sofrimento originário. Michel Henry ilustra esta ideia de uma forma belíssima «Ali, naquele lugar, onde tocar no corpo, tocar no ventre, equivale a tocar no espírito.»⁴¹

O nascimento do desejo do outro, ainda redobra mais esta angústia «(...) o mundo do desejo é o mundo da angústia (...)»⁴². A aliança entre a angústia e o desejo originam o “salto no pecado” o que, segundo Henry, «(...) mostra a estreita conexão entre afetos e ação»⁴³. A *sensualidade produtora do pecado é a expressão fenomenológica primitiva da síntese entre a alma e o corpo*. Contudo, Michel Henry considera haver uma primordialidade da sensualidade relativa ao “espírito propriamente dito” «a sensualidade é produtora do espírito»⁴⁴. A par de produtora do espírito, a sensualidade é, nesta ótica, também, a produtora da “pecabilidade”, que encerra em si esta condição de possibilidade geradora do sofrimento,

³⁷ HENRY, Michel, *Incarnation: une philosophie de la chair*, p. 276.

³⁸ *Ibidem*, p. 286.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 287.

⁴¹ *Ibidem*, p. 289.

⁴² *Ibidem*, p. 290.

⁴³ *Ibidem*, p. 291.

⁴⁴ HENRY, Michel, *Incarnation: une philosophie de la chair*, p. 293.

da angústia. A sensualidade gera a pecabilidade que não é o mesmo que pecar. A “pecabilidade” é uma condição de possibilidade de pecar, o que não significa que efetivamente se peque...

Qual a contribuição prática na constituição de uma comunidade melhor a partir da Fenomenologia da imanência radical, aparentemente centrada na nossa subjetividade e solipsista por este facto?

Michel Henry constata que a evolução das nossas sociedades mais não é do que a evolução deste *pathos* que «(...) De geração em geração e pela sua repetição, se presta a uma acumulação quantitativa e qualitativa da angústia (...)»⁴⁵. É neste sentido que todos somos Adão porque a sua história se repete permanentemente em cada um de nós, reproduzindo-se de geração em geração. Na conceção de História a partir da evolução do *pathos* encontramos «(...) não mais uma História natural, mas uma História transcendental e cada indivíduo recomeça a História do Mundo, isto é, repete a história de Adão»⁴⁶. É na revelação do Absoluto pela afetividade que a História se historializa, porque a revelação do Absoluto equivale à revelação do Espírito. A utilização da grelha de redução a “um olhar de inocência”, que é um olhar de Adão, visa o regresso ao olhar desinteressado da criança, uma reconciliação com a nossa origem, um apelo religioso e clássico feito por muitos e eminentes sábios, de que Michel Henry não é exceção. A postura transcendental a ser assumida é a da compaixão.

Concluimos reforçando a ideia de que a única via de acesso ao outro é através do corpo, do seu corpo objetivo que é sensualidade na sua essência. O acesso ao outro não é meramente teórico; também não é feito por analogia. O acesso ao outro é puro desejo, revestindo um modo espontâneo e dinâmico, carnal e concreto, um consentimento. Também é importante sublinhar que a relação com o outro que é relação erótica, dinâmica e patética cumpre-se no plano de uma imanência radical, não se exibindo, nem se mostrando no mundo; o lugar onde a Vida Absoluta se manifesta em nós. A nossa vida comunitária e de relação pressupõe que procuremos olhar o outro a partir deste olhar patético, originário e desinteressado, única forma de verdadeiramente lhe acedermos e com ele comungarmos; evitando a construção representativa, objetiva e objetivante que tende a separar e não a unir. O olhar patético e originário é um olhar de compaixão, o olhar que revela e manifesta a própria vida e que deverá estar presente na vida comunitária.

Bibliografia:

- HENRY, Michel, *Incarnation: une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.
HENRY, Michel, *L'Essence de la Manifestation*, Paris, PUF, 2011.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 277.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 278.

Michel Henry e o Pensamento Científico Contemporâneo

ÂNGELA LACERDA NOBRE

Escola Superior de Ciências Empresariais
do Instituto Politécnico de Setúbal | CEFi

Resumo: A fenomenologia material de Henry constitui-se como uma matriz de leitura da contemporaneidade. No contexto das comunidades científicas e das suas relações com o mundo da política, dos labores da pólis, e dos jogos de influências mútuas que se estabelecem entre ciência, política e o desenho de intervenções concretas, Henry traz estruturas de interpretação da realidade que permitem criar abertura e confiança face aos desafios colocados à humanidade. A tecnociência e, ainda, as estruturas sociotécnicas, são meios privilegiados para explorar o potencial renovador da fenomenologia radical henryana.

Introdução

Criar um guia de leitura da obra henryana que aponte para a sua pertinência na interpretação das ligações entre ciência, política e sociedade no contexto da contemporaneidade é um desafio que pressupõe um trabalho prévio, o de explicitar pontos de contacto que suscitem tal tarefa.

“A afetividade é a essência da ipseidade”, diz-nos Henry na sua obra fundante, a *Essência da Manifestação* (1963). São a ipseidade e a afetividade, conceitos centrais na fenomenologia material, os pontos de contacto com o mundo das organizações humanas, das práticas sociais e das estruturas de funcionamento que comandam as vidas na contemporaneidade.

Tensão criadora entre pensamento dominante e não-dominante

A ciência, em particular a tecnociência, adquire um papel central nas sociedades contemporâneas. As ligações entre ciência, tecnologia e sociedade colocam desafios radicais às mentalidades vigentes, em termos de visões do mundo, que, por seu lado, vão afetar as relações inter e intra instituições. Estas relações institucionais, permeáveis à influência da sociedade envolvente, são estruturas sociotécnicas por excelência.

As mentalidades, estes *mindsets*, ou estados mentais e atitudes de base, constituem-se como um conjunto fechado de soluções para os problemas que as sociedades defrontam, a nível económico, político ou ambiental.

Este enquadramento dado pela mentalidade vigente pode ser considerado como um padrão de pensamento dominante. O pensamento dominante

caracteriza-se pelo efeito generalizador e homogeneizador que esconde a diversidade e a mudança. O pensamento dito dominante é constitutivamente monolítico e míope que, tal como a ponta de um icebergue, revela menos do que aquilo que esconde.

O termo dominante pressupõe a existência do pensamento não-dominante, caracterizado pela heterogeneidade e, até, divergência e conflito entre posições díspares e fragmentadas. Contudo, é relevante salientar que todo o pensamento é eficaz enquanto captar uma tensão criadora cujo melhor exemplo de concretização é a instância da relação entre pensamento dominante, óbvio, naturalizado, padronizado e normalizado, e o pensamento não dominante, contraintuitivo, disruptivo e paradoxal.

A tensão criadora funciona como uma reação química, como uma faísca, um fermento ou um catalisador. Visível ou invisível, explícito ou implícito, formal ou informal, consciente ou inconsciente, no seio de uma comunidade ou no interior de um diálogo a solo, esta tensão é contínua e eficaz pois cada uma das partes, a dominante e a não dominante, vai ter em conta a pressão e o racional da sua opositora ao formular uma nova resposta.

Contudo, surgem equívocos, ciclos viciosos e becos sem saída aparente. A historicidade, tida como a interpretação histórica da aventura humana, ilustra as tragédias que ocorrem não provocadas por catástrofes naturais mas pela mão humana. Tragédias intencionalmente perpetradas são o resultado de uma programação deficiente, de uma organização e funcionamento das estruturas e das práticas sociais cuja finalidade foi pervertida, invertida e corrompida. Melhor dito, uma organização ineficiente revela um equívoco. Pode ser chocante apelar de equívoco um genocídio ou os crimes contra a humanidade mas é disso que se trata, de encadear um conjunto de valores e de significados cujo resultado final não é desejável. Mais importante e mais grave ainda, ações estas cujo resultado tende a deixar vestígios, deixando acumular-se a continuidade de equívocos, perpetuando-se no tempo, caracterizando épocas históricas e, até, civilizações.

A obra de Henry e a tradição da fenomenologia, da ontologia e da filosofia da vida em que o trabalho de Henry se inscreve, oferece ricos contributos em relação à possibilidade de interpretação da realidade contemporânea. Estes contributos incluem a esfera da intervenção social e política, exercida através das práticas concretas das comunidades científicas, profissionais e académicas. Deveras, estes contributos incluem, ainda, a experiência individual e singular da existência, tal como esta se apresenta. Estes são dois lados da mesma moeda pois a existência humana só se manifesta nesta simultaneidade, individual e coletiva.

A possibilidade de enunciar de forma clara e objetiva, desempenhando o papel de elucidar as conexões e a argumentação, nas ligações entre ciência e

sociedade, é uma tarefa de artesão de filigrana. A militância ambiental convoca a atenção para vícios de raciocínio e para a necessidade imperiosa de se fazer melhor uso do conhecimento já disponível. Toda a produção científica envolve um discurso passível de ser interpretado filosoficamente. A eficácia do uso do conhecimento já disponível envolve não uma lógica linear e causa-efeito mas sim uma lógica narrativa, plural e diferenciadora, cuja unidade se faz a partir do esforço e da tensão entre uma multiplicidade de polos opostos. Cada espectro, polarizado, revela novas dimensões que abrem novas vias de resposta às questões concretas e aplicadas com que as sociedades contemporâneas se defrontam na atualidade.

É este o desafio a que a obra henryana convoca, ao questionamento dos pressupostos não apenas da sociedade ocidental mas antes de como é que o contexto histórico das sociedades contemporâneas revela e manifesta perplexidades, paradoxos e ambiguidades cuja resposta já aí está, na tradição da filosofia da vida e do que Henry explicitou aplicando às mais diversas áreas do conhecimento.

A obra de Henry não está circunscrita culturalmente mas antes revela não só uma antropologia mas também uma ontofenomenologia pois a filosofia material henryana abrange o todo, um todo diversificado e diferenciador, aberto às infinitas manifestações da vida como realidade em ato.

Os desafios do real concreto

“Barbárie é energia não utilizada, é puro desperdício.” (Henry, 1987). Será no aqui e agora, na opacidade do real concreto que se joga a relevância, mais ainda, a urgência, de pensamentos radicais e mobilizadores. Radicais e mobilizadores porque denunciadores e esclarecedores, em simultâneo. A possibilidade de distinguir entre o essencial e o acessório será aquilo que melhor determina o potencial de ação da obra henryana.

A reinvenção do que significam os processos de criação de sentido, a racionalidade e a constatação de que a realidade se conta, se enuncia, da frente para trás, serão hipóteses que obrigam a uma desinstalação e a uma inquietude mobilizadora. Da frente para trás pois é necessário vincar que todo o mal do mundo se constitui como uma tarefa em curso, um programa por completar. O passado e o presente, até o momento atual, desde a origem do universo, revelam o melhor que foi possível obter.

Quanto ao futuro, é possível que esteja aberto a potenciais melhorias. No futuro, tudo estará em aberto na medida em que for possível criar novas leituras e novas interpretações da realidade, que se apresenta como memórias e como vivências cuja significação se manifesta como um movimento em espiral que tudo liga.

Só é possível ter um futuro em que tudo esteja em aberto a partir de um presente e de um passado que não se fechem sobre si próprios mas antes que tudo liguem. É esta a escrita de frente para trás.

Os desejos e ambições da humanidade concentram-se neste imperativo de dar respostas às inquietações. É o questionamento que abre caminho ao novo. Esta abertura inclui a resolução de problemas mas antecede-a e ultrapassa-a. Para cada resposta concreta surge algo que fica pelo caminho e que fica por completar. É nesta tensão criadora entre o já e o ainda não que a obra henryana revela todo o seu potencial mobilizador da ação humana, seja em que contexto ou época for.

Assim se passa com a evolução, aos avanços e recuos, da forma como progride uma escola de pensamento, um modelo de civilização ou um exemplo de sociedade. São elementos díspares aqueles que nos permitem retratar, ilustrar e evidenciar aquilo que, uma vez degradado, irá esmagar, prender, fazer regredir e afundar uma realidade humana em todas as suas facetas. São exemplos destes elementos, que inauguram os ventos de mudança, a racionalidade, a tecnociência, a ipseidade e a investigação-ação. Estes elementos são ilustrativos dos desafios das sociedades contemporâneas e do potencial de mudança e de regeneração da filosofia henryana.

A fenomenologia material é um manifesto de ação e uma arma de combate. A paz exige a denúncia do que é omitido e falseado, em nome de pseudovalores que mais não são que pequenos grandes equívocos que, uma vez acumulados e instalados, se tornam letra da lei.

A inversão fenomenológica

A fenomenologia tradicional, desenvolvida por Husserl e Heidegger, é herdeira de um modelo de racionalidade que Henry vai superar, invertendo-o. A fenomenologia material de Henry é a sua resposta ao que se constitui como vida, como algo que emerge, centrado no corpo e em tudo “o que pode um corpo”, segundo a expressão espinosiana.

Será o *cogito ergo sum* traduzível para o “eu sinto” como uma experiência de excesso? Para Henry, a modernidade tem sido interpretada com base neste equívoco. A dualidade cartesiana e a noção de evidência que impôs, a partir do “eu penso, logo existo”, transforma-se, afinal, nas mãos de Henry, noutra evidência mais premente e fundante, a do “eu sinto, logo existo”.

Esta afetividade fundante, esta experiência de excesso, este apelo que a todos convoca, todos os viventes, sem exceção, é uma manifestação de ipseidade, de singularidade, algo que é de tal forma único e irrepetível que se torna universal, partilhável por todos. É aquilo que é vivido da forma mais característica da realidade intrínseca de cada indivíduo que será também aquilo que lhe

permitirá fazer a experiência da unidade na diversidade, da diferenciação na universalidade.

Para Michel Henry, é vida, é de vida que se trata. Esta vida, nomeada por Henry, corresponde a inúmeras instâncias, todas elas reveladoras de algo inaugural e vinculador. Experiência existencial, irreduzível, indizível, presente na linguagem dos poetas e dos amantes, é essa a vida de Henry. Esta vida conjuga-se com outras formulações igualmente enigmáticas porque poderosas e reveladoras, férteis e plenas de sentido, incômodas e inquietantes, questionantes e interpeladoras.

A vida, para Henry; o inconsciente, para Freud; a vontade de poder, para Nietzsche; o corpo, para Schopenhauer; ou a alma, para Descartes, assim se enuncia algo de novo a partir da pena de cada um destes pensadores.

Aquilo que se revela, que se deixa iluminar, que se mostra tal e qual é, em si mesmo, ao ser iluminado, é isso que se constitui como fenómeno e é uma fenomenologia a obra de Henry, uma vez que apresenta um modelo de interpretação deste algo que se dá a conhecer e que se manifesta, se apresenta, como fenómeno. Este modelo, mais do que revelar a coisa em si, é antes um modo de compreensão de como se dá o próprio processo como ato, como algo pode aparecer e ser conhecido.

Henry faz uma inversão da fenomenologia de Husserl uma vez que contrasta a total exterioridade, que caracterizava a forma como Husserl identificava um fenómeno, como algo que aparece na sua exterioridade, no mundo, com uma conceção da fenomenalidade como algo material, encarnado, radical e da vida. Esta vida é muito diferente da vida biológica das ciências naturais pois excede-a.

Assim, para Henry, a vida é algo em potência, com poder, que se manifesta como experiência e sentido de si mesmo em todas as fases da vida biológica de cada ser humano. Por outras palavras, a vida é afeto e é força, essencialmente invisível, constituindo-se como uma experiência de si em si mesmo. Esta vida, esta força vital permite que o pensamento tenha acesso a si mesmo, pensando a vida, i.e. não é pelo pensamento que primordialmente temos acesso à vida mas o inverso; quando damos pelo pensar já a vida aí está, em ato, em potência e em ação imparável. Esta vida invisível é total interioridade, daí a sua radicalidade. Temos acesso a esta vida numa total passividade, pois é uma vida que nos é dada, em pura gratuidade. É a vida enquanto tal, na sua radicalidade, que se dá em si mesma. Vemos a vida, os organismos vivos, os seres vivos e não vivos. Esta vida é participação, participação na vida que se dá e que é recebida em total passividade. A vida para Henry não é um universal abstrato mas sim um singular concreto.

Dada a profunda originalidade do pensamento henryano surge um paradoxo. Por um lado, a sua fenomenologia material prende-se a uma imediata e

profunda transparência da vida, invisível, tal qual esta se apresenta a cada vivente, na interioridade única e irrepitível de cada um. Por outro lado, é criticada por ser difícil e exigente, rigorosa e profunda, apesar da sua aparente imediatez e simplicidade.

A vida, para Henry, é pura afeção de si mesmo, como ser vivente; é pura afetividade que se traduz por autoafeção. Numa crítica a Freud, Henry argumenta que a pura passividade da vida que se dá a si mesma, coincide com o inconsciente freudiano, como vida, em termos de realidade patética.

A receção da fenomenologia material

A fenomenologia material de Henry é uma instância de diálogo entre saberes. Constitui-se como ponte, congregando experiências e mundividências que excedem as convenções disciplinares. Várias áreas científicas têm sido privilegiadas, nomeadamente as áreas da educação e da saúde. Esta receção da obra de Henry entre não filósofos é significativa pois revela o seu potencial de ação e a sua capacidade explicativa em contextos complexos. Tem sido profícua a colaboração com a área da saúde mental, incluindo com profissionais ligados a abordagens psicanalíticas, o que é indicativo do espectro de atuação da fenomenologia material.

Quer na área da educação, quer na da saúde, a fenomenologia radical permite articular as perspetivas dos cuidadores e prestadores de cuidados com as dos pacientes e beneficiários de tais cuidados. Profissionais da educação e da saúde, de um lado, e estudantes e pacientes, do outro lado, podem reconhecer em Henry a realidade por si vivida a um nível autêntico, denso e intenso. Esta autenticidade, densidade e intensidade permite dar voz a experiências de excesso e a situações limite. Acolhe e integra, elabora e articula, de uma forma radical e encarnada, aquilo que a vida tem para oferecer, levando à manifestação do seu máximo potencial.

A receção da fenomenologia material pelas ciências centra-se num aspeto nuclear que é a afetividade. O carácter quantitativo das abordagens estatísticas, desde os grandes números ou *big data* à medicina ou educação baseadas na evidência, sofrem uma inversão com Henry. Nesta inversão, a evidência dada pelos afetos, pela passividade, por ser afetado por, é anterior e primordial, daí a sua fácil integração e adesão pelos profissionais da educação ou da saúde.

A fenomenologia material constitui-se como uma metodologia, como algo que permite tornar mais eficaz uma qualquer técnica profissional. Artistas, *designers*, urbanistas e arquitetos, ao criarem, desenvolverem e executarem um projeto, uma vez munidos com os instrumentos de leitura e de ação da fenomenologia radical poderão ter uma capacidade de intervenção e de criatividade com um poder de alcance que seria impensável em abordagens convencionais.

Políticos, gestores ou economistas, habituados a lidar com padrões de comportamento que revelam escolhas, preferências e valores, ao aderirem à fenomenologia henryana, poderiam reconhecer a importância do seu papel e a responsabilidade que ocupam na rede de relações que forma a sociedade. A vida, a vida como valor e como potência, como algo que os viventes partilham e que tem um alcance exponencial uma vez lançados os dados da sua manifestação, do seu pleno potencial, é esta vida em abundância que Henry oferece gratuitamente na sua obra.

Em termos cronológicos, foi a realidade do pós-guerra e da segunda metade do século xx aquela que Henry se sentiu desafiado a responder através da sua filosofia. Contudo, a atualidade do trabalho de Henry aparenta ganhar relevância com o passar do tempo. Na verdade, nas primeiras décadas do século xxi, os desafios da Europa e do mundo aproximam-se do cenário henryano que convoca a uma radicalidade e exigência na forma como a vida é vivida e pensada, como uma força vital e uma potência que a todos convoca, sem exceção, não deixando ninguém de fora.

Contextos de complexidade exigem respostas cabais. Contextos de violência gratuita, de destruição e morte, convocam uma urgência de resposta e uma clarificação de princípios. Se o bem se explica a si próprio, já o mal necessita de justificação. Esta justificação, esta tentativa de fazer-se justiça, apela a um sentido de movimento, de trabalho em curso, de incompletude e de progresso em aberto. Violência e destruição, quando entendidas como fruto de uma cultura desviante, remetem para a necessidade de colmatar tais deficiências, tais carências, como quem pega numa carga caída e a transporta para um pouco mais à frente. Henry abre caminhos, expande horizontes de ação e derruba barreiras.

Duns Scotus, a ipseidade e a modernidade

O conceito de ipseidade em Henry é central para a apreensão do alcance da sua fenomenologia material. É a ipseidade que permite a ligação à afetividade, cuja dimensão integradora e universalizante se constitui como um elemento diferenciador de toda a realidade. “Aquilo que é sentido sem qualquer intermediação, é isso mesmo a afetividade.”

O termo ipseidade, *ipséité*, em francês, e *ipseitas*, em latim, corresponde a algo individual na sua absoluta singularidade. Do latim, *ipse*, significa “si mesmo”.

Este termo foi recuperado no século xx por Heidegger e seus seguidores, designando o *Dasein*, como existência responsável, correspondendo ao ser próprio do ser humano.

É a ipseidade que faz com que cada indivíduo seja si próprio e não outro, deixando, assim, de ser um indivíduo, como um elemento de uma série, todos iguais entre si, para ser um ser singular e único.

Na Idade Média, Duns Scotus (1266-1308), o teólogo agostiniano, surge como a ponta de um icebergue, representando uma gigantesca onda de mudança no pensamento ocidental. Franciscano e escocês, Scotus teve uma grande importância no desenvolvimento do pensamento, quer teológico e católico, quer secular e filosófico.

Para Scotus, ipseidade representava o caráter particular e único, singular, de cada indivíduo.

Em termos doutrinários, Scotus acreditava que certas características podiam ser aplicadas de forma unívoca, tendo exatamente o mesmo significado, a Deus e às criaturas, enquanto Tomás de Aquino insistia que tal seria impossível, defendendo a doutrina da analogia, em oposição à teoria da univocidade.

Scotus é ainda considerado um realista uma vez que considera os universais como características reais. Por exemplo, a humanidade será algo comum a todos os indivíduos humanos, pois partilham da mesma natureza.

Na segunda metade do século xx, na década de 1960, o pensamento deste teólogo franciscano foi interpretado de forma inovadora como sendo o representante de uma mudança na forma como a natureza do “ser” era interpretada. Esta mudança dizia respeito a uma viragem epistémica, quando confrontada com o pensamento de Tomás de Aquino e dos pensadores que o antecederam.

Este acontecimento seria particularmente significativo uma vez que remeteria para o debate aceso sobre as origens da modernidade. O historiador da filosofia, J.-F. Courtine, na década de 1990, salientou a importância do pensamento de Scotus como peça fundamental da transição para a modernidade. Para Courtine, teria sido entre meados do século xiii, no tempo de Tomás de Aquino, e o século xvii, com Francisco Suarez, que uma mudança fundamental se teria realizado e que Scotus seria um personagem fundamental neste enredo. Assim, vários autores da época de Courtine argumentaram que Scotus foi o primeiro pensador a inaugurar o que Heidegger apelidou de ontoteologia.

Assim, Duns Scotus teve um papel importante como representante de uma nova linha de pensamento. As escolas de pensamento constituem-se como processos de continuidade e de rotura. As roturas disruptivas, revolucionárias, não são mais do que continuidades que não foram reconhecidas atempadamente. Se tudo é movimento e mudança, então, a classificação de escolas de pensamento prende-se com a questão da sensibilidade à diferença, i.e., ao confronto em relação a um pensamento dominante *versus* o pensamento não-dominante. O pensamento dominante é *mainstream*, monolítico, rígido, ortodoxo e redutor, que ofusca uma miríade de movimentos divergentes, em conflito, fragmentários, dinâmicos, heterodoxos, diversificados e contraditórios entre si.

O diálogo com outras áreas do saber

As ciências económicas e empresariais demonstram um apetite insaciável por novidades, como possíveis fontes de inovação. Contudo, e, paradoxalmente, revelam um elevado nível de conservadorismo na forma como, intencionalmente, delimitam e restringem as suas fontes de inspiração. As tecnologias de informação e comunicação e as ciências de computação, apesar de mais jovens, estão cativas da mesma problemática. No contexto atual de domínio da tecnociência é imperativo apontar novos caminhos e denunciar práticas obsoletas e destruidoras do tecido social.

É neste contexto que a fenomenologia material pode mostrar a sua plasticidade e poder de mudança, fomentando e energizando o capital humano. John Maynard Keynes, o britânico pai da macroeconomia, tem uma escrita irónica que capta a necessidade de mudança. Este imperativo e urgência de mudança constitui-se como um dos grandes desafios ao desenvolvimento de abordagens concretas e aplicadas do pensamento de Michel Henry.

Como exemplo de máximas de Keynes que assentam que nem uma luva no argumento imperativo da utilização de modelos de pensamento radicais e disruptivos como o de Henry, seguem algumas citações keynesianas a título exemplificativo:

1. “São as ideias que moldam o decurso da história.”
2. “A dificuldade está não tanto em desenvolver ideias novas como em escapar das ideias antigas.”
3. “A sabedoria mundana ensina-nos que é melhor para a reputação falhar convencionalmente do que ter sucesso de forma não convencional.”
4. “Um estudo da história da opinião é um preliminar necessário à emancipação da mente.”
5. “Quando a expectativa é de que o resultado final seja um compromisso, então é prudente começar por uma posição extrema.”
6. “As palavras devem ser um tanto ou quanto selvagens para que possam tomar de assalto os pensamentos naquilo que é impensável.”
7. “O longo prazo é um guia enganatório para os assuntos correntes. No longo prazo estaremos todos mortos.”

Modelos de pensamento que caracterizam civilizações são modelos de racionalidade cuja lógica de funcionamento cria tensões, forças criativas, mesmo que contraditórias, mesmo que em conflito. São estas tensões que fazem avançar a história.

Se toda a filosofia ocidental é uma resposta a Parménides, como refere Hegel, no século XIX, nas *Lições de Estética*, então Henry é herdeiro dos pré-socráticos no sentido em que denuncia a barbárie de uma civilização que prefere perecer

a largar os preconceitos incrustados no seu pensamento dominante, redutor e hegemônico.

Assim, será imperiosa uma militância que possa responder à necessidade de uma reformulação ideológica, de explicitação dos valores fundacionais das sociedades contemporâneas. A civilização ocidental contamina e é contaminada, coloniza e é colonizada, pois num mundo globalizado os elementos já não são puros. O cosmopolitismo e a unidade diversificada são um benefício, desde que não criem guetos e áreas de autoexclusão. A fenomenologia henryana segue a lógica dos afetos. E é o mundo da afetividade que tudo integra, tudo acolhe, tudo articula e tudo suporta.

Conclusão

A urgência da mensagem filosófica a que a obra de Henry convoca todos os videntes, na senda llansoliana, é uma tarefa que não exclui áreas disciplinares, acadêmicas, profissionais ou científicas. É uma tarefa de todos para todos. São os conceitos de ipseidade e de afetividade que permitem mobilizar uma narrativa aberta, integradora, crítica e regeneradora. O desafio é reequacionar o papel da ciência, da tecnociência e das estruturas sociotécnicas no sentido de torná-las permeáveis às questões da vida e da existência humana. Uma economia, política ou ecologia expandida até aos horizontes da fenomenologia material de Henry daria frutos em abundância, no concreto do aqui e agora. Tal é um desafio que se dirige quer às superestruturas, quer aos lugares comuns, do quotidiano, pois nada escapa à vida que se manifesta sem cessar, à vida que é manifestação de vida.

“Quando eu nasci, as frases que hão de salvar a humanidade já estavam todas escritas, só faltava uma coisa – salvar a humanidade.” – Almada Negreiros

Bibliografia

- HENRY, Michel, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963.
 HENRY, Michel, *Philosophie et Phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965.
 HENRY, Michel, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985.
 HENRY, Michel, *La Barbarie*, Paris, Bernard Grasset, PUF, 1987.
 HENRY, Michel, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.

Corpo e finitude, em Michel Henry

CASSIANO REIMÃO

CEFi | Professor Aposentado

Resumo: 1. Segundo Michel Henry, só a fenomenologia da vida “permite abordar a questão do corpo e da carne à luz de pressupostos inteiramente novos”, possibilitando a compreensão do corpo não a partir do mundo, mas da vida; vida que é autoafeção. O corpo próprio é o ponto de vista central a partir do qual se organizam todas as modalidades existenciais; entre elas, a percepção do mundo, enquanto expressão relacional do homem, é a intenção originária sobre a qual se constituem o imaginário, o desejo e o querer do homem. A percepção manifesta o entrelaçar do corpo próprio com o mundo, numa coexistência significativa. A concepção do corpo físico e o seu conhecimento objetivo instituíram o corpo como uma totalidade reduzida a um objeto exterior. Henry contrapõe que o ser do corpo é subjetivo, “imanência absoluta”, “transparência absoluta”; é o Eu ele mesmo. Por isso, a experiência vivida da carne excede todos os discursos de redução da experiência do Eu à sua corporeidade. 2. Pelo corpo, o homem faz parte da natureza, mas transcende-a; isto faz do homem um ser singular, enquanto é, no universo, o único ser capaz de viver a própria morte. Na concepção de morte a partir do aparecer no mundo, aquela é entendida como rutura de todos os horizontes como possibilidades de experiência. A morte é a experiência fundamental da vida, a dissolução da identidade que o Eu podia experimentar, é a neutralização de uma relação intencionalmente ligada a um projeto de existência anteriormente possível. 3. A finitude humana não significa um mero fim, mas adquire uma significação “fenomenológica material” que permite pensar a morte a partir da própria vida; isto é, enquanto fazemos a cada instante a experiência do nosso próprio Eu, experienciamos interiormente a possibilidade de poder morrer em qualquer momento.

1. Vida e corpo: o papel da fenomenologia na visão henryana

O tema do corpo está no centro da filosofia de Michel Henry (MH)¹; foi iniciado através dos temas da autoafeção e da materialidade em torno de Maine de Biran e, a seguir, aprofundado através do vocabulário da carne, da ligação carnal e da Incarnação, surgindo, de novo, através da problemática teológica da Incarnação, com apoio no Evangelho de S. João.

¹ “O problema do corpo ocupa um lugar central nas preocupações de uma filosofia da existência” (HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, p. 253).

Refere Henry que não há outra medida do ser senão a relação a si² que é o viver, entendido como o ato de autoafeção no qual a existência se dá em si mesma a si. “A vida é sem porquê. E isto porque ela não tolera em si nenhum fora de si ao qual deveria manifestar-se”³. Na linha de Mestre Eckhart, pergunta MH: “Mas porque é que tu vives? Para viver, dizes tu, e no entanto não sabes porque é que vives”⁴. Porque a vida vive do seu próprio fundo e brota do seu próprio ser — tal é a razão pela qual ela vive sem outra razão senão viver por si mesma. A vida é tão desejável que se deseja por si mesma⁵. O próprio ser é vida⁶ enquanto ele é e se percebe a si mesmo, enquanto tem, na sua própria autoafeção, a sua essência⁷.

É na subjetividade constituinte que se alicerça a filosofia da Vida, enquanto autoafeção⁸; afeção não pelo mundo, mas por si mesma, onde toda a percepção, toda a imaginação e todo o pensamento é uma heteroafeção: “é uma afeção por uma alteridade, por esse meio de alteridade onde quem quer que seja pode mostrar-se a mim, dar-se a mim originariamente como um outro. Mas, se toda a coisa se desse a mim como originariamente outra, não haveria o Eu ao qual ela se dá. Para que haja um Eu é preciso (...) dizer que o Eu é algo que é afetado por si sem distância, logo sem se poder afastar, sem se poder afastar de si”⁹. Por isso se entende que, segundo MH, as qualidades sensíveis tenham realidade, não nas coisas, mas na vida.

² “O Si é um fenómeno da vida que surge na interioridade radical da sua autoafeção, ao mesmo tempo que ela, idêntico a ela” (HENRY, M., *De la subjectivité*, Tome II, *Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003, p. 83). “O Si pensa ali onde age, onde deseja, ali onde sofre, onde há um Si: na sua carne” (HENRY, M., *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 178).

³ HENRY, M., *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 320.

⁴ *Ibidem*.

⁵ “A vida é o invisível (...). Designa o primeiro aparecer, a primeira manifestação, a primeira realização de toda a experiência concebível: experimenta-se imediatamente e sem distância, de tal modo que a fenomenalidade segundo a qual se fenomenaliza e torna efetiva esta prova imediata — o seu ‘sentir-se a si mesma’, o seu ‘sofrer-se a si mesma’, o Sofrer primitivo que dá o Ser a si mesmo enquanto a Vida, a sua Arqui-Revelação enquanto sua autoafeção — é a Afetividade. A Afetividade é a doação original, a autoadoação na sua efetuação e na sua atualidade fenomenológica, é, na sua efetividade, a matéria fenomenológica” (HENRY, M., *De la subjectivité*, Tome II, *Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003, pp. 139-140).

⁶ “Viver significa ser” (HENRY, M., *Phénoménologie de la vie*, I – *De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 40).

⁷ “O objetivo da investigação filosófica que se propõe Michel Henry procura indagar o sentido último e profundo do ser” (JARAMA, J. C. G., *Finitud, carne e intersubjetividad – La estructura del sujeto humano en la fenomenología de Michel Henry*, Salamanca, Kadmos, 2007, p. 58).

⁸ “A vida não é (...) qualquer coisa, por exemplo o objeto da biologia, mas o princípio de todas as coisas. É uma vida fenomenológica no sentido radical de que a vida define a essência da fenomenalidade pura e, por consequência, do ser, na medida em que o ser é coextensivo ao fenómeno e se funda nele” (HENRY, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 7).

⁹ HENRY, M., *Autodonation*, Montpellier, Éd. Prétentaine, 2002, p. 151.

MH afirma a irreduzível dimensão de *imanência*, a original relação afetiva a si que caracteriza a vida. Há, por isso, que voltar ao questionamento da vida, vida que é *affectus*, que é um Si dado a si mesmo na própria vida. A vida prova-se na vida. “A vida é uma autorrevelação. (...) o que ela revela, é ela mesma. A revelação da vida e o que nela se revela não são senão uma só coisa”¹⁰. Assim, a felicidade é autofruição da vida. Mas a vida é *passibilidade*, porque a vida é dádiva, vem sem esforço e sem solicitação. Neste sentido, a vida é sofrimento também, por isso é *pathos*¹¹. A vida “traz em si este princípio último de inteligibilidade e de justificação. É porque ela se revela ela mesma de tal forma que nesta revelação patética imanente de si é ela também que é revelada”¹². Daí que a felicidade não seja, para MH, a manutenção do ser ou do bem-estar, mas a recepção, na imanência, do dom da vida, absoluta e infinita.

O coração da vida é a *afetividade*¹³. É nela e a partir dela que se desdobram originariamente a subjetividade e o mundo tal como nos é dado vivê-lo realmente, não como um objeto, mas como um mundo vivo, um mundo dado à prova afetiva de si. A afetividade é, assim, participação na vida do mundo através do próprio movimento da transcendência intersubjetiva, pois “(...) toda a experiência de outrem (...) realiza-se em nós sob a forma de afeto”¹⁴, sabendo-se que “Não há outro para mim se não tiver dele uma experiência”¹⁵.

A *afetividade transcendental* é o modo original de revelação em virtude do qual a vida se revela a si mesma e se torna possível tal como é. A vida é por essência afetiva¹⁶. O *pathos*, enquanto afetividade originária, é o modo de fenomenologização segundo o qual se fenomenologiza a vida na sua autorrevelação originária,

¹⁰ HENRY, M., *Phénoménologie de la vie, I – De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003. p. 199.

¹¹ “A Vida é um pathos. Todo o eu é uma relação patética imanente a si mesmo” (HENRY, M., *Phénoménologie de la vie, I – De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003. p. 203). “Ser sujeito significa ‘sofrer’, significa ‘ser’” (HENRY, M., *L’Essence da la manifestation*, Tome II, Paris, PUF, 1963, p. 595).

¹² HENRY, M., *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 320.

¹³ “(...) a afetividade abre-nos ao mundo e coloca-nos face ao nada (*néant*)” (HENRY, M., *L’Essence da la manifestation*, Tome II, Paris, PUF, 1963, p. 737). “A afetividade é a essência da ipseidade” (HENRY, M., *L’Essence da la manifestation*, Tome II, Paris, PUF, 1963, p. 581). “A essência da subjetividade é a afetividade” (HENRY, M., *L’Essence da la manifestation*, Tome II, Paris, PUF, 1963, p. 595).

¹⁴ HENRY, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 155.

¹⁵ *Ibidem*, p. 137; “(...) toda a relação entre eus é, em última instância, uma relação afetiva cujas leis têm o seu princípio não no curso dos acontecimentos do mundo mas nas tonalidades fenomenológicas originárias do sofrer e do fruir, nas quais se realiza o ‘experimentar-se a si mesmo’” (HENRY, M., *Phénoménologie de la vie, I – De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 203).

¹⁶ “(...) a Afetividade funda a sensibilidade (HENRY, M., *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 328).

a matéria fenomenológica com que esta autodoação é feita, a sua carne: uma *afetividade transcendental pura*, na qual todo o experienciar-se a si mesmo tem a sua efetuação fenomenológica concreta¹⁷.

Afirma MH que “O objeto da fenomenologia é o modo de fenomenalização segundo o qual se fenomenaliza a fenomenalidade”¹⁸. O projeto de substituição de uma fenomenologia do mundo, do “fora”, como fenomenalização da fenomenalidade, pela fenomenologia da vida, mostra a preocupação henryana pela questão do originário¹⁹.

MH coloca a racionalidade do objeto fenomenológico no coração da vida²⁰. Recusando a conceção moderna do sujeito autónomo, relevando a passividade e a afetividade radicais, afirma “a ideia de que o Si originário é um Si dado a si mesmo e não um Ego autoproclamado raiz de todo o pensamento, saber e poder”²¹. É a própria vida que possibilita a sua auto-objetivação no pensamento como condição interior: “O pensamento não conhece a vida pensando-a. Conhecer a vida é o facto da vida, e dela só”²². A passividade, ou afetividade fundamental é, assim, um traço fenomenológico concreto da vida concreta. Sentir é um auto-sentir a que MH chama “Vida”. Vida que é sempre *pathos*, *autoafeção*. Segundo MH, só a fenomenologia da vida “permite abordar a questão do corpo e da carne à luz de pressupostos inteiramente novos”²³, possibilitando a compreensão do corpo não a partir do mundo, mas da vida²⁴. “*Longe de ser a análise do corpo a*

¹⁷ “O problema que centra a preocupação de Henry é elucidar a condição de possibilidade de toda a manifestação, de modo que se torne manifesta ela mesma (JARAMA, J. C. G., *Finitud, carne e intersubjectividad – La estructura del sujeto humano en la fenomenología de Michel Henry*, Salamanca, Kadmos, 2007, p. 43. MH acaba por estabelecer uma “radical subordinação da ontologia à fenomenologia” (Idem, p. 46).

¹⁸ HENRY, M., “Le christianisme: une approche phénoménologique?”, in *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, (Éd.) Philippe Capelle, Paris, Cerf, 2004, p. 16.

¹⁹ A fenomenologia apresenta-se-nos como o modo de descobrir diante de nós, em nossa presença, a essência concreta e verdadeira, a essência real dessa mesma presença, isto é, o ser Absoluto considerado na sua vinda como *Parusia* (Cf. HENRY, M., *L’Essence de la manifestation*, Tome I, par. 17-19, pp. 165-193).

²⁰ “Aqui se abre a nova via, uma via real mesmo que só raramente tenha sido tomada pela filosofia, a de compreender o corpo não mais a partir do mundo, mas da vida” (HENRY, M., *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 169).

²¹ AZEVEDO, S. Z. de, “Experiência da finitude e morte no pensamento de Michel Henry”, in CANTISTA, M. J., *Subjetividade e Racionalidade*, Porto, Campo das Letras, 2006, p. 93.

²² HENRY, M., *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 135.

²³ *Ibidem*, pp. 136-137.

²⁴ A fenomenologia moderna contribuiu para a descoberta deste corpo subjetivo em vez de se prender à consideração tradicional do corpo como simples objeto” (HENRY, M., *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 169). “A inversão da conceção tradicional do corpo, quando o aparecer deste é confiado à vida e não ao mundo, não consiste só na substituição de um outro modo de aparecer; ela afeta igualmente o conteúdo do que é revelado a cada momento: não o corpo que

poder tornar-se a da nossa carne e, um dia, o princípio da sua explicação, é o contrário que é verdadeiro: só a nossa carne nos permite conhecer, nos limites prescritos por este pressuposto insuperável, qualquer coisa como ‘um corpo’²⁵. Na verdade, (...) o nosso corpo tal como o vivemos, este corpo que caminha, que sente, que deseja, que trabalha, com esforço ou com alegria – um tal corpo nada tem a ver com o corpo da física, nem com as suas partículas materiais, nem, tão-pouco, com o organismo biológico constituído por moléculas, cadeias de ácidos, neurónios, etc. (...). Sou uma espécie de força primordial, um poder que desdobro em cada uma das minhas ações, sejam ações motoras, como as de agarrar qualquer coisa com as mãos, levantar-se, caminhar, ou ainda esta ação que habita cada um dos nossos sentidos, pela qual, por exemplo, movo os meus olhos de forma a dirigir o meu olhar no sentido que desejo. É precisamente a propósito do tocar que esta força que trabalha no desdobramento dos nossos sentidos pode ser reconhecida naquilo que tem de essencial²⁶.

O corpo é o ponto de vista central a partir do qual se organizam todas as modalidades existenciais; entre elas, a percepção do mundo, enquanto expressão relacional do homem, é a intenção originária sobre a qual se constituem o imaginário, o desejo e o querer do homem²⁷. A percepção manifesta o entrelaçar do corpo com o mundo, numa coexistência significativa. A conceção do corpo físico e o seu conhecimento objetivo instituíram o corpo como uma totalidade reduzida a um objeto exterior. Henry contrapõe que o ser do corpo é subjetivo, “imanência absoluta”²⁸, “transparência absoluta”²⁹; é o Eu ele mesmo. Por isso, a experiência vivida da carne excede todos os discursos de redução da experiência do Eu à sua corporeidade.

desde sempre compreendemos como um corpo exterior, mas o que dele difere absolutamente, uma carne precisamente, uma carne tal como a nossa e que jamais advém algures, mas apenas na vida” (HENRY, M., *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 173). “A vida do corpo vivo, deste corpo que é o nosso e com o qual nós coincidimos, é uma vida fenomenológica, a vida fenomenológica absoluta cuja essência total é experimentar-se a si mesmo” (HENRY, M., *Phénoménologie de la vie*, I – *De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 163).

²⁵ HENRY, M., *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 10.

²⁶ HENRY, M., *Phénoménologie de la vie*, I – *De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, pp. 158-159.

²⁷ “A unidade subjetiva do corpo – unidade dos nossos sentidos e dos nossos movimentos, unidade do seu saber – permite-nos (...) compreender a individualidade da realidade humana enquanto esta individualidade é uma individualidade sensível” (HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, p. 142). “O corpo é justamente o aparecer da vontade, aquilo que nos abre à realidade última, à coisa em si” (HENRY, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 117).

²⁸ HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, p. 79.

²⁹ *Ibidem*, p. 165.

Merleau-Ponty considerava que o corpo próprio, como *être-au-monde*, é o ancoradouro existencial do *Dasein*, o ancoradouro do existente no mundo. O corpo é o medidor e o mediador da distância. O concreto antropológico do corpo próprio manifesta o existente enquanto relação de ser-com-o-mundo, pois é o corpo vivido que estabelece a ligação com o mundo. O corpo é a relação cruzada onde emerge o sentido. É quiasma com o mundo, simbolicamente dentro e fora, ativo e passivo. O corpo próprio é o veículo da percepção do mundo, exprimindo, a cada momento, as modalidades da existência. Através dele, a existência constitui-se como incarnada; ele é o lugar da compreensão (do outro e das coisas do mundo), é o “lugar” do aparecimento do sentido, onde acontece a verdade do mundo. “O homem, no seu corpo, não é nem pura necessidade, nem puro desejo. O seu corpo é a história da constante passagem de um ao outro”³⁰.

Segundo MH, a experiência do corpo é a de uma realidade que não tenho, mas que *sou*³¹; logo, pertence originariamente à esfera da existência, que é a subjetividade ela mesma. Não só o corpo não é um objeto, entre outros, como ele não é de todo objeto, isto é, não pertence em nenhum caso à ordem da exterioridade³².

O problema da *justa distância* entre o eu e o meu corpo é expressa pelo contributo da fenomenologia na descoberta do corpo subjetivo. O corpo interior que eu sou e que é o meu verdadeiro corpo é o corpo vivo; é com este corpo que, na verdade, ando, que seguro, que estou com os outros e me situo na temporalidade.

2. Corpo e finitude

A verdade do corpo não se afasta da impressão e da subjetividade em geral³³; é, aliás, a certeza da percepção subjetiva do corpo, enquanto *cogitatio* certa que será suscetível de fundar a certeza do universo e a do seu conhecimento. À análise ontológica do corpo, realizada por Galileu, opôs-se a análise de Descartes (uma vez que ela opera no interior das próprias *cogitações*) e que MH descreve

³⁰ VASSE, D., *Le temps du désir*, Paris, Seuil, 1997, p. 41.

³¹ “O corpo, na sua natureza originária, pertence à esfera da existência, que é a da subjetividade mesma” (HENRY, M., *Philosophie et Phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, p. 11).

³² “A corporeidade é uma interioridade radical” (HENRY, M., *Phénoménologie de la vie*, I – *De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 34). “É por isso que, em vez de falar de corpo, cujo conceito significa tradicionalmente um objeto, é melhor falar, como faz muitas vezes Merleau-Ponty, da existência corporal, desta existência que, diz ele, ‘me faz continuamente a proposta de viver’, isto é, que não cessa de me lançar no mundo” (HENRY, M., *Phénoménologie de la vie*, I – *De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 26).

³³ “No que concerne à teoria do corpo, o monismo ontológico trouxe a consequência decisiva de ter constantemente impedido a reflexão filosófica de se elevar à ideia do corpo subjetivo” (HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, p. 261).

assim: “O *intuir* (*intueri*), o ver do entendimento que conhece a *res extensa* e as suas propriedades, (...) é em si mesmo uma *cogitatio*; ele é dado a si mesmo não num ver, mas da mesma forma que uma sensação, uma tristeza ou qualquer paixão: na autodoação da vida absoluta”³⁴. A doação dos fenômenos só é possível através de uma autodoação da própria vida, enquanto se experiencia a si mesma.

A experiência do corpo é a experiência de uma realidade que não tenho, mas que *sou*. A conceção do corpo físico e o seu conhecimento objetivo mostraram que a sua perspectiva de fora, enquanto sistema objetivo, instituiu o corpo como uma “totalidade” *sem dentro*. O monismo ontológico sempre impediu a reflexão filosófica de se elevar à ideia de corpo subjetivo³⁵. A análise fenomenológica conseguiu ultrapassar a assimilação do corpo a um objeto revelando-nos as razões profundas pelas quais o caráter próprio do corpo fora, muitas vezes, negligenciado, em favor de uma redução, pura e simples, do corpo a um objeto exterior³⁶.

O puro objeto (que o intelectualismo e o realismo quiseram reduzir ao corpo próprio) é ele mesmo um horizonte, perante uma pura consciência representativa. Deste modo, numa ontologia da subjetividade, o problema do conhecimento primordial do corpo é sempre indissociável do problema da sua natureza ontológica: “É porque todas as intencionalidades em geral, e, por consequência, as intencionalidades essenciais da consciência se conhecem originariamente na imanência do seu próprio ser e na sua realização imediata, que somos capazes de as nomear e de lhes apreender a ideia”³⁷. A análise da dimensão subjetiva do corpo, como carne, permite caracterizar esta subjetividade absoluta de que toda a transcendência é tributária. O corpo entra no mundo para aí se exprimir e se ex-pôr³⁸; o mundo penetra na imanência como prolongamento legítimo do si-mesmo-movido do corpo subjetivo. O mundo imprime-se no corpo, na imanência, como impressão originária; esta imanência pura, que o *esforço* revela, “implica que a experiência interna transcendental seja sempre também uma experiência transcendente: o *sentimento do esforço* é necessariamente a revelação de um termo que lhe resiste”³⁹. E é nesta resistência que intervém a afetividade

³⁴ HENRY, M., *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 151.

³⁵ Cf. HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 261. “Com a teoria ontológica do corpo subjetivo, o conceito de subjetividade adquire a realidade que muitas vezes lhe falta” (HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, p. 257).

³⁶ “A teoria ontológica do corpo é incompatível com um dualismo de tipo cartesiano” (HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, p. 213).

³⁷ HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, p. 22.

³⁸ “O nosso corpo é o conjunto de poderes que temos sobre o mundo” (HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, p. 80).

³⁹ AZEVEDO, S. Z. de, “Experiência da finitude e morte no pensamento de Michel Henry”, in CANTISTA, M. J., *Subjetividade e Racionalidade*, Porto, Campo das Letras, 2006, p. 92.

de: “A afetividade é a essência da ipseidade”⁴⁰. Ser sujeito significa “sofrer”, significa “ser”⁴¹. Mas o sentimento “jamais é, e não pode ser sentido”⁴², pois “não resulta daquilo que nos afeta”⁴³. Por isso, “a inscrição do (meu) corpo no ser-do-mundo está longe da inscrição dos objetos no mundo”⁴⁴.

3. Vida, morte e perenidade

O mundo não é o objeto do conhecimento, mas o lugar onde vivo, onde me é permitido ter *esperança* e um projeto. O mundo é o lugar da habitação, é o mundo das coisas, dos utensílios; não é um objeto, mas faz parte do homem e nele já está lançado, desde logo, perante uma situação. Inserido no mundo, pelo corpo, o homem faz parte da natureza, mas transcende-a; isto faz do homem um ser singular, enquanto é, no universo, o único ser capaz de viver a própria morte. Na conceção de morte a partir do aparecer no mundo, aquela é entendida como rutura de todos os horizontes como possibilidades de experiência. A morte é a experiência fundamental da vida, a dissolução da identidade que o Eu podia experimentar, é a neutralização de uma relação intencionalmente ligada a um projeto de existência anteriormente possível, na temporalidade.

A finitude humana não significa um mero fim, mas adquire uma significação “fenomenológica material” que permite pensar a morte a partir da própria vida; isto é, enquanto fazemos a cada instante a experiência do nosso próprio Eu, experienciamos interiormente a possibilidade de poder morrer em qualquer momento.

Uma marca de grande importância na sociedade moderna é o desaparecimento da imagem da morte, podendo falar-se, segundo H.-G. Gadamer, de um “novo Iluminismo”, processo radical que não se resume a uma simples mudança de referências. Se os antigos ritos e culturas davam à morte um lugar solene na vida da sociedade, hoje, nas culturas ocidentais, a experiência da morte é sujeita a um processo de privatização que a afasta da vida pública, do meio doméstico e familiar, transformando a morte num objeto puramente técnico e industrial⁴⁵.

Ao refletir sobre o problema da morte, somos confrontados com o derradeiro mistério do homem, encerrando em si a essência do que é ser humano: ser mortal. Centram-se, aqui, muitos dos problemas éticos da sociedade pós-moderna.

⁴⁰ HENRY, M., *L'Essence de la manifestation*, t. II, Paris, PUF, 1963, p. 581.

⁴¹ *Ibidem*, p. 595.

⁴² *Ibidem*, p. 579.

⁴³ *Ibidem*, p. 829.

⁴⁴ AZEVEDO, S. Z. de, “Experiência da finitude e morte no pensamento de Michel Henry”, in CANTISTA, M. J., *Subjetividade e Racionalidade*, Porto, Campo das Letras, 2006, p. 93.

⁴⁵ Cf. GADAMER, H.-G., *O Mistério da Saúde – O cuidado da Saúde e a arte da Medicina*, Lisboa, Ed. 70, 1997 (MS), p. 66.

Os mitos gregos ensinam-nos que a existência humana adquire o seu sentido exatamente na ligação com o sofrimento e com a morte. A verdadeira dádiva prometaica não teria sido a entrega do fogo, mas o facto de ter privado o homem de saber quando chegaria a hora da sua morte⁴⁶. A técnica e os seus sucessos seriam baseados exatamente no esquecimento da morte.

Mas é precisamente nessa incapacidade de conceber a morte que o Iluminismo científico encontra os seus limites: “Talvez não haja outra experiência na vida humana que assinala tão claramente os limites impostos ao domínio atual da natureza, com o qual colabora a ciência e a técnica”⁴⁷, refere Gadamer.

Muitos desafios emergem ao refletir-se sobre a possibilidade de conciliar o enigma da certeza da morte com a esperança no futuro, ensinando-nos a “aceitar os nossos próprios limites e até — consciente da tarefa do ser humano — a aceitar o último limite”⁴⁸.

Ao escrever sobre a experiência de outrem, MH diz que “(...) tenho pelo menos a ideia da morte e é isso que torna a proposição de Epicuro contraditória”⁴⁹.

Segundo MH, a morte tem o seu fundamento na vida. Experienciando, a cada momento, que não sou o fundamento do meu ser, faço, no fundo, a experiência de que posso morrer. A ideia da morte é “a projeção no futuro da condição de um ser que não é o fundamento de si-mesmo, sem que isto, no entanto, deva ser entendido de forma negativa, antes pelo contrário: esta condição significa a própria experiência da vida como experienciação daquilo que me advém desta nascente que se faz em mim, mas de que não sou a fonte. Assim, é em circunstâncias absolutamente fenomenológicas que, na plenitude de uma *carne* imergida na autoafeção da Vida, surge o ‘pensamento sobre a morte’, e não num medo objetivo ou transcendente, porque eu *sinto*, experiencio internamente o medo de não poder existir mais”⁵⁰.

A vida, como essência eternamente vivente da vida⁵¹, não está sujeita às categorias existenciais do mundo. Mundo “que deve o seu conteúdo sensível à sensação — à vida. É assim que a tomada em consideração do caráter sensível do mundo e dos seus objetos reenvia a fenomenologia do mundo para uma fenomenologia da vida”⁵².

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 68.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 66.

⁴⁸ GADAMER, H.-G., *MS*, p. 90.

⁴⁹ HENRY, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 137.

⁵⁰ AZEVEDO, S. Z. de, “Experiência da finitude e morte no pensamento de Michel Henry”, in CANTISTA, M. J., *Subjetividade e Racionalidade*, Porto, Campo das Letras, 2006, p. 95.

⁵¹ Cf. HENRY, M., *La Généalogie de la Psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, p. 15.

⁵² HENRY, M., *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 137.

MH, distanciando-se da análise da estrutura ontológico-existencial que Heidegger faz da morte em *Ser e Tempo*, sustenta que o Eu experiencia a morte na experiência da vida enquanto tal.

A decomposição da vida é pura individuação, diferenciação autoafetiva e anulação das possibilidades mundanas. Pensar a morte significa pensá-la como fenómeno do mundo, pois implica o uso das categorias mundanas do espaço e do tempo. “Compreender a morte como autocondição da vida é partir de uma vida transcendental idêntica ao Eu transcendental. Tal identidade é uma constante autocerteza prática, prática de vida puramente imanente que permite gerar a vida de acordo com a sua própria teleologia interior⁵³.”

A finitude é a condição originária de o Eu transcendental, enquanto possibilidade, experienciar a vida e a morte na própria experiência da vida como tal. Sendo a experiência do *pathos*, autorreferência da Vida absoluta, retira consistência à ideia da morte, pois no fluxo da vida não há lugar para um “nada”. Se a vida deixar de ser pensada e vivida, deixa de haver razão para pôr fim à autoexperiência da vida e do Eu. “A vida e o Eu não se podem desfazer porque o *pathos* permanece a eterna vida da vida, na qual *Eu sou*. Eliminar a separação entre vida universal e vida individual implica por conseguinte eliminar toda a temporalidade através da qual a vida é um ‘eterno agora’⁵⁴.”

É na morte que o Eu que eu sou é devolvido ao mim, pois a morte é o fim das possibilidades do Eu. “O mundo da morte interior torna-se assim um mundo da representação do visível, da objetividade, em que o Eu é capaz de se refletir (...), a que não é de todo alheia a marginalização de todos os fenómenos que englobam um modo oculto de se manifestarem, como a própria vida, em detrimento do crescente cientismo e tecnicismo do mundo-da-vida (*Lebenswelt*) com objetivos de domínio ou manipulação⁵⁵.”

A experiência da morte só é, assim, possível no interior da vida; não é uma alternativa à vida. É por isso que a afirmação de Epicuro, na Carta a Menelau, não tem sentido. Não pode haver morte enquanto houver Vida.

⁵³ Cf. AZEVEDO, S. Z. de, “Experiência da finitude e morte no pensamento de Michel Henry”, in CANTISTA, M. J., *Subjetividade e Racionalidade*, Porto, Campo das Letras, 2006, p. 97.

⁵⁴ AZEVEDO, S. Z. de, “Experiência da finitude e morte no pensamento de Michel Henry”, in CANTISTA, M. J., *Subjetividade e Racionalidade*, Porto, Campo das Letras, 2006, pp. 97-98.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 99.

A finitude “não é critério para a Vida enquanto princípio fenomenológico absoluto, mas sim a certeza imanente e puramente passível de que onde houver vida há sempre vida”⁵⁶, pois a vida é essência eternamente vivente da vida⁵⁷.

Na Arquipassibilidade que é a vida, a singularidade do Mim não é somente a decisão de um sentir individualizado, mas também acesso à Vida na sua singularidade carnal. A perenidade da vida dá-se no sentir individualizado, na ipseidade da própria vida, vida em ligação com o corpo como carnalidade sensitiva. “Esta ligação indissolúvel carnal-sensitiva entre vida e corpo significa esse acesso divino ou absolutamente fenomenológico à vida”⁵⁸, de que dá testemunho a *Cristologia*⁵⁹, ao apontar para a experiência do devir carnal como paixão da morte e ressurreição numa mesma vida. A finitude integra uma subjetividade radicalmente viva inserida no Ser indestrutível da Vida. No sentir do efêmero da vida exprime-se continuamente a autodoação da vida até ao limite existencialmente perceptível do sentir antes da morte. A realidade da vida é afetiva, como referimos. A morte só dominaria se a objetividade se substituísse à subjetividade viva na Vida Absoluta. “Há uma Arqu-Revelação da vida que faz dela a vida e que dela dão testemunho os nossos gestos e cada uma das nossas paixões. Mas esta Arqu-Revelação deve ser apreendida (...) como constitutiva da essência da vida (...). É a partir desta Arqu-Revelação que o sujeito deve ser compreendido”⁶⁰.

A Vida nunca cessa de se viver a si mesma, de se revelar, de apelar ao ser vivente a viver e a (re)tornar à vida. Supõe-se um renascimento da ipseidade, a ressurreição desta vida, que parece num dado tempo afastar-se de si mesma, autonegar-se. A cultura moderna não só reduziu o *saber* cientificizando-o, como estendeu ao mundo e às sociedades a autonegação da vida e do *pathos*, este *sofrer originário* que a sustenta⁶¹.

O esvaziamento do caráter originariamente impressional (e incessante) da Vida pela(s) tentativa(s) de eliminação da dor e do sofrimento é a sua consequência mesma: “A impossibilidade de romper o laço que liga a vida a si mesma, isto é, de escapar ao seu sofrimento, duplica-o, exaspera a vontade de lhe escapar e, simultaneamente, o sentimento da sua impotência, o sentimento do Si como

⁵⁶ *Ibidem*, p. 100.

⁵⁷ Cf. HENRY, M., *La Généologie de la Psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, p. 15.

⁵⁸ AZEVEDO, S. Z. de, “Experiência da finitude e morte no pensamento de Michel Henry”, in CANTISTA, M. J., *Subjetividade e Racionalidade*, Campo das Letras, Ed., Porto, 2006, p. 101.

⁵⁹ Cf. HENRY, M., *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000, p. 358 e ss. A ontologia de MH parece encaixar-se de modo incondicional para a Teologia.

⁶⁰ HENRY, M., *De la subjectivité*, Tome II, *Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003, p. 21.

⁶¹ Operou-se “o esquecimento trágico da vida por parte da filosofia do mundo e da ‘ciência’ cujo efeito se manifesta em toda a forma de barbárie” (JARAMA, J. C. G., *Finitud, carne e intersubjetividad – La estructura del sujeto humano en la fenomenología de Michel Henry*, Salamanca, Kadmos, 2007, p. 60).

impossibilidade originária de escapar a si, sentimento este que culmina e se resolve, em última instância, na angústia”⁶². Submetido ao modelo do ‘ver’, o pensamento esquece a sua própria realidade vivente, o seu saber tornar-se ciência de objetos que ignora o homem e a sua dignidade de ser pessoa.

4. Algumas reflexões conclusivas

Os avanços estrondosos da capacidade técnica e científica alteraram profundamente a forma como olhamos o ser humano; deste facto resulta que a Europa ocidental do século XXI atravessa uma profunda crise que ameaça os seus alicerces. No âmago desta mudança, identifica-se uma transformação da imagem do ser humano, bem desviada do pensamento de MH. É por isso que a pergunta central sobre “O que é o homem”⁶³ vem assumindo, na cultura pós-moderna, contornos particulares que a elidem ou espartilham numa multiplicidade de doutrinas biológicas, celulares, moleculares, psicológicas, sociológicas ou antropológicas, deixando o ser humano, na sua finitude, órfão de sentido para a vida.

A reflexão filosófica em torno dos conceitos de *corpo*, de *pessoa* e de *consciência* está aprisionada de ideologias com uma crescente influência da visão técnico-científica, num retorno galilaico (frontalmente recusado por MH), por exemplo no que diz respeito às neurociências, modificando radicalmente a forma como olhamos o ser humano.

Numa sociedade do bem-estar e da qualidade de vida, regida exclusivamente por parâmetros economicistas, a visão do ser humano é iludida por critérios de utilitarismo, segundo os quais o homem concreto apenas tem valor se “for útil à sociedade”. A marginalização crescente e totalitária dos fracos, dos doentes, dos deficientes, dos que não têm voz tornou-se institucional e aparece camuflada sob rótulos de eficiência e de eficácia.

A “ciência entra em conflito com a nossa consciência do valor do ser humano”⁶⁴, se pensarmos, por exemplo, no campo da genética moderna ou da reprodução humana. Neste contexto e tendo presente o pensamento de MH, onde sobressaem os conceitos de *Arqui-Vida* e *Arqui-Filho*, somos convidados a envolver-nos na defesa da vida, através do serviço àqueles com quem fazemos comunidade, colocando o homem no centro. Daí:

- “a defesa do homem verdadeiro, do homem transcendental: tarefa que desde sempre a filosofia reconheceu como sua”⁶⁵;

⁶² HENRY, M., *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 128.

⁶³ O tema do homem continua a ser o *tema do nosso tempo*, como diz J. Marías, seguindo Ortega y Gasset.

⁶⁴ GADAMER, H.-G., *MS*, p. 18.

⁶⁵ HENRY, M., *C’Est Moi la Vérité*, Paris, Seuil, 1996, p. 333.

- a defesa intransigente, e em todas as situações, da dignidade inalienável do ser humano desde a sua origem corporal até ao seu fim natural;
- em nunca deixarmos de procurar uma resposta perante o sofrimento e a morte;
- testemunhando, face à finitude e à morte, uma vivência de esperança⁶⁶, porque “*Na Verdade da Vida, todo o homem é o filho da Vida, isto é, do próprio Deus*”⁶⁷.

Termino com este apelo a uma vivência de esperança⁶⁸, tendo presente o enorme contributo das reflexões de MH sobre o corpo e a finitude, sabendo que a luz da vida ilumina outra vida, onde o futuro, o presente e o passado indicam ainda aquele “poder ser” que o homem incorporado traz consigo, onde a Vida⁶⁹ sobressai como luz esperançosa que resolve todos os problemas da existência incorporada, inclusive o da sua finitude⁷⁰. “O enigma que somos pode ter no mistério para o qual abrem as religiões uma chave para uma esperança fundada”. Mas a esperança não é resignada; é constitutivamente ativa, na transformação do mundo. Para que se realize o que escreveu S. Agostinho: “Vive de tal modo que, quando morreres, não morras”.

⁶⁶ Numa entrevista à revista dos Jesuítas, o Papa Francisco dizia: “Não gosto de usar a palavra ‘otimismo’, porque indica uma atitude psicológica. Gosto, pelo contrário, de usar a palavra esperança”. A esperança “é uma virtude sobrenatural através da qual esperamos de Deus, com confiança, a sua graça neste mundo e a glória eterna no outro”. A esperança é “seguramente a virtude teologal mais difícil, talvez a única difícil, e sem dúvida a mais agradável a Deus”. (PÉGU, Charles, *Os Portais do Mistério da Segunda Virtude*, Lisboa, Paulinas Editora, 2013, pp. 18-19).

⁶⁷ HENRY, M., *C’Est Moi la Vérité*, Paris, Seuil, 1996, p. 91.

⁶⁸ Há um critério ético, simples e direto para saber o que é imoral, onde está a imoralidade ou não: é imoral o que ataca a vida, ou seja, o que não tem futuro; o que degrada ou destrói as relações humanas e a esperança (Vasco Pinto de Magalhães); por outro lado, “O Cristianismo tem a seu favor o imenso acerto de se apresentar como a tradição de um ser humano que enfrentou o mal com enorme dor, mas com a prevalência da esperança” (José Gómez Caffarena).

⁶⁹ Refira-se, a este propósito, que Michel Henry “habitava plenamente a sua filosofia. Amava apaixonadamente a Vida e foi talvez a razão pela qual, em toda a lucidez, acolheu corajosamente a sua morte” (UHL, M., “Vivre avec Michel Henry. Entretien avec Anne Henry”, p. 216).

⁷⁰ Cf. PEARCE, Joseph, *Tolkien – O Homem e o Mito*, Mem Martins, EA, 2002: “Tolkien preocupava-se com a realidade última da vida humana. Toda a humanidade possui um aspeto em comum: ‘Os leitores e o escritor deste artigo (...) vão morrer’” (p. 21); “‘a chave’ para O Senhor dos Anéis era ‘uma sensação de que existe uma felicidade final à espera de ser apreciada, ainda que não nesta Terra (...)’” (p. 21); “‘O Senhor dos Anéis fala da imortalidade e da fuga à morte. Mas a única maneira possível de fugir à morte – se é que existe alguma – é através da própria morte (...). Em última instância, aquilo que O Senhor dos Anéis nos diz é que os mortais só podem encontrar a felicidade na eternidade e não no tempo’” (p. 133); “(...) os três temas centrais de O Senhor dos Anéis encontram-se interligados, unindo a natureza essencial da mortalidade do Homem à importância do livre arbítrio e ao conflito intrínseco entre o bem e o mal” (p. 132).

Bibliografia

- AZEVEDO, S. Z. de, “Experiência da finitude e morte no pensamento de Michel Henry”, in CANTISTA, M. J., *Subjetividade e Racionalidade*, Porto, Campo das Letras, 2006, p. 101.
- GADAMER, H.-G., *O Mistério da Saúde – O cuidado da Saúde e a arte da Medicina*, Lisboa, Ed. 70, 1997 (MS).
- HENRY, M., *L’Essence de la manifestation*, Tome II, Paris, PUF, 1963.
- HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965.
- HENRY, M., *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987.
- HENRY, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.
- HENRY, M., *C’Est Moi la Vérité*, Paris, Seuil, 1996.
- HENRY, M., *Incarnation*, Paris, Seuil, 2000.
- HENRY, M., *Autodonation*, Montpellier, Éd. Prétentaine, 2002.
- HENRY, M., *Phénoménologie de la vie, I – De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003.
- HENRY, M., *De la subjectivité*, Tome II, *Phénoménologie de la vie*, Paris, PUF, 2003.
- JARAMA, J. C. G., *Finitud, carne e intersubjetividad – La estructura del sujeto humano en la fenomenología de Michel Henry*, Salamanca, Kadmos, 2007.
- PEARCE, Joseph, *Tolkien – O Homem e o Mito*, Mem Martins, EA, 2002.
- PÉGUY, Charles, *Os Portais do Mistério da Segunda Virtude*, Lisboa, Paulinas Editora, 2013.
- VASSE, D., *Le temps du désir*, Paris, Seuil, 1997.

Que é uma Fenomenologia Material?

CARLOS MORUJÃO

Universidade Católica Portuguesa | CEFi

Resumo: Neste ensaio, procederei a uma leitura do 1.º Capítulo da obra de Michel Henry *Phénoménologie Matérielle*. Interrogo-me, em primeiro lugar, sobre o modo como Henry analisa a distinção entre *hylé* e *morphé* em *Ideias I*, de Edmund Husserl, e sobre a forma como, de seguida, utiliza a referida distinção para analisar as *Lições sobre a Consciência Interna do Tempo*. Questiono a pertinência de uma tal utilização a um nível da vida intencional onde essa distinção parece não ter lugar e onde, em todo o caso, Husserl dela não faz um uso explícito. Num segundo momento, abordo mais diretamente a análise henryana das *Lições sobre o Tempo*, centrando-me na sua interpretação da noção de «impressão» e nas conclusões que dela retira para a compreensão das relações entre proto-impressão e retenção. Por fim, num terceiro momento, avalio a pertinência da crítica de Henry à própria noção husserliana de impressão, bem como a reinterpretção que dela propõe à luz do conceito de autoafeção.

Introdução

Nas páginas que se seguem, limitar-me-ei a proceder a uma análise do primeiro capítulo de *Phénoménologie Matérielle*, obra que Michel Henry publica em 1991, o qual se intitula «Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle». O objetivo do capítulo que irei analisar é o de fundar uma fenomenologia material. Nele, Michel Henry procede a uma interpretação de alguns parágrafos de *Ideias I*, de Husserl, em particular os §§ 85, 86 e 97, e de diversos parágrafos e Apêndices das *Lições sobre a Consciência interna do Tempo*, que foram publicadas, como é de conhecimento geral, por Martin Heidegger, em 1928. O objetivo de fundar uma fenomenologia material apoia-se numa estratégia de interpretação dos textos husserlianos que referi, que me parece contestável. Será isto que procurarei demonstrar na primeira parte da minha comunicação, reservando para uma segunda parte a análise crítica das bases da fenomenologia material que Henry propõe.

Note-se, em primeiro lugar, que a expressão «fenomenologia hylética», que aparece no título e, logo em seguida, na primeira frase do capítulo, entre aspas que não sei se pretendem ser ou não de citação, não figura no texto de Husserl¹. É até contestável, em meu entender, que uma tal «fenomenologia hylética» possa

¹ HENRY, Michel, «Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle», in *Phénoménologie Matérielle*, Paris, PUF, 1990, pp. 13-59, p. 13.

existir; existe, sim, uma análise fenomenológica dos atos intencionais, que, em *Ideias I*, distingue nestes um componente intencional, ou noético, e um componente não intencional, ou hylético. Não é bem o mesmo que o que Michel Henry afirma. Destes dois componentes, é o primeiro, ou seja, o noético, que, nas palavras de Husserl, anima o segundo, o hylético, quer dizer, lhe confere a sua direção para um objeto ou para um estado de coisas objetivo. A distinção entre os dois componentes, como Husserl sublinha e Henry reconhece, tem algo de artificial: ela é adequada apenas para a realização de uma análise fenomenológica dos atos num nível estático, ou seja, num nível que não tem ainda em conta as camadas mais profundas da vida da consciência, a dimensão temporal do fluxo das vivências e a análise da gênese dos objetos temporais (*Zeitobjekte*); camadas essas onde tal distinção já se não aplica.

Daqui resulta a minha segunda observação à estratégia interpretativa que Henry prossegue. Pois ela consiste em aplicar um esquema que é válido em *Ideias I*, tendo em conta o nível de análise, já referido, em que esta obra se situa, para compreender as análises levadas a cabo nas *Lições sobre o Tempo*, onde tal esquema é posto em causa. Procedimento dos mais contestáveis, em minha opinião, mas que parece obter alguma coerência na base dos três pressupostos que sustentam toda a argumentação de Henry ao longo deste capítulo: 1) a fenomenologia hylética é, afinal, uma fenomenologia intencional, uma vez que o elemento hylético das noeses só através dos componentes intencionais destas pode visar alguma coisa; 2) na análise husserliana da consciência do tempo, a impressão primordial (ou proto-impressão, como também é conhecida) é esvaziada do seu caráter propriamente impressional e absorvida pela intencionalidade, que a transforma em impressão de alguma coisa (e não em impressão de si por si, ou autoafeção); 3) essa mesma proto-impressão só adquire, para Husserl, o seu significado no momento da retenção (ou seja, quando o seu caráter impressional se enfraqueceu), pois é em virtude da síntese da proto-impressão retida — acabada de sentir, portanto — com a proto-impressão atual que se constitui uma objetividade transcendente ao próprio fluxo das vivências². A estratégia argumentativa que Henry vai adotar, apoiada nestes três pressupostos, para fundar a possibilidade de uma fenomenologia material, é apresentada do modo seguinte:

«Convém, portanto, no que diz respeito ao “real” da subjetividade absoluta, imaginá-la, à vez, sem a sua componente material e sem a sua componente intencional, para vermos o que de cada vez subsiste — se é que alguma coisa subsiste — na qualidade de resíduo fenomenológico.»³

² *Idem, Ibidem*, p. 40. Voltarei a este ponto mais adiante.

³ *Idem, Ibidem*, p. 15.

Dito de outro modo, Henry aplica na sua análise da consciência como “resíduo” o mesmo procedimento metodológico que a própria consciência aplica aos objetos reduzidos, no decurso do processo das variações livres, com o intuito de captar o respetivo *eidós*! Começemos então por ver, muito rapidamente, por que motivo a consciência, para Husserl, pode ser pensada como um resíduo, para vermos de seguida, com igual rapidez, em que consiste o processo das variações. O termo “resíduo” não é muito feliz e não creio que se registem muitas outras ocorrências dele fora de *Ideias I*. Ele traduz o resultado de uma experiência de pensamento a que Husserl procede e que consiste em imaginar a aniquilação do mundo para concluir que ela pode acontecer sem que a consciência se veja envolvida nesse aniquilamento. Ou seja, ela é o que restaria – o «resíduo», portanto – se o mundo fosse aniquilado.

Nada, no texto para o qual Henry remete, o § 85 de *Ideias I*, me parece justificar a operação que Henry pretende levar a cabo. Talvez tenhamos melhor sorte em relação ao processo das variações livres. Este procedimento consiste em que, relativamente aos correlatos noemáticos dos atos intencionais, podemos, segundo Husserl, efetuar um processo de distorção dos respetivos modos de doação, variar real ou imaginativamente as suas aparições, no intuito de verificar o que deve permanecer inalterável para que a identidade do noema se mantenha. Ora Henry, como disse há pouco, pretende aplicar o mesmo procedimento à atividade noética onde os noemas se constituem. É certo que no § 97 de *Ideias I* Husserl afirma que podemos decompor as vivências como decomposmos os objetos, referindo-se à relação que, tanto numas como nos outros, existe entre um todo e as suas partes. Os componentes não intencionais (conteúdos de sensação) e os intencionais das vivências formam uma unidade, podendo por isso ser pensados como partes relativamente a um todo. A distinção entre eles, porém, parece ter apenas caráter funcional, o que não acontece com as partes que compõem os correlatos intencionais dessas mesmas vivências. Além disso, para além da relação entre *hylé* sensível e *morphé* intencional – as partes desse todo que constitui o ato intencional enquanto tal –, há ainda que ter em conta o modo como as próprias noeses se organizam entre si de acordo com o tempo imanente do fluxo da consciência.

É claro que é legítimo perguntar se a própria distinção entre *hylé* e *morphé*, nos termos em que é estabelecida por Husserl, se pode manter em todos os casos, mas já afirmei que a resposta de Husserl a esta questão é negativa. A interrogação de Henry, porém, parece ir noutro sentido. A pergunta que faz é se, sendo a *hylé* e a *morphé* aquilo que são de acordo com o que Husserl diz em *Ideias I*, será possível dissociá-las e pensar uma sem a outra: uma *hylé* não animada por uma *morphé* e uma *morphé* desprovida do seu fundamento sensível. Husserl adia a resposta definitiva a esta questão, o que merece, da parte de Henry, o comentário seguinte:

«Estranha indecisão, quando o que surge diante da pesquisa é nada mais nada menos do que a estrutura interna do Arquifundamento. Interrogação simplesmente diferida, dir-se-á. Na verdade, ela não mais será retomada sob esta forma temática [...]»⁴

Será preciso atentarmos no que diz o § 85 de *Ideias I* para percebermos o que está aqui em causa. Na realidade, parece haver duas questões para as quais Husserl, de facto, como diz Henry, adia a resposta: 1) se todos os componentes hyléticos se encontram sempre em função intencional; 2) se os caracteres originadores da intencionalidade podem ter alguma concreção sem uma base sensível. Mas adia a resposta porque pretendia dá-la no seguimento da obra, que não chegou a publicar. Dos três projetados volumes, só o primeiro viu a luz do dia em 1913. E Husserl não podia aqui falar do que já afirmara nas *Lições sobre o Tempo*, pois não estavam ainda publicadas e só os seus alunos de Göttingen lhes conheciam o conteúdo.

Passagem à fenomenologia material

Exposta a estratégia argumentativa de Henry, entrarei agora na segunda parte da minha comunicação, em que tentarei mostrar, como afirmei no início, em que bases Henry constrói a sua fenomenologia material. Convém ter presente que a fenomenologia material de Henry não se contrapõe a uma hipotética fenomenologia hylética, mas sim a uma fenomenologia intencional – a de Husserl – que retira à *hylé* o seu carácter impressivo.

Nas pp. 24-25 do mencionado capítulo, Henry resume a posição de Husserl sobre o assunto. Há dois níveis na análise intencional, o hylético e o propriamente intencional, no qual se tem em conta a *morphé* que anima os dados hyléticos. Se o intencional é que explica o aparecimento do objeto no seu «como», ou seja, segundo o modo do seu aparecimento, o hylético é desprovido de importância e relegado para um plano não fenomenológico, ou ainda, como diz Henry, pré-crítico. Um exemplo do próprio Husserl (em que introduzo algumas modificações) ajudar-nos-á a perceber o papel da *hylé* e a ver se Henry tem ou não inteiramente razão⁵. Uma figura a cavalo, com um chapéu tricórnio na cabeça, envolta numa capa vermelha esvoaçante e com o braço estendido apontando para diante, como no quadro de Jean-Louis David «Napoleão atravessando os Alpes», representa-nos um jovem general vitorioso, comandando os exércitos

⁴ *Idem, Ibidem*, p. 16.

⁵ Cf. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Erster Teil, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984 (Husserliana XIX/1), p. 53.

franceses que se preparam para invadir a Itália. Mas se, ao invés, nos representarmos Napoleão fugindo do exército inglês após a derrota de Waterloo, estaremos ou não representando a mesma pessoa? É claro que respondemos que sim, apesar de os dados hyléticos serem diferentes num caso e no outro; e esta resposta parece confirmar, a uma primeira aproximação, a irrelevância destes dados e o privilégio dos componentes puramente intencionais da noese.

Mas, se atentarmos bem, verificamos que esta irrelevância dos dados hyléticos é mais aparente do que real. A variedade nos componentes hyléticos da noese não é tal que nos permita constituir arbitrariamente qualquer tipo de objetividade. Não posso animar os dados hyléticos a meu bel-prazer. Se, ao invés do que Henry me parece defender, o plano hylético, segundo Husserl, não determinasse de alguma forma o modo de aparecimento do objeto, não haveria qualquer limite para o processo de variações que foi acima descrito. A ser como diz Henry, poderia eventualmente variar de tal modo os modos de aparição da figura de Napoleão que, a certa altura, não seria já ele que me apareceria, mas sim o general inglês que o derrotou. E se tal não é possível é porque os componentes hyléticos de um ato pertencem à própria determinação do objeto no seu «como», de forma que, para retomar o meu exemplo de há pouco, Napoleão poderá aparecer «como» o vencedor da campanha de Itália ou «como» o derrotado em Waterloo, mas não poderá nunca aparecer «como» o general inglês que o derrotou. Aliás, o § 97 de *Ideias I* afirma que um objeto só pode aparecer determinado objetivamente na percepção, tal qual aparece nela, se os seus componentes hyléticos forem aqueles que são e não outros⁶.

Por outro lado, a fenomenologia material que Henry nos propõe deverá corrigir a relação entre imanência e transcendência que a fenomenologia clássica – ou intencional – herdou, segundo Henry, do pensamento grego. O erro fundamental desta herança filosófica consiste em pensar que existe apenas um modo de aparição, e que a subjetividade, embora constituindo um objeto de tipo particular, aparece a si mesma do mesmo modo que qualquer outro objeto. Por outras palavras, a subjetividade só aparece a si mesma graças a um desdobramento dela própria em sujeito e objeto, de tal modo que a distinção “imanência – transcendência” se restabelece no seu interior.

⁶ HUSSERL, *Ideen I*, § 97, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950 (Husserliana III), p. 243. Diz Husserl, socorrendo-se do exemplo da percepção de uma árvore: «Obtemos até, na execução da redução fenomenológica, a intelecção essencial geral que o objeto árvore, numa percepção *em geral*, só pode aparecer tão determinado objetivamente tal como nela aparece, quando os momentos hyléticos (ou, no caso de se tratar de uma série contínua de percepções – quando as contínuas modificações hyléticas) são precisamente os que são e não outros.

Vejamos, primeiro, o que significa imanência para Husserl. O termo imanência refere-se aos componentes reais da subjetividade (dados hyléticos e noeses), por oposição aos elementos transcendententes, ou «irreais», que são os noemas. É claro que, no caso dos noemas, a sua transcendência é, de alguma forma, imanente, e esta situação é a fonte de certas ambiguidades. Mas o estatuto do noema explica-se facilmente pelo recurso a uma comparação. Se pensarmos na linha do horizonte, encontramos a mesma ambiguidade que tem o noema. Onde é que ela se situa? De certo modo, está fora de nós, na medida em que delimita o campo visual. Mas se avançarmos até ao limite onde primeiramente a traçamos, ela não estará lá e já se deslocou para mais adiante. Fomos, por isso, nós que a criámos na posição onde nos encontrávamos antes; e criamos uma nova linha de horizonte na situação onde nos encontramos agora.

Em Henry, a imanência refere-se apenas aos dados hyléticos, que são chamados «componentes materiais»; os componentes intencionais da noese estão ao serviço da constituição de objetos transcendententes e são inadequados para compreender o que Henry chama a pura afeção de si por si mesmo. O alvo das críticas de Henry é a tese de que a aparição de mim a mim mesmo é sempre acompanhada pela aparição de alguma coisa a mim e que a consciência que tenho de mim é sempre posterior à consciência que tenho de outra coisa. Sartre descreve esta última situação em *L'Être et le Néant*, defendendo que no momento em que a consciência se transcende em direção aos seus correlatos noemáticos não apareceu ainda a si própria como consciência de alguma coisa. Há por isso, segundo Sartre, uma distância ideal, na imanência do sujeito, na relação que ele próprio mantém consigo mesmo, há um certo modo de a presença do sujeito a si *não ser* no início a identidade que de facto é, mas sim um equilíbrio instável entre uma coesão absoluta sem diversidade – que corresponderia ao plano de imanência de Henry – e a unidade como síntese de uma multiplicidade⁷. A esta distância inultrapassável de si a si Sartre chama o Nada⁸.

Ora Henry, ao invés, pretende demonstrar que me apareço a mim próprio sem esta distância de que Sartre fala, antes que alguma coisa me possa aparecer. À distância de si a si de que fala Sartre, Henry opõe um plano absoluto de imanência, para o qual é a transcendência que se tornará problemática. A demonstração desta tese, no texto que estou a comentar, é feita em confronto com as análises de Husserl sobre o tempo imanente, nas já referidas *Lições sobre o Tempo*, de 1905. Diz Henry que o modo como o tempo aparece na consciência é, em Husserl, em tudo semelhante ao modo como aparecem as outras

⁷ SARTRE, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 115.

⁸ *Idem*, *Ibidem*, p. 116.

«objetividades». Haveria um paralelismo entre o modo como, por exemplo, uma sensação de vermelho, animada por uma noese, permite perceber o vermelho de um certo objeto, e o modo como o sujeito aparece a si mesmo desdobrando-se em sujeito e objeto. Será o que Henry irá pôr em causa.

As análises de Husserl sobre o tempo e o primado da retenção

Entro, então, na terceira parte da minha comunicação, em que analiso o que Henry nos tem a dizer acerca das *Lições sobre o Tempo*. Duas teses são de destacar: a de que existe uma descontinuidade no fluxo temporal das vivências e a de que, nesse fluxo, Husserl privilegia o momento da retenção, quer relativamente ao agora da impressão primordial, quer relativamente à protensão. Começo, antes de entrar diretamente na discussão destas duas teses, com uma citação de Husserl:

«A fratura da unidade qualitativa, o saltar de uma qualidade para outra no interior do mesmo género qualitativo numa posição temporal, resulta numa nova vivência, a vivência da mudança, e é aqui evidente que não é possível uma descontinuidade de cada ponto temporal de uma extensão temporal. No que diz respeito à última, à constante alteração, as fases da consciência de alteração passam de uma para outra de igual modo sem fratura, por conseguinte, segundo o modo da consciência de unidade, de identidade, tal como no caso da duração sem alteração.»⁹

Esta possibilidade de uma alteração sem fratura na corrente das vivências resulta do facto de o presente abarcar um horizonte de retenção e de protensão¹⁰. A impressão é sentida no interior deste horizonte; por isso, ela dura (temporaliza-se). Ora, segundo Henry, não só a continuidade, que Husserl defende, se encontra ausente no modo como a sua fenomenologia permite pensar o fluxo do tempo imanente, como, além disso, nesta temporalidade extática — quer dizer, articulando-se em torno de três dimensões: o agora impressional, a retenção dos agora que passaram e a protensão dos agora futuros —, existe ainda um primado da retenção cujo efeito é o de retirar à impressão o seu verdadeiro carácter impressivo¹¹.

⁹ HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (de agora em diante: ZB), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966 (Husserliana X), § 41, p. 86.

¹⁰ SOKOLOWSKI, Robert, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, pp. 85-86.

¹¹ HENRY, Michel, *Phénoménologie Matérielle*, p. 40.

Vejamos o lugar que a retenção ocupa na conceção husserliana do tempo. A retenção, para Husserl, é uma retenção da *Ur-impression*. Husserl fala ainda de uma intencionalidade longitudinal, que se dirige para as fases passadas do fluxo temporal da consciência e para os seus correlatos intencionais, que permite que se constitui o objeto enquanto objeto que dura. O importante, do ponto de vista de Husserl, é que sem a duração (logo, sem retenção) não seria possível constituir o objeto no presente. Assim, o objeto que dura é constituído como se fosse um objeto fixo num determinado instante do tempo¹². Husserl chama, também, a esta operação uma «modificação presentificante do processo percetivo»; o que significa que o objeto é como que percecionado de novo, mas, obviamente, apenas «como que»¹³. Henry não recusa propriamente esta explicação; parece até admitir-lhe alguma validade desde que a situemos no seu nível exato, que é o de uma fenomenologia intencional preocupada com o modo como se constituem as objetividades transcendentais. O que defende é que, deste modo, a impressão é, desde logo, investida de uma função constituinte que lhe retira o seu carácter impressional, impedindo que seja pensada como autoafeção.

Dois temas se entrecruzam neste diálogo com Husserl: 1) o da indubitabilidade da percepção interna (e aqui Henry tem razão ao chamar a atenção para a origem brentaniana deste problema); 2) o da legitimidade da reflexão enquanto método fenomenológico adequado para aceder à subjetividade do sujeito. Husserl abordou este difícil problema na Lição sobre Lógica Transcendental, de 1920-21, cujo texto pode ser lido no volume XI da Husserliana¹⁴. Vejamos, então, cada uma daquelas afirmações em separado. De facto — isto quanto à primeira afirmação — é necessário que a impressão retida seja indubitavelmente uma impressão do objeto que agora impressiona para que a síntese do agora atual com o agora passado se realize e dela resulta a consciência de uma objetividade idêntica. Qualquer asserção sobre objetos supõe que uma recordação iterativa (*Wiedererinnerung*) dos «agora» passados seja uma fonte legítima do processo da sua constituição. Mais, é necessário que a impressão retida tenha sido retida por mim, não só para que a minha vida não seja apenas a do instante momentâneo em que sou impressionado, mas também para que o processo de constituição se possa apoiar na evidência de uma continuidade retencional, não afetada por nenhuma espécie de modalização. (Por exemplo, uma em que me fosse legítimo duvidar que o que me afeta agora é ainda o que me afetava no

¹² HUSSERL, ZB, § 15, p. 37: «[...] in einem Zeitpunkt fertige Gegenstand.»

¹³ *Idem*, ZB, *Ibidem*.

¹⁴ *Idem*, *Analysen zur passiven Synthesis*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966 (Husserliana Band XI), pp. 110-112. Estas páginas remetem para a versão do manuscrito da Lição que foi lido no Semestre de inverno de 1925-26.

instante imediatamente anterior.) A não ser assim, no instante em que, sobre o agora passado, lanço um olhar reflexivo, poderia garantir apenas que reflito sobre ele, mas não poderia nunca garantir a verdade do que é refletido¹⁵. Por outro lado – e isto, agora, relativamente à segunda afirmação que foi feita acima – é necessário que a retenção não seja uma reflexão sobre um agora passado, mas sim esse mesmo agora passado dando-se de acordo com o único modo como originariamente pode ser dado; sem esta segunda e importante condição, nada garantiria a continuidade das fases do fluxo temporal – por outras palavras, que sou ainda o mesmo a ser afetado pela mesma coisa – e, por conseguinte, nada garantiria a legitimidade da síntese.

A questão parece não oferecer dificuldade quando incide sobre dois sons de uma melodia ouvidos sucessivamente, em que a proto-impressão do segundo, no «agora» em que é ouvido, é acompanhada da retenção do primeiro som que acabou de ser ouvido. Mas pode verificar-se uma situação mais complexa, em que só o recurso à recordação iterativa nos permite entender o processo de continuidade impressional. Pode efetivamente acontecer que eu tenha estado desatento às partes iniciais da melodia, cujos sons certamente me afetaram na medida em que os posso ainda recordar, mas cujo encadeamento com os que agora me afetam, na unidade de um mesmo objeto temporal, me passou de início despercebido. Neste segundo caso, é necessário um ato específico de reflexão, que Husserl designa pela expressão «recordação iterativa», para obter a continuidade da melodia. Esta forma de recordação é essencialmente distinta da retenção: não só ela não é uma espécie de retenção enfraquecida, como também não é a reprodução de uma retenção passada. Nela, surgem de facto, todos os momentos retencionais anteriores, mas iterativamente modificados.

Mudemos todavia de exemplo e, em vez da audição de um som, pensamos na sensação de uma dor. (É um dos temas preferidos de Henry e veremos se, na análise deste fenómeno, Henry tem ou não razão contra Husserl.) O exemplo da audição pode sujeitar-se a más interpretações. É possível – embora seja incorreto para Husserl – interpretar a relação de um som atual com um som passado como uma relação de tipo reflexivo; qualquer coisa do género: eu reflito agora sobre um som que ouvi anteriormente e reconheço que os dois pertencem à mesma melodia. No caso da dor tal não parece possível e não o é de facto. Não faria sentido dizer-se que, ao sentir uma dor de dentes, reflito a cada instante sobre as dores do mesmo dente que foram sentidas nos instantes passados, para concluir que tenho agora a mesma dor que tinha anteriormente. Husserl afirmou no § 19 da 5.^a Investigação Lógica: ao executarmos um ato intencional

¹⁵ *Idem, Ibidem*, Beilage VIII, p. 366.

«afundamo-nos» no objeto desse ato e não no próprio ato¹⁶. De uma forma talvez um pouco grosseira, poderia dizer: a dor dói, mas a reflexão sobre a dor não. Ao sentir uma forte dor de dentes, toda a dor me invade de tal modo que eu sou um corpo dorido e não há lugar para uma consciência reflexiva que considere a dor a partir de fora. Isto, todavia, não quer dizer que eu esteja a dar razão a Henry. Pelo contrário: tenho dificuldade em entender uma dor que seja instantaneamente percebida como dor, num tempo sem retenção nem protensão. Creio que, ao invés de Henry, é Husserl quem nos fornece uma explicação coerente e equilibrada do fenómeno da duração como constitutivo da subjetividade que experimenta.

Todavia, Henry insiste que, em Husserl, tal continuidade vivida (de uma melodia que é ouvida, de uma dor que é sentida) não existe e uma descontinuidade separa o agora da impressão primordial da sua retenção. Esta tese parece que deve ser considerada a par da outra que anteriormente referi, segundo a qual na análise do fluxo temporal a retenção tem um privilégio sobre o agora. Teremos de prosseguir com a nossa análise da impressão para compreender como isto é possível. Vimos já que, para Henry, a proto-impressão é destituída de verdadeiro carácter impressional, uma vez que a fenomenologia de Husserl se apressa a transformá-la em noema de impressão; ou, talvez, com mais propriedade, em fazê-la passar de impressão sentida a impressão de qualquer coisa. A tese tem algo de paradoxal: Husserl foi tradicionalmente acusado de ser um filósofo da imanência; Henry acusa-o de ser um filósofo da transcendência, ou melhor, de ter permitido que a transcendência se introduzisse por todo o lado nas suas análises da esfera de imanência. É o que afirma Dan Zahavi:

«Asim, de acordo com Henry, o problema básico na fenomenologia de Husserl não é o facto de ela, de algum modo, ter permanecido incapaz de se libertar da imanência, mas sim, pelo contrário, o facto de ter introduzido elementos transcendententes na sua análise da imanência. Como Henry chega a afirmar, é totalmente absurdo acusar Husserl de ter proposto uma filosofia da pura presença, uma vez que Husserl nunca conseguiu conceber a presença liberta da horizontalidade.»¹⁷

Dá-me a sensação de Henry não ter ultrapassado alguns equívocos muito difundidos sobre a natureza do noema, considerando-o uma espécie de constructo

¹⁶ Sobre a importância deste parágrafo, cf. SAN MARTÍN, Javier, *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994, pp. 124-125.

¹⁷ ZAHAVI, Dan, «Subjectivity and immanence in Michel Henry», in A. Grön / I. Damgaard / S. Overgaard (ed.), *Subjectivity and Transcendence*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2007, pp. 133-147, p. 140.

mental para o qual seria necessário procurar a realidade correspondente, consistindo todo o esforço fenomenológico de Husserl na busca infrutífera dessa realidade, que, a ser encontrada, libertaria a fenomenologia da acusação de idealismo. Contra esta ideia, haveria que acentuar que não há distinção — exceto de natureza funcional, obviamente — entre a impressão e um noema constituído na base de uma impressão, mas que o noema é o modo como a impressão é objeto de uma experiência vivida e não apenas um mero dado psicofisiológico. Henry insiste com frequência no facto de o fenómeno da fenomenologia ser o «objeto no seu como», ou seja, no modo do seu aparecimento, e seria oportuno ter aqui presente este problema. É conhecida a célebre afirmação de Husserl, em *Ideias I*, segundo a qual o «noema árvore» não arde, ao passo que uma árvore real, existente no espaço e no tempo, arde ou pode arder. Por outro lado, o noema não constitui uma espécie de imagem mental ou representação de um objeto exterior à mente. Mas se o noema árvore não arde é o noema que nos indica o modo como uma árvore pode aparecer, sendo que ela aparece, justamente, como algo que pode arder em certas circunstâncias. Do mesmo modo, os componentes hyléticos do noema reenviam para as impressões reais, que sinto no meu corpo, e que são vividas como impressões de alguma coisa e, por conseguinte, como impressões sentidas.

Mas podemos deixar de lado esta questão e interrogarmo-nos sobre o que permite a Henry afirmar que Husserl desrealiza a impressão. A resposta não parece difícil: Husserl desrealiza a impressão na medida em que não tem em atenção o lugar onde ela é sentida, a saber, o corpo, reabsorvendo-a no horizonte extático do fluxo das vivências. (Henry chama-lhe extático porque consiste numa unidade que se decompõe em três momentos: no agora da proto-impressão, em retenção e em protensão, as três êxtases da temporalidade, para me servir de uma expressão de Martin Heidegger.) Vejamos o que nos diz a passagem seguinte:

«À luz do conceito de irrealidade que ela promete, a fenomenologia material pode, pelo seu lado, fornecer uma teoria coerente da homogeneidade ontológica do fluxo fenomenológico “imaneente”: *ela está ligada à sua irrealidade principal*, ao facto de que a impressão, visada nele enquanto agora, enquanto acabada de passar, ou enquanto o que advém, não tem nele, em todo o caso, o seu lugar e nunca lhe pertenceu na sua subjetividade original, mantendo-se totalmente fora do Dimensional extático — nesse Outro Lado radical que sou eu.»¹⁸

¹⁸ HENRY, Michel, *Ibidem*, p. 46.

A impressão, para Michel Henry, não pertence ao fluxo extático (temporal) da consciência, composto por uma sucessão de agoras evanescentes, mas sim a um outro fluxo, caracterizado pela imanência e pela irrealidade. Ela pertence a um «outro lado» ou a uma «outra dimensão» (*un Ailleurs*), que será a do corpo.

É claro que o fluxo, com a sua cauda de cometa de retenções, é aquilo que Husserl tem de pressupor para evitar a hipótese de uma descontinuidade entre cada proto-impressão. Michel Henry até poderá ter alguma razão quando defende que o fluxo, com a sua sucessão de agoras, cada um deles em vias de se transformar num agora que acabou de passar, é justamente aquilo que Husserl pressupõe mais do que demonstra. Mas a minha pergunta é: poderia ser de outra forma? O recurso a um «Ailleurs» não me parece de grande utilidade. A este «Ailleurs» de que fala Henry terá sempre de corresponder uma experiência vivida; o meu corpo só é o meu corpo porque o vivo como meu, em caso contrário não seria um corpo fenomenal — a minha «carne» como dizia Merleau-Ponty —, onde se exprime o modo como assumo e realizo o meu ser-no-mundo. O tempo é a estrutura noética que permite que o meu corpo me apareça como meu, como um conjunto de atos que remetem para mim, atos a cuja sucessão chamo, justamente, a minha vida. Haverá então um facto mais primitivo do que este: a passagem do tempo de acordo com uma legalidade que se mantém constante e que constitui uma realidade mais interior do que o meu próprio interior, *interior intimo meo*, nas palavras de Santo Agostinho¹⁹? Ao contrário do que alguns pensam e Henry me parece também pensar, a consciência do tempo não é apenas um absoluto para o fenomenólogo que procede a uma análise intencional, consistindo, no fundo, numa espécie de construção metafísica extravagante que não descreve com fidelidade o que acontece em nós. Esta consciência do tempo imanente, pelo contrário, é absoluta em si mesma e em cada um de nós, e está na raiz da nossa experiência do mundo e das coisas: ela determina o idêntico e o diferente, o uno e o múltiplo, a presença e a ausência. Ela é idêntica à vida, que só é a minha vida porque me não limito a senti-la; só a legalidade da consciência do tempo, com o seu carácter extático, permite que a minha vida, na sua própria executividade (para falar aqui como Ortega), seja uma vida refletida e, por conseguinte, uma vida humana. Mas acerca deste fenómeno primitivo, pouco, provavelmente, mais se poderá dizer do que exclaimar como Husserl nas *Lições sobre o Tempo*: «vejam se não é assim!». Ou seja: olhem para a vossa própria vida e digam se ela acontece de outra maneira!

¹⁹ SANTO AGOSTINHO, *Confessiones*, 3, 6, 11.

Bibliografia

- HENRY, Michel, «Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle», in *Phénoménologie Matérielle*, Paris, PUF, 1990, pp. 13-59.
- HUSSERL, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (de agora em diante: ZB), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966 (Husserliana X).
- HUSSERL, Edmund, *Analysen zur passiven Synthesis*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966 (Husserliana Band XI).
- HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Erster Teil, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984 (Husserliana XIX/1).
- SAN MARTIN, Javier, *Ensayos sobre Ortega*, Madrid, UNED, 1994.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris Gallimard, 1943.
- SOKOLOWSKI, Robert, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.
- ZAHAVI, Dan, «Subjectivity and immanence in Michel Henry», in A. Grön / I. Damgaard / S. Overgaard (ed.), *Subjectivity and Transcendence*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 2007, pp. 133-147.

Fenomenologia da Afetividade: um estudo a partir de Michel Henry

JANILCE SILVA PRASERES

UBI | CEFi | Grupo de Pesquisa de Fenomenologia da Vida

Resumo: O presente trabalho tem por intuito, a partir do pensamento de Michel Henry, filósofo contemporâneo francês, proporcionar um estudo acerca da fenomenologia da afetividade, mais especificamente sobre as investigações henryanas a respeito da afetividade, levando em consideração os apontamentos essenciais averiguados e formulados em relação a vida, fenomenologia, no caso a Fenomenologia da Vida ou Fenomenologia Material e passividade. A reflexão pretendida objetiva considerar possibilidades que surgem para o campo fenomenológico contemporâneo, a tese fundamentada é: que a essência da fenomenologia da vida se manifesta de forma imanente por meio da afetividade. Trata-se de investigar os fundamentos para uma Fenomenologia da Afetividade, apresentando assim, uma conceituação a partir da imanência radical da vida. A afetividade, assunto privilegiado nas obras de Henry, é atingida ou atinge de modo muito especial à experiência da subjetividade radical, a qual conforme com o nosso filósofo a vida essencializa em si mesma, se autoafetando, na experiência de si mesma, na imanência radical de sua afetividade.

Ao propor a fenomenologia da vida, Michel Henry¹ dá margem ao fundamento mais radical de sua fenomenologia, uma teoria geral da afetividade², que levará em conta a questão da vida em seu processo de autoafeção. Trata-se

¹ COSTA FREITAS, Manuel Barbosa da (2000). «Apresentação». In: HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução Florinda Martins, Portugal: Círculo de Leitores (pp. 05-12): «A convicção de Michel Henry mostra-se firme e terminante: «há que fazer a filosofia da subjetividade; há que recomeçar a fenomenologia». E isto porque, a seu ver, o predomínio da atenção prestada tanto por Husserl à intencionalidade da consciência como por Heidegger ao horizonte do ser converge numa única e mesma concepção filosófica do ser do ego, designada em *L'Essence de la Manifestation* como um si mesmo ontológico.»

² RODRÍGUEZ, Juan S. Ballén, «El lenguaje fenomenológico de La afetividade en Michel Henry: la reconstrucción de una gramática de la subjetividad “a flor de piel”», in *Ata fenomenológica latinoamericana*, vol IV. Círculo Latinoamericano de Fenomenologia, Pontificia Universidad Católica Del Perú, 2012, pp. 115-147. Disponível em: http://www.clafen.org/AFL/V4/115-147_SC1-3_Ballen.pdf. Acesso: 3 de junho de 2013: «Las tres modalidades del tiempo (pasado, presente y futuro) están relacionadas con la afectivade, pues cobran sentido para una experiencia que las ha vivenciado, ya no bajo el aspeo del simple estar en el presente, sino en tanto que se prestan como momentos de la experiencia afetiva, los cuales se retienen en la memoria. En otras palabras, el tiempo cobra sentido cuando ha pasado por el tamiz de la afectividad.»

do complexo projeto de uma fenomenologia da afetividade, concebida como condição originária de toda experiência possível, cuja essência, a vida, é invisível e patética.

«*L'Essence de la Manifestation*³ (1963) foi a sua tese de doutoramento, nela desenvolve-se a ideia do sentido do ser como afeto, assim como a ideia de uma imediatez da provação e da impossibilidade de haver uma transcendência em todo este processo. Esta obra trata 'a estrutura interna da imanência e o problema da indeterminação fenomenológica do invisível'».⁴

De acordo com Florinda Martins há necessidade da fenomenalidade do afeto para a compreensão dos fenômenos e a fenomenologia de Michel Henry é essa fenomenalidade pura do afeto. E é somente nesta que este pode anunciar-se, a fenomenalidade da vida se dá como afeto no mundo, conforme Grzibowski (2014) desse modo, cada vivente experimenta a si mesmo individualmente, experimenta sua própria vida, se autoafeta. Assim, Henry desenvolve a sua tese sobre a afeção, onde cada Si⁵ (Soi) na sua passividade é afetado pela vida. A vida é autoafeção⁶.

Entende-se que a fenomenologia henryana⁷ busca o fundamento das experiências que constituem a vida afetiva em seu sofrer e fruir, também constituem

³ RODRÍGUEZ, Juan S. Ballén, *El lenguaje fenomenológico de La afetividade en Michel Henry...*, p. 118: «Cabe señalar que la presente obra comienza a escribirse en 1946, época en la cual llevaría el sugerente título de *Una fenomenología del ego*, para luego cambiar en 1961 de *La esencia de la revelación a La esencia de la manifestación*; dos años más tarde este último sería su nombre definitivo.»

⁴ MARTINS, Florinda (2010), *Michel Henry: O que pode um corpo?* Lisboa: Universidade Católica Editora, p. 40.

⁵ DEVARIEUX, Anne (2014). «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?». Tradução Florinda Martins. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta (pp. 81-106): «O Si henryano apenas é afetividade enquanto a afetividade for um ato do si. Com efeito, o Si é gerado pela afetividade 'que põe tudo em relação consigo e, desse modo, opõe-se a tudo, na suficiência da sua interioridade radical'.»

⁶ DEVARIEUX, Anne, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?», p. 86: «'Autoafeção' seja a estrutura própria da receptividade originária, isso quer dizer que a essência se aparece a si mesma na sua própria aparição, sem mediação, sem distância fenomenológica, sem espaço, sem meio de realização, numa 'revelação imanente', estranha à luz do mundo, patética, invisível.»

⁷ RODRÍGUEZ, Juan S. Ballén, *El lenguaje fenomenológico de La afetividade en Michel Henry...*, p. 117: «Henry forma parte de una tradición fenomenológica que radicaliza el dilema de definir lo humano en relación con el ser y la nada, y que apela a los significados y los significantes que se condensan alrededor de una descripción fenomenológico acerca del lenguaje del cuerpo y de la

a subjetividade alicerçada na imanência do corpo. Assim, neste pequeno artigo, serão abordadas brevemente as investigações henryanas acerca da afetividade, sua relação com a imanência radical da vida e sua fundamentação ontológico-fenomenológicas, sendo a autoafeção a palavra-mestra desse pensamento, «a quarta secção de *A essência da manifestação*, intitulada ‘interpretação ontológica fundamental da essência original da revelação como afetividade’, é o lugar decisivo da confrontação desse pensamento inédito da afetividade.»⁸

De tal modo que Henry verifica por meio da fenomenologia uma abertura ao estudo da afetividade diferentemente da reflexão sobre os afetos, constatando que a afetividade distingue-se de um conjunto de afetos ou estados afetivos, esta «é entendida como autoafeção, como vida (...) existe no sentimento um núcleo afetivo que não foi visto, mas sem o qual os sentimentos não seriam afetivos»⁹. Assim, busca-se investigar os caminhos que Michel Henry traçou para compreender a afetividade.

Afetividade: o nascimento de um fundamento em Michel Henry

A essência da fenomenologia da vida se manifesta de forma imanente por meio da afetividade, tomando esta afirmação/hipótese por base entendemos questões fundamentais levantadas por Michel Henry e como são sustentadas, já que o mundo nos afeta e há a relação com a vida.

«A fenomenologia da Vida mostra assim como é que a doação afetiva não é um mero efeito da Vida em nós: no poder em que somos investidos experienciamos-la como este si efetivo que sou, um si que é por isso pessoa e enquanto tal tornando-se ele mesmo possibilidade efetiva de ação. O afeto não pode ser visto como efeito de uma causa, pois ele é a matéria fenomenológica da Vida na qual sou investida neste corpo vivo, no qual sou possível e por isso não me posso libertar dele. A vida é irrepessível, nas modalidades do sofrer e do fruir: investimos numa ou outra modalidade; operamos a passagem de uma à outra, nesta trama interna em que todas as relações se tecem. O sofrimento

afetividade. El análisis ontológico-fenomenológico da lugar a repensar las maneras como la filosofía ha nombrado el mundo de la afectividad. Esto se plantea desde *La esencia de la manifestación* (1963), *opera prima* en la que se establecen los presupuestos fenomenológicos fundamentales de la afectividad.»

⁸ TALON-HUGON, Carole. «Afetividade e revelação: Michel Henry, leitor de Max Scheler». Tradução. Martha Gambini. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel (Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014, pp. 157-171, p. 157.

⁹ TALON-HUGON, Carole. «Afetividade e revelação: Michel Henry, leitor de Max Scheler»..., 2014, p. 162.

não é um afeto causado por um acontecimento estranho ao si, mas revela este modo originário de eu ser nesta situação concreta em que me encontro»¹⁰.

Afetividade como ponto de partida para intuição do mundo, possibilitando, assim, uma renovação da fenomenologia e suas questões, buscando compreender a essência da Vida.

De acordo com Marques e Manzi Filho, é como se Michel Henry quisesse fazer *vigilância* entre uma dualidade fundamental: a experiência que temos no dia a dia e a verdade desta experiência, seu transcendental, seu fundamento inabalável que é sua condição de possibilidade. Compreender que se trata de entender a própria Vida, na qual as modalidades do tempo estão relacionadas a afetividade. Ainda segundo Marques e Manzi Filho, quer dizer, a passagem entre a afeção e a autoafeção, ou ainda, a radicalidade de uma ontologia que vai irremediavelmente perder de vista o «ser» tanto quanto o «ente».

Embora, Michel Henry tenha tido apreço pelo pensamento heideggeriano, o qual empreendeu que:

«Manifestar-se é um não mostrar-se. No entanto, este “não” de forma privativo, que determina a estrutura do aparecer, parecer e aparência. O que *não* se mostra *desta maneira*, como o que se manifesta, também nunca poderá aparecer e parecer. Todas as indicações, apresentações, sintomas e símbolos possuem a estrutura formal básica da manifestação, embora sejam diferentes entre si. Apesar de “manifestação” não ser nunca um mostrar-se no sentido de fenômeno, qualquer manifestação só é possível *com base* no mostrar-se de alguma coisa. Mas este mostrar-se que também torna possível a manifestação não é a própria manifestação. Pois manifestar-se é *anunciar-se* mediante algo que se mostra. Assim, quando se diz que com a palavra “manifestação” indicamos algo em que alguma coisa se manifesta sem que seja em si mesmo uma manifestação, o conceito de fenômeno não é definido mas *pressuposto*»¹¹.

Henry vai ocupar-se não com o «como» do método fenomenológico, mas com «o que é» e o imediato do aparecer, «o ato de aparecer ele mesmo enquanto tal aparecer», ou seja, o que ele é, não havendo diferença entre ato e aparecer. Mais especificamente, se preocupará com a afeção que se afeta também a si mesma para ser capaz de afetar, de tal modo, que o pensamento henryano apresenta

¹⁰ MARTINS, Florinda (2009). «Apresentação». In: HENRY, Michel, *Genealogia da psicanálise: o começo perdido*. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009, pp. 9-33, p. 27.

¹¹ HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, tradução Márcia de Sá Cavalcante. 4.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998, p. 16.

dois de seus polos centrais a afeção e autoafeção, já que a afetividade é então a efetuação da autoafeção.

«A Vida não pode jamais evitar de ser em si, se por “Vida” se compreende a “essência” da manifestação, o modo pelo qual o aparecer não pode deixar de aparecer. Que se possa igualmente dizer algo que se manifesta, e, portanto, da fenomenologia, só é possível se esta última assumir a tarefa de se interessar pela fenomenalidade “pura”: a forma mais insigne do aparecer, a afetividade pura como afeção que se autoafeta. “A afetividade é o fundamento universal de todos os fenômenos e determina a todos deles originariamente como afetivos»¹².

A essência mesma é afetada e contínua, é originária, o que determina a essência é a autoafeção, de se receber ela mesma. A conceção ontológica da estrutura da autoafeção depende da ligação que une a essência quando seu conteúdo é constituído por ela.

Michel Henry propõe uma ontologia fenomenológica que analise fenômenos que dirigem-se a subjetividade, ou sua indeterminação e que deem conta da condição imanente do sujeito. Ontologia fenomenológica é a afeção, é a relação entre está afetado e o mundo, sendo que a condição vai além do simples estar no mundo, mas diz respeito a sua relação com o mundo.

De acordo com Sanctis, Husserl chega a uma admissão fundamental: a forma sem matéria não teria nenhum sentido, ainda assim estabelece uma primazia transcendental: é o próprio ver que deve legitimar e que legitima efetivamente. Para Henry o pensamento husserliano não percebe a presença ontológica dos fenômenos em diferentes dimensões do que a sua explicação antes, pois para Henry o ver é experienciado. A vida permite o pensamento, o pensamento recebe o conteúdo à medida que é experienciar-se.

A conceção henryana inverte a ordem do pensar propondo outro caminho para o pensamento, já que estabelece que a vida é geradora de tudo, que ela determina a racionalidade, atribuindo que a afeção é uma doação que se anuncia antes da consciência que a determina.

Michel Henry objetiva uma filosofia a partir da afeção para assim basear sua Fenomenologia da Vida ou Fenomenologia Material, também parte da ontologia fenomenológica, que compreende uma outra ontologia distinta da heideggeriana. Estabelece que o sujeito não é idealizado, mas sim, que vai sendo

¹² SANCTIS, Francesco Paolo, «Um conceito fundamental da fenomenologia henryana: a materialidade da afeção». Tradução Rodrigo Vieira Marques. In: MARQUES, Rodrigo Vieira; MANZI FILHO, Ronaldo (Orgs.). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2011, (pp. 151-177), p. 165.

constituído a partir da vida que é o absoluto de si. Aonde vida se refere a nossa vida. A pessoa se descobre como si mesma, si real.

Conforme Henry, a fenomenologia material é capaz de designar essa substância fenomenológica invisível. A substância fenomenológica que a fenomenologia material tem em vista é a imediação patética na qual a vida faz prova de si — Vida que nada mais é esse estreitar patético.

O si, ele se experimenta a si mesmo, prova-se a si mesmo, sente-se a si mesmo. Todo ser é um si mesmo (passividade), somos passivos. *Pathos*, paixão, afeção, vida patética, é a própria afeção, o corpo é subjetivo. Para Henry nós não temos uma interioridade, somos a interioridade, *pathos* é definido como subjetividade originária transcendental, vai se revelando, se autorevela a mim.

Visto que a afetividade é originária, já que o ser é originário, o *pathos* encontra-se como núcleo invisível da vida, é o que não se ver e não se pensa. O *Pathos* é irreduzibilidade, mas que se desvela como singular, como singularidade. O Si é manifestação singular da vida em cada situação, no *pathos*. No padecer de si o si se constitui, nas paixões o si se constitui e é nessa imanência afetiva de si compreendemos a nós mesmos na doação originária da vida.

A afetividade posta como questão fundamental para a imanência radical é abordada pelo pensamento henryano como uma gramática acerca da afetividade, que constitui a materialidade fenomênica da subjetividade, questiona o emocional sobre fundamentos e a afetividade como fundamento para a ética. Questiona ainda, sobre a vida, a afeção da vida, a afeção do si. Critica o pensamento ocidental, a subjetividade pensada, a redução maciça que trouxe consequências metodológicas, visto que tudo foi reduzido ao ideal das ideias, tornando o ser humano reduzido, advém que a verdade passa a ser representada.

Michel Henry busca, então, outro viés distinto dessa filosofia que ele considera estudar o mundo da representação, que atem-se ao que é visto. Afirma que podemos ser enganados pelas sensações fora de nós, que os sentimentos não nos enganam (*pathos*), exprimem a verdade. Já que aquilo que se manifesta na manifestação é essência, a própria manifestação é a essência. Coloca também no centro da discussão o corpo e afeto, constituição do corpo e os afetos, ligação com o mundo.

A vida se dá como afeto num corpo dotado de sentido, é no corpo que se dão as impressões do ser da vida. Henry empreende uma teoria fenomenológica do corpo, do eu posso, da vida que é imanência, do sujeito com a subjetividade concreta. O pensamento henryano afirma que o ser não apenas pensante, mas atuante também, é constituído de uma camada de fatos mais íntimos na relação imediata consigo mesmo e encontra numa ontologia da subjetividade solução para o problema das categorias¹³.

¹³ HENRY, Michel, *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. Tradução

A observação acerca do mundo é um dos fundamentos maiores que está na base do pensamento henryano, que abdica de um mundo sem causas, de um mundo abstrato, puramente científico, em favor de um mundo dos homens, mundo que é permeado pela vida, o mundo pautado na afetividade.

Pressupostos fundamentais da afetividade: afeção e autoafeção

Para iniciar os estudos sobre a gramática da afetividade faz-se necessário ressaltar considerações a respeito da afeção¹⁴, já que esta se dá antes mesmo que a consciência a defina, a determine. De tal modo, que o mundo perpassa a afeção e esta faz referência ao mundo; este nos afeta e exerce pressão. Segundo Henry, é através deste que somos investidos e qualquer condição é na sua essência uma afeção pura conforme com o qual o sujeito é afetado fora da experiência, isto é, independentemente de ser.

Conforme Rodríguez, o reconhecimento da afeção se dá em sua essência, no ato mesmo da afetividade, em um sentido interno¹⁵, em um sentido de autoafeção. Assim, o pensamento henryano compreende a autoafeção a partir da

Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Editora É Realizações, 2012, p. 45: «Não há lugar no mundo para o ser das categorias — é que o mundo é um *mundo vivido* pelo *ego* e não dele separado, de modo que não há tampouco um mundo morto, mas há uma vida, esta mesma que lhe confere o ego. A vida do mundo é a do ego e, portanto, o mundo é um mundo no qual se entrecruzam causas, forças, é um mundo com zonas que são centros de interesse, de atração ou reação, um poder, uma potência que não posso nem ignorar, nem desafiar continuamente. O mundo é um mundo que penetra minha casualidade, que domina até nas recusas que lhe dirige, até na resistência que lhe opõe. As coisas têm suas categorias, suas maneiras de agir, ou seja, de se doar a nós, sua maneira de ser para o ego. É porque o ego é casualidade, força, unidade, identidade, liberdade que as coisas são como realidades, individualidades e têm um poder autônomo que lhes pertence e que as define a nossos olhos. O mundo é o mesmo porque eu sou o mesmo. O ser mágico do mundo é finalmente irreduzível, pois o mundo é um mundo humano.»

¹⁴ RODRÍGUEZ, Juan S. Ballén, *El lenguaje fenomenológico de La afetividade en Michel Henry...*, 2012, p. 119: «Henry la explica a la manera de un ‘(...) surgimiento inmediato de una donación y, precisamente, su predonación pasiva de tal manera que se cumple anterior a toda operación de conciencia (...).»

¹⁵ RODRÍGUEZ, Juan S. Ballén, *El lenguaje fenomenológico de La afetividade en Michel Henry...*, 2012, p. 121: «Henry plantea que la sensibilidad, la afectividad y en general las experiencias inmediatas de la corporeidad pertenecen al mundo del sentido interno. Las experiencias subjetivas, que dan noticia de la autoafección, desde la perspectiva fenomenológica no son silencios ni patologías incommunicables, sino experiencias mundano-vitales de apertura a nuevas proyecciones del sentido, donde se pone de manifiesto una subjetividad que se experimenta a sí misma.» RODRÍGUEZ, Juan S. Ballén, *El lenguaje fenomenológico de La afetividade en Michel Henry...*, 2012, p. 120: «Tal sentido, desde la tradición kantiana, se ha entendido como la capacidad que tiene el sujeto para alcanzar la autoafección. Empero, el sentido interno que formula Henry se sobrepone al escepticismo kantiano, en el sentido de que el problema de la interioridad o de la “experiencia de sí” se plantea en los términos fenomenológicos de la tradición existencial iniciada por Kierkegaard y que Jaspers continúa.»

imanência e como imanência, um afetar-se sem mediação, sem análise eidética, é a afetividade resoluta em sentido ontológico, resultante da experiência do sujeito enquanto experiência de si mesmo. É a imanência em sua realização fenomenológica¹⁶, é a afetividade que se recebe e se sente a si mesma, constituindo, portanto a essência da autoafeção.

«Es el sentimiento de si lo que constituye y define a la afectividad. Ahora bien, esta diferencia tiene unas implicancias fenomenológicas muy poderosas. Advierte el filósofo francés que habitualmente se tiende a confundir sensibilidad con afectividad. Pero lo cierto es que son estructuras heterogéneas. Pues es muy diferente percibir en la sensibilidad la cuadratura de un objeto, a que este mismo pueda despertar el sentimiento de sí que caracteriza a la afectividad. Desde estos presupuestos, no se lee la experiencia sensible como si se tratara de un testimonio de la autoafección que acaece en el sentido interno. Mientras que el contenido de la experiencia sensible es identificable y definible, ya que pertenece al mundo empírico, el de la afectividad es completamente desconocido e indefinible»¹⁷.

Observa-se que a sensibilidade difere totalmente da afetividade e que se trata de uma diferença primordial, já que a sensibilidade pode ser determinada empiricamente e a afetividade não é reduzida a sensibilidade, é um sentimento interno que se recebe e se experimenta, é a capacidade de ser afetado, um sentimento de si.

«Para Michel Henry, “sensibilidade e afetividade, em vez de se identificarem, mantêm entre si uma relação paradoxal que é ao mesmo tempo fundadora e antinômica. *A afetividade funda a sensibilidade*”. Esta relação de fundação põe a nu a insuficiência de uma compreensão dos sentidos, dos sentidos do corpo, pela sua abertura ao mundo, pois as nossas relações intencionais para com o mundo, a partir dos nossos sentidos, apenas são possíveis quando dados originariamente a si na autoimpressionalidade; por outro lado, o que se expõe e se mostra no mundo não tem a capacidade de nos tocar: a afeção da vida, essa sim, toca todas as dimensões de nós mesmos. O possível da

¹⁶ RODRÍGUEZ, Juan S. Ballén, *El lenguaje fenomenológico de La afetividade en Michel Henry...*, 2012, p. 122: «La última realidad fenomenológica de la afectividad es la experiencia subjetiva que implica el “sentirse a sí mismo”. La subjetividad se define en función de la experiencia que hace de sí mismo el ego en el estar afectado por el sentimiento y no por algo diferente, por ejemplo, por una representación de la conciencia, que es el postulado racionalista por excelencia.»

¹⁷ RODRÍGUEZ, Juan S. Ballén, *El lenguaje fenomenológico de La afetividade en Michel Henry...*, 2012, p. 123.

sensibilidade nem é a intencionalidade, nem o face-a-face do que quer que seja: o possível da sensibilidade é o seu poder de sentir – em linguagem henryana, é a afetividade. Ela é este movimento interior que torna possível a abertura ao acontecimento, mas também o modo único de ser afeto. Se a sensibilidade nos abre ao mundo, a afetividade não se explica por essa abertura, nem mesmo pelo poder interior que permite voltar-se para o exterior»¹⁸.

A vida, enquanto na doação de si sem reserva, é traduzida na fenomenologia da vida como o lugar de toda a descoberta e de toda a forma de arte¹⁹ e é apenas nela que se legitimam a sensibilidade enquanto poder de sentir. Trata-se da envergadura imanente a cada um dos poderes do nosso corpo, é na imanência radical da subjetividade absoluta que se dá a constituição da sensibilidade. De acordo com Rodríguez (2012) o sentimento de si não é uma experiência sensível do mundo e para Henry a afetividade constitui sua própria realidade fenomênica, é a partir da relação entre fenômeno e experiência que se dá o eu (*soi*), a modalidade afetiva, a interioridade radical²⁰.

«El hecho fenomenico de que la constitución ontológica del *ser-Soy* pone al descubierto el problema de la identidad del yo. Identidad que Henry lee a la luz de la relación entre lo que afeta (fenómeno) y la experiencia de la afección

¹⁸ MARTINS, Florinda; SALDANHA, Marcelo Ramos, «Michel Henry: critérios de avaliação de uma obra de arte», in Revista da Fundarte, n.º 27. Editora da Fundarte, Rio Grande do Sul, 2014, pp. 55-64. Disponível em: <http://seer.fundarte.rs.gov.br/index.php/RevistadaFundarte/article/view/52/137>. Acesso: 01 de setembro de 2014.

¹⁹ MARTINS, Florinda; SALDANHA, Marcelo Ramos, «Michel Henry: critérios de avaliação de uma obra de arte»..., 2014, p. 61: «Assim se distingue a estética de Michel Henry da estética de Kant ou de Heidegger: a sensibilidade requerida pela objetualidade é uma sensibilidade empírica e a sensibilidade requerida pela estética prova-se na prova originária de vida: a afeção da vida. E a afeção é uma ação que suporta o próprio movimento interior; uma ação que antes de dar contas do mundo, dá contas de si: dá contas do seu poder e do seu querer expressos nas suas criações.»

HENRY, Michel, *A barbárie*, trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012, p. 52: «Por que a arte surge necessariamente no interior da experiência humana como uma das formas fundamentais de toda cultura, esta é uma de nossas questões.»

²⁰ HENRY, Michel, *L'Essence de la manifestation*. Paris: Épipétrée, PUF, 2011, p. 581: «L'affectivité est l'essence de l'ipséité, tout sentiment est en tant que tel, comme sentiment de soi, un sentiment du Soi, laisse-êtré, révèle, constitue l'être de celui-ci. Pour cette raison on ne saurait, en ce qui concerne le pouvoir fondamental qui l'habite de révéler le Soi et de le constituer, opposer un sentiment à un autre, comme si certains sentiments avaient seuls, en raison d'une détermination particulière de leur être, de leur profondeur, comme sentiments fondamentaux.»

o su manifestación (afectividad). Ambos momentos reconstruyen la “inmanencia radical” que caracteriza al Soy de la ipseidad»²¹.

De tal modo, que a realidade fenomênica é constituída pela afetividade, «l'ipséité de l'essence, son autoaffection dans l'immanence de l'affectivité pure, c'est là l'être-soi du sujet comme Soi effectif et concret, le Soi originel de l'affection qui comme tel rend possible toute affection, même sensible, de telle manière que c'est lui, non le sujet logique»²². Michel Henry ao mostrar que, a ipseidade se dá a partir do sentimento de si, da subjetividade humana, infere também que a afetividade é manifestação da nossa condição e constitui a consciência, entrelaça as questões fundamentais da fenomenologia da vida, a afeção, afetividade, a passividade, o corpo subjetivo, são questões constitutivas do eu (Soi), do estar afetado e do afetante.

«A identidade do afetante e do afetado dá-se na *afetividade*: “a afetividade é a essência da autoafeção, a sua possibilidade não teórica ou especulativa, mas concreta, a própria imanência apreendida não já na idealidade da sua estrutura, mas na efetuação fenomenológica indubitável e certa”. Sentir-se a si mesmo, ser afetado por si mesmo revela o ser e a possibilidade de Si. Na origem de toda a afeção e, portanto, de toda a experiência como sua condição, encontra-se não um sujeito puramente lógico, mas a ipseidade efetiva do sujeito, o seu ser em si. Na sua efetuação fenomenológica, a passividade ontológica originária é a *paixão* ou *pathos* do ser. Por sua vez, a afetividade que determina o ser a ser, aparece também ela na sua realização com o *sofrer* do Si»²³.

Assim, estabelece-se que a afetividade de certa maneira determina o ser, não por meio dos sentidos, mas daquilo que se sente. Sendo que a afetividade se dá «no movimento sem fim em que a vida vem em si e se experiência a si mesma nasce uma ipseidade que, sempre que se efetua, é um Si pessoal, singular. Cada Eu, como Si vivo, reproduz em si o poder originário do abismo insondável da Vida, única, absoluta»²⁴.

Conforme afirma Florinda Martins, as vivências do eu dão-se como afeto do mundo, do outro²⁵ e da própria vida, por meio de um corpo dotado de sentidos

²¹ RODRÍGUEZ, Juan S. Ballén, *El lenguaje fenomenológico de La afetividade en Michel Henry...*, 2012, p. 124.

²² HENRY, Michel, *L'Essence de la manifestation*. Paris: Épipétrée, PUF, 2011, p. 584.

²³ COSTA FREITAS, Manuel Barbosa da, «Apresentação»..., 2000, p. 08.

²⁴ COSTA FREITAS, Manuel Barbosa da, «Apresentação»..., 2000, p. 09.

²⁵ MARTINS, Florinda, «Fenomenologia da Vida: O que pode um sentimento?» In: ANTÚNEZ,

na estrutura do sofrer e fruir²⁶, contudo esse sentimento não é um reflexo de si, mas um sentir a si mesmo, um sofrer e fruir na imanência da vida. Portanto, o viver originário é autoafeção, é a experiência de si, é um automovimento da vida, de modo que a afetividade é a essência da vida.

«Porque a Afetividade é a essência da vida — aquela que *A essência da manifestação* definiu como “o que se sente sem que isso seja por intermédio de um sentido”, porque ela é o que faz que a vida se prove a si mesma, a prova ou a experiência que ela tem de si mesma, um automovimento, todo o poder é assim reconduzido à afetividade da vida: “Toda a força é ela mesma patética” afirma fortemente Michel Henry»²⁷.

Na medida em que «Michel Henry afirma: está na posse de si mesmo impressionalmente, isto é, que eu sou um ‘eu posso’ e que esse ‘eu posso’ é dado a si mesmo afetivamente»²⁸ é necessário compreender o que o primado da afetividade está evidenciando, como bem Devarieux interroga: «Mas poderá Michel Henry sustentar ao mesmo tempo que a impressão originária se enraíza na mobilidade originária e que é um *pathos*? (...) Henry transforma uma experiência interior ativa numa prova passiva de si»²⁹. Têm-se, então, autoafeção e o movimento da afetividade da própria vida, o poder que eu sou³⁰.

Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel, (Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014, (pp. 15-31), p. 19: «O primeiro momento da minha abertura ao outro não é o de uma intencionalidade doadora de sentido (...) ele efetiva-se numa vulnerabilidade originária. Uma vulnerabilidade que não é patológica; antes é constitutiva do humano. Porque apenas nessa vulnerabilidade originária o afeto pode aparecer em toda a sua fenomenalidade pura, pode anunciar-se. E essa é a questão da Fenomenologia da Vida: se esse anúncio me fragiliza, pois não posso tomar posição em relação ao seu aparecer, ele também me enriquece, pois apenas nele sou de um outro modo de ser; com o outro sou em acréscimo de mim.»

²⁶ MARTINS, Florinda, «Fenomenologia da Vida: O que pode um sentimento?»,..., 2014, p. 27: «Sofrer/fruir é a tessitura originária da nossa vivência, por isso, e essa é uma outra ideia de Michel Henry, originariamente todos nós fruimos o nosso padecer. Padecemos originariamente do advir em nós da vida. Todavia, a este padecer é inerente o sentimento de arrancá-lo à sua inércia. Assim, ao padecer da capacidade de ver é inerente a minha capacidade e o meu desejo de ver. O mesmo pode-se dizer para qualquer outra forma de padecimento.»

²⁷ DEVARIEUX, Anne, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?»,..., 2014, p. 88.

²⁸ DEVARIEUX, Anne, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?»,..., 2014, p. 91.

²⁹ DEVARIEUX, Anne, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?»,..., 2014, p. 93.

³⁰ DEVARIEUX, Anne, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?»,..., 2014, p. 92: «O ‘eu posso’ designa, a montante da corporeida-

«Porque é apenas na sua imanência radical a si que cada um dos movimentos da nossa carne, compreendendo, nela, a dos nossos sentidos, entra na posse de si de modo a poder ser esse ‘poder-poder’ que faz da nossa carne o ‘Eu Posso’ primordial, porquanto, na verdade, a nossa carne é dada a si no processo da vinda em si da Vida absoluta na sua Arquipassibilidade»³¹.

Trata-se do eu dado a si mesmo, que não é apenas um eu, todavia, um eu investido de poderes e do Si que prova-se a si mesmo passivamente, é a capacidade do eu estar na posse de si, de ser uno com ele. Corresponde ao eu constitutivo do Si e de tudo que nele vive.

«Importa sublinhar que a estrutura do Si que vem da sua própria carne sofre-dora e da natureza imediata do *pathos*, precisamente não *ek-stática*, faz com que, a este nível de compreensão transcendental, o corpo não traia; mas que, pelo contrário, ele entre na plenitude do seu próprio cumprimento, isto é, o acréscimo da vida, de sorte que a centração nos planos da autodoação da vida e da corporeidade patética permite desenvolver as potencialidades e as virtualidades, reais e radicalmente efetivas, que são as do agir. Com efeito para Michel Henry, não se pode pensar sem a relação à vida, porque a carne que se prova a si mesma, quer sofra quer frua, quer se suporte, só o pode fazer na autorrevelação imanente da vida»³².

Nessa relação radical do eu com o Si, a vida e o mundo, a grande chave desse entrelaçamento, da razão pela qual essa relação é possível, é a afetividade. E isso se torna mais evidente, ainda, quando a realidade é dada de maneiras distintas, versando sobre a questão da interioridade e da exterioridade. Segundo Leclercq (2014) do exterior, posso ver, tocar; outra coisa, totalmente outra, é o interior, todavia, há um lugar em que a fusão é possível, é a subjetividade, aonde encontra-se a vida.

«A *positividade ontológica interna* da essência da subjetividade do eu implica a relação da essência consigo mesma, o que significa que ela se compraz

de intencional, uma corporeidade patética dada na prova passiva que é o movimento de autoafecção.»

³¹ DEVARIEUX, Anne, «Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?»..., 2014, p. 92.

³² LECLERCQ, Jean, «“Ter dois corpos”: vida, afetividade e sexualidade em Michel Henry». Tradução Maria Cândida Teixeira. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela Vendramel, (Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta (pp. 173-193), p. 177.

consigo, que goza ou desfruta de si mesma. Ora esta exaltante experiência de si mesma é a *vida* (...). No seio da pura experiência de si manifesta-se a *passividade* radical da essência em relação a si própria. Esta passividade determina concretamente a revelação originária do ser na sua unidade. Ser si mesmo, essencialmente passivo em relação a si, constitui a essência da vida e, sempre que esta designa a experiência de si, a própria revelação, designa a essência do espírito³³. Esta revelação original da essência constitutiva da sua realidade é *invisível*, não porque se situa para além do visível, mas porque, cumprindo-se numa esfera de imanência radical, dela não se destaca ou isola para brilhar diante de si na transcendência da representatividade. A esta experiência de radical invisibilidade anda ligada a experiência da *afetividade*, melhor, da autoafetividade ou afeção pura, o que se sente sem ser por meio dos sentidos, e que Michel Henry define como o *sentimento originário que a essência tem de si mesma*»³⁴.

É somente por meio da afetividade de sua autoafeção que há acesso a vida, na relação consigo mesma, em seu fundamento ontológico. A vida se manifesta «seu modo de manifestação é radicalmente diferente do aparecer dos entes no mundo, porque nela impera a identidade absoluta entre a manifestação e o que se manifesta, e porque tal manifestação se cumpre em uma absoluta imanência»³⁵. A vida como *pathos* primordial, é na afetividade de sua afeção que a vida é dada na relação consigo mesma. Conforme Canullo: «A vida da qual Henry fala é pura autoafeção, é *pathos*. Rescrever o grego em grego, reencontrar a raiz da linguagem grega, implicará desde então em reencontrar igualmente o *pathos* que é precisamente o inverso da linguagem-mesma»³⁶.

«Esse poder de manifestação o primado da relação não vem nem do mundo, nem do eu, mas de um *pathos* originário, a Vida fenomenológica radical e absoluta. Segundo Michel Henry, nenhuma impressão se determina a si mesma – «não me dei a mim mesmo nesta condição de me vivenciar» –, nenhuma

³³ HENRY, M., *L'essence de la manifestation*. Paris: Épipiméthée, PUF, 2011, p. 367.

³⁴ Costa FREITAS, Manuel Barbosa da, «Apresentação»..., 2000, pp. 7-8.

³⁵ GRZIBOWSKI, Silvestre, Fenomenologia da vida: a cultura em contraposição a barbárie. Faculdades EST, p. 04. Conferência proferida na mesa-redonda “Vida, cuidado e barbárie” do Simpósio Temático: A visível e invisível barbárie na religião, na mídia e na cultura – reflexões a partir de Michel Henry, durante o II Congresso Internacional da Faculdades EST: São Leopoldo, 2014.

³⁶ CANULLO, Carla, A barbárie na cultura e na clínica. Conferência proferida no Simpósio Temático: A visível e invisível barbárie na religião, na mídia e na cultura – reflexões a partir de Michel Henry, durante o II Congresso Internacional da Faculdades EST: São Leopoldo, 2014, p. 06.

tem o poder de se fundar a si mesma como poder impressional, todas elas são dadas num poder de autorrevelação Arquioriginário: a Vida; a Vida real, concreta, invisível, presente em todo o vivente»³⁷.

Por buscar, de maneira radical, o essencial e expressivo é que Michel Henry estabelece o método fenomenológico e conduz ao que foi traçado neste trabalho como a fenomenologia da afetividade, pois é a partir dos processos humanos, perceptivos/subjetivos que o humano revelará os significados e que só a partir deles é que se poderá refletir e construir um saber objetivo coerente. Para tanto, Henry conduz mais a fundo ainda, ao âmago, ao cerne da questão: a essência, a essência da subjetividade, a essência da manifestação.

«O ser manifesta-se numa manifestação que repousa em si mesma: “a essência do ser é a manifestação de si. A manifestação de si é a essência da manifestação, é originária”³⁸. Toda a manifestação implica a receção do que se manifesta, pressupondo, por isso, uma recetividade. Como campo fenomenológico originário e puro de toda fenomenalidade *ex-tática* ou *representativa*, é a própria essência da manifestação a desdobrar-se como horizonte transcendental do ser, para si mesma o receber, o guardar. Deste modo, o horizonte do ser não é o ato fundamental da essência, mas seu produto ou efeito. Pela mesma razão, também a manifestação da transcendência não é efeito da transcendência, cumprindo-se independentemente desta e do seu processo de exteriorização: o seu modo originário é a *imanência*. Enquanto imanente, a essência originária da revelação, recebe-se a si mesma, é afetada por si. Esta autoafeção, estrutura própria da recetividade originária, designa a retroreferência a si mesma da essência da manifestação³⁹.»⁴⁰

Portanto, o pensamento henryano aponta para a estrutura interna da imanência, a essência da subjetividade, que é dada em uma unidade solitária na medida em que se revela a si a sós, sem exterioridade. Todavia, é nessa unidade essencial que a manifestação surge em sua inteireza, «o “antes” de “originário” não indica pois uma situação inicial, mas provisória do mundo, o princípio de um processo: o que advindo antes que se cave a distância do “fora de si” (...) o

³⁷ ROSA, José M. Silva, Da essência trinitária da ‘Fenomenologia da Vida’. In: MARTINS, Florinda, CARDOSO, Adelino (Orgs). *A felicidade na fenomenologia da vida: colóquio internacional Michel Henry*. Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, pp. 177-193.

³⁸ HENRY, M., *L'Essence de la manifestation*. Paris: Épipiméthée. PUF, 2011, p. 173.

³⁹ HENRY, M., *L'Essence de la manifestation*. Paris: Épipiméthée. PUF, 2011, p. 344.

⁴⁰ COSTA FREITAS, Manuel Barbosa da, «Apresentação»..., 2000, p. 7.

“antes” do originário visa uma condição permanente, uma condição interna de possibilidade, uma essência»⁴¹.

E entende que a essência da essência seja manifestar-se, que esse manifestar-se trata-se da essência que este conhecimento procura apreender. E isso porque, como mostra Michel Henry, a essência não se modifica nem se altera, mas efetiva-se e constitui-se pela sua manifestação, se a manifestação for a essência da essência.

«Parce que la possibilité pour l'essence de se manifester à soi-même réside dans sa capacité de se recevoir elle-même, de se retenir et de se maintenir près de soi, la manifestation de l'essence de la manifestation trouve la condition de son effectivité dans le processus ontologique par lequel l'essence est susceptible de s'affecter elle-même, c'est-à-dire dans l'autoaffectation»⁴².

A própria manifestação que se manifesta. Henry coloca, então, a problemática em clarear a estrutura do autoafetar a si mesmo. A manifestação da essência da manifestação que resulta na efetivação da essência ela mesma. «L'autoaffectation détermine l'essence de la manifestation comme ce qui la rend possible»⁴³. Trata-se de compreender de uma maneira rigorosa a estrutura ontológica da autoafeção. Assim, Henry identifica que a capacidade de afetar a própria essência é idêntica à recebida, a essência mesma que se manifesta afeta a si mesma. Autoafeção constitui a essência da recetividade, esta recetividade é o fato da essência.

«L'autoaffectation est la structure interne de l'essence dont le propre est de se recevoir elle-même. La compréhension ontologique de la structure de l'autoaffectation dépend visiblement du lien qui unit l'essence et son contenu quand ce contenu est constitué par elle. La nature de ce lien, c'est-à-dire la manière dont l'essence reçoit son contenu, ce contenu qui est constitué par elle, c'est là précisément ce qui se trouve élucidé par la problématique de la réceptivité»⁴⁴.

Conceber a essência da manifestação é surpreendê-la no ato pelo qual se manifesta, é compreendê-la sobre o fundo daquilo que é como um constante advir à. A manifestação é o movimento de surgir, brotar. Esse movimento é o

⁴¹ HENRY, M., *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. Florinda Martins. Portugal: Círculo de Leitores, 2000, p. 69.

⁴² HENRY, M., *L'Essence de la manifestation*. Paris: Épipiméthée. PUF, 2011, p. 290.

⁴³ HENRY, M., *L'Essence de la manifestation*. Paris: Épipiméthée. PUF, 2011, p. 291.

⁴⁴ HENRY, M., *L'Essence de la manifestation*. Paris: Épipiméthée. PUF, 2011, p. 292.

tornar-se do ser que se manifesta, é o seu horizonte, o seu conteúdo, mas não apenas de um conteúdo exterior. A manifestação é produzida no interior de um fundamento obscuro.

«O *ek-stasis* subjugará portanto a *afetividade*, ou seja, a possibilidade de receber impressões – inclusive, a condição de possibilidade que precede todo conhecimento extático e que é à origem mesmo de todo saber. É a partir desse momento que o primado da representação da consciência subjugará a autoafeção da afetividade primordial. Por conseguinte, tudo o que retorna no domínio do *videor* será relegado ao lado do inconsciente, a saber, ao lado do que *não* representa»⁴⁵.

É em nome desse «inconsciente», desse «avesso» da filosofia, que Henry remete a inversão da fenomenologia. Canullo sustenta que existe pelo menos duas formas possíveis de conceber a reversão: «uma reversão temática⁴⁶, a saber uma reversão da ordem das questões, assim como dos motivos que se deseja tratar, e uma reversão filosófico/fenomenológica»⁴⁷. E é a partir dessa reversão fenomenológica que alcançar o que se submergiu ou foi esquecido, a saber, a vida. A essência originária da Vida é constituída pela autoafeção. Essa vida, a qual Canullo considera o começo perdido da filosofia.

Vida essa que é pura autoafeção, que é *pathos*. «Ela que é *pathos* do Ser e seu sofrimento – que é a vida. Por isso, o tempo de retirar essa máscara lhe chegará em breve e, talvez, já tenha chegado»⁴⁸. Essa máscara diz respeito as leis fora si, já que a vida possui sua própria lei, que é o que ela é. Portanto, Henry estrutura uma Genealogia fundada no querer da vida em repousar em si, que identifique a região inicial de seu próprio começo. «O que começa em um sentido radical? O ser, seguramente, se é verdade que nada seria se o ser já não tivesse

⁴⁵ CANULLO, Carla, *A barbárie na cultura e na clínica*. Conferência proferida no Simpósio Temático: A visível e invisível barbárie na religião, na mídia e na cultura – reflexões a partir de Michel Henry, durante o II Congresso Internacional da Faculdades EST: São Leopoldo, 2014, p. 05.

⁴⁶ CANULLO, Carla, *A barbárie na cultura e na clínica*. Conferência proferida no Simpósio Temático: A visível e invisível barbárie na religião, na mídia e na cultura – reflexões a partir de Michel Henry, durante o II Congresso Internacional da Faculdades EST: São Leopoldo, 2014, p. 05.: «A reversão cartesiana da metafísica aristotélica fornece exemplo da reversão temática, pois Descartes substitui ao primado gnosológico da ontologia a certeza do ego. A segunda reversão, que nomeei filosófico/fenomenológica, exerce-se afim que o lado avesso das coisas, inclusive seu estofo ou estrutura, se manifeste. Assim é, a meu ver, a reversão henryana, essa reversão que autoriza e legitima a expressão “filosofar ao avesso”, ou melhor: ao inverso.»

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ HENRY, M., *Genealogia da psicanálise o começo perdido*. Apres. Florinda Martins. Trad. Rodrigo Vieira Marques. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009, p. 44.

desdobrado, de antemão, a sua própria essência, a fim de concentrar em si mesmo, em sua essência assim previamente desdobrada, tudo o que é»⁴⁹. Visto que a relação da fenomenologia material reside no conteúdo, conteúdo este considerado como uma esfera ontológica e puro conteúdo fenomenológico.

Para dar conta desse conteúdo ontofenomenológico faz-se necessário o estudo da passividade, tema de nosso próximo capítulo, que busca explicar os aspetos que complementam a afetividade enquanto afeição e autoafeição.

Considerações finais

Michel Henry ao empreender a Fenomenologia da Vida elenca bases para a constituição de uma fenomenologia da afetividade, o que favorece a superação de críticas e a incompreensão de sua obra. Portanto, Henry estrutura sua fenomenologia em favor de todas as determinações ontológicas que constituem sua própria essência. E em desacordo com a depreciação da vida, da afetividade e subjetividade. A fenomenologia henryana afirma que a essência da vida reside na autoafeição, nessa singularidade de sentir a si mesma e de se afetar, formando assim, o conteúdo que recebe e que afeta-a. Ressalta-se que não se trata da vida mirar-se enquanto seu próprio objeto, nem sem sentir por mediação do sentido, mas uma autoafeição originária, no sentido de ir à raiz de si, em um sentido radical.

Por fim, para Henry, a necessidade de revestir os conceitos fenomenológicos resgatados pelo seu pensamento com o complemento do caráter ontológico é fundamental aos momentos de análise e fundamentação de sua fenomenologia. Tanto que consagra e intitula esta como Fenomenologia Material ou Fenomenologia da Vida.

Assim, como estudiosos e tradutores, concorda-se que, o pensamento de Michel Henry não pode mais passar sem ser notado pela história do pensamento filosófico contemporâneo, não apenas pelas questões levantadas, mas principalmente pela originalidade e singularidade com que pensou a vida.

Bibliografia

CANULLO, Carla. *A barbárie na cultura e na clínica*. Conferência proferida no Simpósio Temático: A visível e invisível barbárie na religião, na mídia e na cultura – reflexões a partir de Michel Henry, durante o II Congresso Internacional da Faculdades EST: São Leopoldo, 2014.

DEVARIEUX, Anne. *Força e afetividade: em que o sentimento de esforço não é um sentimento como os outros?*. Trad. Florinda Martins. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela VENDRAMEL (Orgs.).

⁴⁹ HENRY, M., «Genealogia da psicanálise o começo perdido»..., 2009, p. 50.

- Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014, pp. 81-106.
- FREITAS, Manuel Barbosa da Costa. Apresentação. In: HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. Florinda Martins. Portugal: Círculo de Leitores, 2000, pp. 05-12.
- GRZIBOWSKI, Silvestre. *Fenomenologia da vida: a cultura em contraposição a barbárie*. Faculdades EST, 2014, pp. 01-10. Conferência proferida na mesa-redonda “Vida, cuidado e barbárie” do Simpósio Temático: A visível e invisível barbárie na religião, na mídia e na cultura – reflexões a partir de Michel Henry, durante o II Congresso Internacional da Faculdades EST: São Leopoldo.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução Márcia de Sá Cavalcante. 4.ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: Épipiméthée, PUF, 2011.
- HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Tradução Florinda Martins. Portugal: Círculo de Leitores, 2000.
- HENRY, Michel. *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. Tradução Luiz Paulo Rounet. São Paulo: Editora É Realizações, 2012.
- HENRY, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne*. 5. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.
- HENRY, Michel. *Genealogia da psicanálise o começo perdido*. Apres. Florinda Martins. Trad. Rodrigo Vieira Marques. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009.
- HENRY, Michel. *A barbárie*. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: É Realizações Editora, 2012.
- LECLERCQ, Jean. “Ter dois corpos”: vida, afetividade e sexualidade em Michel Henry. Trad. Maria Cândida Teixeira. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela VENDRAMEL (Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014, pp. 173-193.
- MARQUES, Rodrigo Vieira, MANZI FILHO, Ronaldo (Orgs). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
- MARTINS, Florinda. *Michel Henry: O que pode um corpo?*. U.C.P., Lisboa, 2010.
- MARTINS, Florinda; SALDANHA, Marcelo Ramos. *Michel Henry: critérios de avaliação de uma obra de arte*. Revista da Fundarte, n.º 27. Editora da Fundarte, Rio Grande do Sul, 2014, pp. 55-64. Disponível em: <http://seer.fundarte.rs.gov.br/index.php/RevistadaFundarte/article/view/52/137>. Acesso: 01 de setembro de 2014.
- RODRÍGUEZ, Juan Sebastián Ballén. *El lenguaje fenomenológico de La afetividade en Michel Henry: la reconstrucción de una gramática de la subjetividad “a flor de piel”*. Ata fenomenológica latinoamericana. Volumen IV. Círculo Latinoamericano de Fenomenologia, Pontificia Universidad Católica Del Perú, 2012,

- pp. 115 a 147. Disponível em: http://www.clafen.org/AFL/V4/115-147_SC1-3_Ballen.pdf. Acesso: 3 de junho de 2013.
- ROSA, José M. Silva. O 'ethos' da ética. Estudos de fenomenologia, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. Disponível em: www.lusosofia.net. Acesso em: 15 de junho de 2013.
- ROSA, José M. Silva. Da essência trinitária da 'Fenomenologia da Vida'. In: MARTINS, Florinda, CARDOSO, Adelino (Orgs.). *A felicidade na fenomenologia da vida: colóquio internacional Michel Henry*. Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, pp. 177-193.
- SANCTIS, Francesco Paolo. Um conceito fundamental da fenomenologia henriana: a materialidade da afeção. Trad. Rodrigo Vieira Marques. In: MARQUES, Rodrigo Vieira; MANZI FILHO, Ronaldo (Orgs.). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2011, pp. 151-177.
- TALON-HUGON, Carole. Afetividade e revelação: Michel Henry, leitor de Max Scheler. Trad. Martha Gambini. In: ANTÚNEZ, Andrés Eduardo Aguirre; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristela VENDRAMEL (Orgs.). *Fenomenologia da vida de Michel Henry: interlocução entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014, pp. 157-171.

A sabedoria da carne: corporalidade e ética em Michel Henry¹

JOÃO ELTON DE JESUS²

Resumo: Michel Henry opõe-se às ciências galileanas que tratam o corpo e a sexualidade de maneira científicizada, matematizada e refém das representações redutivas do ser humano em detrimento dos sentidos. Buscaremos, por meio de uma revisão bibliográfica do autor, mostrar que a sexualidade não entra nos discursos jurídicos, pois está relacionada com o corpo e esse com a vida. É um páthos, um sentir, não pode ser geometrizada. Apoiados na tese de Henry que mostra como a carnalidade reaparece graças à uma fenomenologia onde o corpo se fenomenaliza como sensibilidade: sentir e movimento, a pesquisa propõe pensar nas questões de gênero que não caíam na ingenuidade de opor natureza e cultura quando a sexualidade é da ordem do corpo de carne e a carne não nega jamais sua materialidade incontornável tomada do ponto de vista fenomenológico. Por fim, abordar-se-á a questão ética, que assume novo estatuto no horizonte do corpo subjetivo de tal sorte que a ética do corpo e a ética da sexualidade sejam pensadas a partir da imanência absoluta da vida em que corpo e alma constituem uma unidade inseparável na fenomenalidade do corpo próprio e portanto, da sexualidade.

Introdução

Cidadão do mundo, Michel Henry nasceu no Vietnã, viveu na Indochina e formou-se na França. Participou de movimentos sociais e políticos e viajou por diversos países. Essas experiências influenciaram no seu pensamento e produção bibliográfica, principalmente após os anos 80 quando foca temas como arte, política, economia e cultura.

Em fevereiro de 1963, Michel Henry defende a tese a *Essência da manifestação* perante Jean Hyppolite, Jean Wahl, Paul Ricœur, Ferdinand Alquié e Henri Gouhier. Desse estudo, surge uma das mais famosas obras do autor, *Filosofia e Fenomenologia do corpo: Ensaio sobre a ontologia biraniana*, publicada em 1965.

¹ Artigo publicado na Revista *Pensar Disponível* em: < <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/pensar/article/view/3427/354>>.

² Bacharel em Administração com ênfase em Marketing pelas Faculdades Anhanguera. Graduando em Filosofia na Faculdade de Filosofia e Teologia – FAJE e Pós-graduando em Juventude e Mundo Contemporâneo pela FAJE. Participa de Iniciação à Pesquisa Científica promovida pela FAJE / Fapemig e do Grupo de Pesquisa Filosofia do corpo a partir da Fenomenologia e do pensamento analítico arquegenealógico da FAJE/CNPQ. E-mail: joao.elt@gmail.com

Através da fenomenologia, Michel Henry busca uma essência ideal de mundo que se afaste das ideologias científicas, biológicas e psicológicas. O autor “apresenta em suas obras dois movimentos que formam o seu pensamento: a crítica à filosofia tradicional e a proposta de um método fenomenológico de investigação da vida no advir de si mesma como páthos”³.

Michel Henry surge como uma voz profética dentro do pensamento filosófico, pois apresenta uma outra forma de pensar que vai além daquilo que simplesmente aparece aos olhos do mundo em sua objetividade. Ele parte para uma fenomenologia que leve em consideração aquilo que é invisível, mas ao mesmo tempo presente e real em toda existência.

A fim de abordar a sabedoria da carne, bem como a ética e corporeidade apresentaremos primeiro a crítica que Henry faz à redução galileana, que eliminou o aspeto subjetivo da concepção de mundo. Em seguida, abordaremos a inversão fenomenológica e na sequência a fenomenologia do corpo. Na quarta parte debruçaremos sobre a sexualidade e a questão de gênero e, por último, a perspectiva ética produzida por Michel Henry em consonância com a fenomenologia da vida e com a corporeidade.

1. Redução Galileana

Segundo Michel Henry, a partir da modernidade a vida foi ocultada por uma matriz de pensamento que lida somente com o aspeto externo e objetivo da realidade. Para ele, a origem dessa ideologia remonta a Galileu Galilei.

Na concepção de Galilei, o universo “está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto”⁴.

A crítica de Henry ao que ele chama de redução galileana se dá pelo fato desta eliminar da realidade toda sensibilidade, impressões, emoções, desejos e paixões, em suma, toda a nossa subjetividade. Pois conforme Galileu afirma “temos igual certeza de que eles [os sentidos] não nos proporcionam a ordem racional que é a única capaz de nos fornecer a explicação desejada [sobre o mundo]”⁵.

³ PRASERES, Janilce, *A fenomenologia da vida: apontamentos sobre afetividade e não-intencionalidade para a fundamentação de uma ética no pensamento de Michel Henry*. Griot – Revista de Filosofia v.10, n.2, dezembro/2014. p. 244.

⁴ GALILEU GALILEI (1983). *O Ensaíador*. Coleção Pensadores. Sobre o infinito, o universo e os mundos / Giordano Bruno. *O ensaiador* / Galileu Galilei. *A cidade do sol* / Tommaso Campanella. Traduções de Helda Barraco, Nestor Deola e Aristides Lôbo. – 3. ed. – São Paulo: Abril Cultural, p. 35.

⁵ BURTT, Edwin, *As Bases Metafísicas da Ciência Moderna*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983, p. 64.

Para Michel Henry⁶, “a modernidade resulta de uma decisão intelectual formulada com clareza (...) de compreender, um universo doravante reduzido a um conjunto objetivo de fenômenos materiais”. O autor afirma que a ênfase no quantitativo e mensurável, a ideia da lei e sua expressão matemática vão formar as bases da era moderna e todo o pensamento dela decorrente.

O mundo matemático e mecanicista tornará possível o desenvolvimento da técnica que ganhará força principalmente a partir do séc. XVII. Segundo Michel Henry, nos anos seguintes, em nome do progresso, as comunidades humanas passarão a descartar pessoas, culturas e valores.

O mundo moderno é, por conseguinte, o de Galileu, é um mundo que é no fundo, reducionista, materialista, que crê que o único saber válido é a física e as ciências que lhe estão ligadas. É um mundo que obedece a essa ideologia que identifica saber com ciência, que nega a existência de outro tipo de conhecimento⁷.

A redução galileana alcança um caráter ontológico pois esvazia o aspeto subjetivo como as sensações eróticas, desejos e temores, identificando esses como um “bombardeamento de partículas”.

Os homens afastados da Verdade da Vida mergulham nos enganos, nos prodígios em que a vida é negada, ridicularizada, troçada, simulada, ausente. Os homens são substituídos por abstrações, entidades econômicas, lucros e dinheiro. Os homens são tratados matematicamente, informaticamente, estatisticamente, contados como animais, sendo tidos em menor apreço do que estes⁸.

Como qualquer ação do homem, a ciência é também uma forma de vida. Não obstante, quando a ciência pretende ser a detentora da verdade ela se torna “uma vida que se nega a si mesma, a autonegação da vida, este é o acontecimento crucial que determina a cultura moderna como cultura científica⁹. Michel Henry não legitima qualquer apreciação pejorativa visando desqualificar a

⁶ HENRY, M., *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. São Paulo: É Realizações, 2012.

⁷ HENRY, M., *As ciências e a ética*. Covilhã: Universidade da Beira Interiori, 2010, p. 13. Disponível em <http://www.lusosofia.net/textos/20111006-henry_michel_as_ciencias_e_a_etica.pdf>. Acesso em 20/07/2015.

⁸ HENRY, M., *Eu sou a verdade: cristianismo como filosofia*. Tradução de Florinda Martins. Lisboa: Vega. 1998, p. 277.

⁹ HENRY, M., *Eu sou a verdade*. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 105.

ciência. Sua crítica se dá quando o saber científico se apresenta como a única verdade. Para ele¹⁰, é quando esse engano acontece “que o filósofo tem que intervir”.

2. Inversão fenomenológica e a fenomenologia da vida

Tendo como um dos fundadores, o filósofo alemão, Edmund Husserl (1859-1938), a fenomenologia busca a essência, o que faz de algo um fenômeno, o “como” de sua doação, a maneira segundo o qual os fenômenos se dão a nós, nos aparecem. Dessa forma, a fenomenologia ao descrever os atos intencionais, o vivido, o mundo da vida, os correlatos intencionais possibilitam a instauração de uma filosofia como ciência de rigor e a fundamentação da lógica.

Todavia, a própria Fenomenologia histórica não levou esta sua melhor promessa até às suas derradeiras possibilidades. Por isso, apesar de reconhecer sem equívocos a importância da Fenomenologia husserliana contra os reducionismos da Modernidade, e de reconhecer a sua própria dívida para com ela, M. Henry propõe-se levar o projeto fenomenológico mais longe do que a fenomenologia história, husserliana¹¹.

Michel Henry acredita que “a vida real, concreta, invisível, permaneceu, em Husserl, num anonimato inultrapassável”¹². Assim ele busca ir ao cerne daquilo que se propõe a fenomenologia, que é o “conhecer às coisas mesmas”.

Para o filósofo francês, conhecer é diferente de ver. Em sua concepção “existe outro modo de revelação (...) cuja fenomenalidade já não seria a do “lado de fora” desse pré-plano de luz que é o mundo”¹³. Trata-se de uma realidade escondida ao ver, invisível à toda representação no mundo visível. Destarte, “o conteúdo real do mundo sensível decorre de uma impressão exclusiva, ou seja, o conteúdo real do mundo é uma revelação original, primitiva, impressional, sensual¹⁴. Há no fenômeno um autoaparecer, pois aparecemos a nós mesmos antes de aparecermos no mundo. O “por-de-fora” não se dá nos objetos, é algo mais originário.

¹⁰ HENRY, M., *A barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 49

¹¹ ROSA, José Maria, *O Ethos da ética*, 2006, p. 9. Disponível em <http://www.lusosofia.net/textos/jose_rosa_o_ethos_da_etica_fenomenologia_michel_henry.pdf>. Acesso em 24/06/2015.

¹² Henry *apud* ROSA, José Maria, *O Ethos da ética*, 2006, p. 10.

¹³ HENRY, M., *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 58.

¹⁴ *Ibidem*, p. 72.

Para Michel Henry, o que vem antes de tudo é o próprio aparecer da vida em sua fenomenalização originária, em sua autorrevelação em sentido radical. A vida para Henry se experimenta num páthos, em uma impressão sofredora e fruidora.

Imanente e transcendental, na vida não existe “nada de outro, nenhuma alteridade, nenhuma objetividade”¹⁵. De tal modo, a vida não pode ser tema das ciências ou objeto do saber científico, pois estes trabalham com aquilo que se mostra, com o objetivo, que não é a situação fenomenológica da vida.

A vida é um saber originário onde não há intervenção do saber da consciência ou do saber da ciência. Todos os saberes são manifestações da própria vida, tem origem somente nesta. “É o saber da vida que torna possível o movimento das mãos e dos olhos, o ato de se erguer, de subir as escadas, de beber e comer, o próprio repouso”¹⁶. Portanto, para Michel Henry, a vida é uma afetividade originária e pura, imanente e transcendental. É da ordem da subjetividade e da sensibilidade. “Vida é *affectus*, é um Si dado a si mesmo na vida, e apenas provado nesta. A partir deste sentir primitivo se desenvolvem a consciência, o pensamento, a linguagem, a memória e as demais características e ações humanas”¹⁷.

3. Fenomenologia do corpo

No pensamento de Henry, o corpo é um fenômeno que é vivido interna e exteriormente. Para ele, “existem dois modos fundamentais e irreduzíveis de aparecer: o do mundo e o da vida”¹⁸. Em sua obra *Ver o invisível* ele afirma:

Pois, de um lado, vivo interiormente esse corpo, coincidindo com ele e com o exercício de cada um de seus poderes: eu vejo, ouço, cheiro, movo mãos e olhos, tenho fome, frio, de tal modo que eu sou esse ver, esse ouvir, esse cheirar, esse movimento, essa fome, que eu me precipito inteiro em sua pura subjetividade, a ponto de não poder me diferenciar deles – fome, sofrimento, etc. – em nada. De outro lado, e ao mesmo tempo, eu vivo exteriormente esse mesmo corpo por ser capaz de vê-lo, tocá-lo, representá-lo a mim mesmo como objeto, realidade exterior próxima aos outros objetos¹⁹.

¹⁵ *Ibidem*, p. 38.

¹⁶ *Ibidem*, p. 34.

¹⁷ PRASERES, Janilce, *A fenomenologia da vida: apontamentos sobre afetividade e não-intencionalidade para a fundamentação de uma ética no pensamento de Michel Henry*. Griot – Revista de Filosofia v.10, n.2, dezembro/2014, p. 246.

¹⁸ HENRY, M., *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 140.

¹⁹ HENRY, M., *Ver o invisível: sobre Kandinsky*. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 14.

Embora não negue o corpo objetivo que aparece no mundo, a busca principal de Henry é pelo fenômeno originário e puro e constitui na própria vida. “Não há vida sem uma carne, mas não há carne sem vida”²⁰.

Para Henry a carne, a corporeidade do homem é muito mais originária. A carnalidade não é intencional, não é sensível, sua essência é a vida²¹. Trata-se do corpo subjetivo transcendental que, como a vida, não pode ser coisificado pela física, química e biologia ou por nenhuma das ciências reducionistas e objetivadoras.

Na fenomenologia do corpo há uma busca do homem concreto, da factibilidade da vida. Apresenta o caráter efetivo da subjetividade humana caracterizada pela corporeidade. Para isso, Henry se inspira em Maine de Biran (1766-1824) “o primeiro filósofo que compreendeu a necessidade de determinar originariamente nosso corpo como um corpo subjetivo”²².

A carne ou o corpo subjetivo é um “eu posso”. Ele é provido de poderes como o ver, sentir, tocar, ouvir, mover e mover-se. Trata-se de “um corpo-sujeito, oposto a um corpo-objeto de que é condição. Um ‘corpo subjetivo’ *a priori*, diferente do corpo objetivo no sentido de que aparece como seu fundamento.”²³

A possibilidade de todo poder é sua vinda a si mesmo na forma de uma carne. Se a corporeidade é o conjunto de nossos poderes, é na carne, como carne, que essa corporeidade é possível. A carne não resulta do quiasma Tocante/tocado e não pode ser descrita corretamente por ele. A carne vem antes do quiasma como condição do poder-tocar e assim, do tocante enquanto tal. Ela vem antes do próprio poder-tocar como o que instala esse poder em si mesmo, fazendo de um poder efetivo²⁴.

O corpo subjetivo é o fundamento do corpo objetivo que “não é possível senão uma vez pressuposta uma carne doravante revelada a si mesma como carne vivente na autorrevelação patética da vida”²⁵.

Para melhor esclarecer a originariedade do corpo subjetivo, Henry²⁶ diz que “considerada como órgão objetivo, partindo do corpo mundano, a mão é

²⁰ HENRY, M., *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 178.

²¹ *Ibidem*, p. 173.

²² HENRY, M., *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 18.

²³ HENRY, M., *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 163.

²⁴ *Ibidem*, p. 201.

²⁵ *Ibidem*, p. 200.

²⁶ *Ibidem*, p. 207.

incapaz de tocar e de sentir o que quer que seja, nem “outra mão” nem outra parte do corpo ou um corpo qualquer. Tocar e sentir, só o pode fazer o poder subjetivo de tocar”. Ademais, o corpo subjetivo que tem poderes de pegar, andar, agir é também movimento que permanece em posse de si na imanência de nossa corporeidade originária – automovimento da Vida em sua autorrevelação carnal²⁷.

O corpo subjetivo é lugar de uma memória original. Henry²⁸ afirma que esse corpo “é mais profunda que a capacidade da consciência ou de um órgão objetivo, pois é “é a memória de um corpo que se lembra (...) é o automovimento de um poder que lhe é revelado na autodoação patética de minha corporeidade originária”.

Desta maneira, a manifestação da vida na carnalidade traz consigo sua própria sabedoria. Seu poder e movimento é origem de toda ação, inclusive do pensamento. Pois o corpo subjetivo é “autorreflexibilidade, autointeligibilidade”²⁹. Portanto, o corpo subjetivo não está na ordem do eu penso, mas na ordem de um corpo que sente. É uma sensibilidade, de modo que esta não está centrada nas sensações, que é algo externo, mas na sensibilidade transcendental cujo poder é dado pela vida originária.

Desta maneira, Michel Henry sai do monismo ontológico cujo conhecimento provém do exterior e transcendente. Ele propõe o chamado dualismo ontológico, onde o corpo subjetivo é condição de possibilidade para toda sensibilidade, afecção, movimento, memória e pensamento.

O dualismo ontológico não é uma dualidade entre corpo objetivo e subjetivo, cindindo nosso corpo em duas partes opostas, pelo contrário, o dualismo ontológico

satisfaz antes às condições gerais que constituem a possibilidade ontológica da unidade da experiência. O ser originariamente subjetivo de nosso corpo e corpo transcendente, o poder e o órgão, não são (...) ‘dois fatos’, mas ‘duas ordens de fatos’, dos quais a dualidade, como expressão particular do dualismo ontológico, não é senão a determinação da estrutura ontológica fundamental sobre a qual repousam a unidade e a possibilidade de nossa experiência³⁰.

Todavia, conforme Maine de Biran e continuado por Henry “não há nenhuma relação entre a vida subjetiva na qual experimentamos poderes originários

²⁷ *Ibidem*, p. 210.

²⁸ *Ibidem*, p. 211.

²⁹ *Ibidem*, p. 127.

³⁰ HENRY, M., *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 147.

de nosso corpo e a estrutura fisiológica de nosso corpo-objeto”³¹. Assim, o corpo subjetivo que é transcendental e o corpo objetivo que é transcendente são heterogêneos. A diferença é ontológica, não está no plano ôntico. Para Henry³², trata-se de “uma diferença não na individualidade, mas na maneira de ser, isto é, relativa à região no âmbito da qual o ser se manifesta e existe”.

A unidade do dualismo ontológico entre corpo subjetivo e objetivo, se dá por aquilo que Henry chama de corpo orgânico ou o chamado *continuum resistente*. Este “vem antes da sensação e do aparecer no mundo. Trata-se de um corpo invisível a mesmo título que nossa corporeidade originária”³³.

O corpo orgânico não se confunde com os órgãos, músculos e ossos, que é próprio do corpo objetivo. Sua função é mediar o movimento e poder do corpo originário subjetivo e o corpo “côisico” objetivo. Trata-se de uma ‘massa’ um espaço, uma mediação onde corpo subjetivo coloca em ação os poderes e faz com que o corpo objetivo possa respirar, ver, olhar, mexer-se. Desta forma, “nossa ação é a de nossa corporeidade originária e de seus poderes, é a pulsão que se move em si mesma e verga os “órgãos” que cedem a seu poder³⁴.

Destarte, o corpo subjetivo realiza “um desdobramento interior que vai ao limite do que ele pode e que, uma vez atingido esse limite e enquanto não cessa seu esforço, volta ao ponto de partida que é a nossa carne, a autodoação primitiva em que cada um desses poderes encontra a possibilidade de agir”³⁵.

Nossa ação no mundo se produz ao termo desse desdobramento orgânico, ali onde, diretamente atingido por este como seu próprio fundo, o mundo lhe opõe sua resistência absoluta. Pois ali está a realidade de seu conteúdo: não em seu aparecer, mas nesse limite de meu esforço, dado dessa maneira ao movimento de minha vida. Como em minha carne, sou a vida de meu corpo orgânico, sou também a vida do mundo³⁶.

Na fenomenologia do corpo, baseada no dualismo ontológico, o corpo subjetivo, a nossa carne, que é manifestação da própria vida, é o poder que dá origem a todas as nossas ações, a nossa forma de ser e de estar no mundo. A sabedoria

³¹ *Ibidem*, p. 143.

³² *Ibidem*, p. 145.

³³ HENRY, M., *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 201.

³⁴ *Ibidem*, p. 220.

³⁵ *Ibidem*, p. 219.

³⁶ *Ibidem*, p. 220.

da carne aponta para a sua máxima “o que chamamos imanência se tornou, assim, a essência do transcendente”³⁷.

4. Sexualidade e questão de gênero

A temática da sexualidade tem sido muito debatida nos ambientes filosóficos principalmente a partir do séc. xx. Merleau-Ponty³⁸ afirma que “é a sexualidade que faz com que o homem tenha uma história. Se a história sexual de um homem oferece a chave de sua vida, é porque na sexualidade do homem projeta-se sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e a respeito dos outros homens”.

Pearl Lewitt, estudioso de Michel Henry, em artigo intitulado *Primordial Sexuality – Merleau-Ponty, Michel Henry and the Sexual body* afirma que filósofos como Michel Foucault (1926-1984) e Judith Butler (1956-) possuem uma visão da sexualidade construtivista onde a sexualidade é uma construção social ou uma força política de poder.

Foucault alega que não devemos conceber a sexualidade como algo dado da natureza, mas como um dispositivo histórico onde à “grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder”³⁹.

Sob a perspectiva das ciências que em sua busca de objetividade fragmentam o ser humano em diversas especialidades, o sexo pode ser descrito em várias modalidades. Há o sexo legal e jurídico sexo de criação social⁴⁰. Peres aborda o sexo genético, gonático, somático e o psicossocial.

Embora faça parte da existência, essa multiplicação de saberes proporcionados pelo saber unicamente científico “não fornece qualquer visão de conjunto sobre a existência humana e sua destinação, visão sem a qual é impossível decidir o que é preciso fazer em cada caso, desde que este concirna justamente à nossa existência, e não a uma coisa”⁴¹.

³⁷ *Ibidem*, p. 136.

³⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 219.

³⁹ FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I: vontade do saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p. 117.

⁴⁰ PERES, Ana Paula Ariston Barion, *Transsexualismo – O Direito a uma nova Identidade Sexual*. Rio de Janeiro: Editora Renovar, 2001, pp. 78-88.

⁴¹ HENRY, M., *A barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 323.

Quando aborda-se o conceito de gênero, encontram-se muitas abordagens nas diversas áreas do saber. Todavia, a maioria dos teóricos afirmam que o gênero é uma construção social.

O gênero, embora ligado ao sexo, não lhe é idêntico, mas construído socialmente, a partir das diferenças percebidas entre os sexos e de comportamentos coletivamente determinados, engendrados e reproduzidos no interior das instituições sociais, como a Família, a Escola e a Igreja. É também o primeiro modo de dar significado às relações de poder⁴².

Observa-se que a temática sobre gênero é dominada pelas ciências sociais que deixaram a vida de lado, olhando somente para o aspecto objetivo em busca do saber científico. No entanto o saber deveria ser pautado na vida, pois para Henry a “organização social (...) encontra na vida da subjetividade absoluta, e somente nela, o local de sua realidade, bem como o princípio de seu desenvolvimento”⁴³.

Assim como o sexo e o gênero, os tipos sexuais como a homossexualidade, a bissexualidade, a heterossexualidade e a transexualidade são pautados pelos saberes das ciências biológicas, exatas e humanas sob o aspecto da objetividade que “deixam de lado o modo originário e fundamental da revelação da vida”.

Nas ciências, a heterossexualidade configura-se quando um indivíduo sente atração por pessoas com sexo biológico oposto. A homossexualidade é definida basicamente por homens ou mulheres que sentem atração somente por pessoas do mesmo sexo e a bissexualidade ocorre quando alguém tem atração por pessoas do sexo masculino ou feminino. A transexualidade, por sua vez, tem se tornado um tema relevante nas pesquisas acadêmicas devido à maior visibilidade social de pessoas com essa condição sexual. Nas explicações científicas, a experiência transexual ocorre quando há um conflito e divergência entre a identidade sexual / imagem de si e o corpo biológico.

Devido a uma visão essencialmente objetiva, tanto a homossexualidade quanto a transexualidade foram consideradas como doenças por muito tempo. Em muitas religiões ainda são entendidas como pecado ou falha. Alguns países punem legalmente as pessoas nessas condições. Em muitos casos as pressões sociais, culturais e religiosas levam as pessoas homossexuais e transexuais à depressão e em muitos casos ao suicídio.

Fruto da redução galileana e da técnica, muitas vezes a sociedade aborda com ojeriza e violência o que ela considera como “distúrbios” ou “disforias” sexuais.

⁴² CHOERI, Raul Cleber da Silva, *O conceito de identidade e a redesignação sexual*. São Paulo: Editora Renovar, 2004, p. 53.

⁴³ HENRY, M., *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 46.

A barbárie onde a cultura, que é uma forma da vida alcançar sua plenitude, tem a vida obnubilada, faz com que milhares de pessoas sejam vítimas de homofobia e transfobia.

Michel Henry traz uma nova concepção de sexualidade baseada no dualismo ontológico do corpo, ao qual recupera o corpo subjetivo como manifestação da vida em sua afetividade, sensibilidade e poder original.

o ato sexual é em seu ser originário, pelo menos, algo subjetivo. Enquanto tal, ele está fora do mundo (...) Toda filosofia do amor sexual deve ser refeita a partir dos dados da filosofia do corpo subjetivo. É a todos os gestos humanos, [incluindo] os gestos sexuais, que esta permite atribuir eventualmente, de um ponto de vista existencial, um sentido infinito e livre, uma vez que mostra previamente, e no plano ontológico, a essência subjetiva de todas as determinações originárias da vida corporal⁴⁴.

A sexualidade e o Eros (sexo) são realidades da existência humana e por isso concernem à própria vida que se dá numa carne, num corpo originário. Para Michel Henry a sexualidade deve ser investigada no sentido de “reconhecer sua essência, a relação, entre a vida transcendental, absolutamente imanente, absolutamente subjetiva, (...) com este corpo, com sua característica sexual”⁴⁵.

Michel Henry busca um discurso do corpo que suspenda as tendências ingênuas, reificantes, conceptualistas e definitórias. Ele enfatiza, também, a incapacidade das ciências de abordarem a verdadeira essência do corpo e da sexualidade.

O que nos ensinam [as ciências] sobre a essência da sexualidade que já não saibamos, que seja diferente do saber que cada um traz em si como ser vivo, se for verdade que é a esse saber prévio e pressuposto que se relaciona cada uma das determinações ideais de que é feita a ciência? Não será esse saber prévio, supostamente vago e indeterminado (ele só é assim ao olhar do projeto objetivista da ciência), que convém aprofundar, e isso em uma análise filosófica?

Para Henry, na concepção das ciências “a relação erótica se reduz a uma relação sexual objetiva; ela se cumpre doravante como esta, como um comportamento e um conjunto de fenômenos objetivos”⁴⁶. O fundador da fenomenologia da vida aponta para diversas consequências da objetivação do Eros e da sexualidade.

⁴⁴ HENRY, M., *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 266.

⁴⁵ HENRY, M., *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 131.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 318.

Para Henry⁴⁷, aspetos como sadomasoquismo, sadismo, voyeurismo, pornografia e prostituição são formas unicamente objetivas da sexualidade que não levam em consideração o aspeto subjetivo e imanente da carne e da vida.

Michel Henry não se fixa sobre “o que é” o corpo ou o sexo, mas sobre “como” este aparece e se dá (doação). Para ele se o ser tocado, o pegar, o apreender, o acariciar, etc. é uma modalidade de nossa carne originária, todas as dimensões e ações ligadas ao Eros e à sexualidade também possuem sua origem na nossa carnalidade como manifestação da vida.

Assim, para Henry⁴⁸ “a relação erótica é uma relação dinâmica e patética que se cumpre num plano de imanência absoluta e tem lugar na vida”. A vida é a origem da carne, do corpo e também da sexualidade.

É pois, na imanência da vida que a relação erótica deve, antes de tudo, ser descrita, e isso no que concerne tanto ao “ser tocado” quanto ao tocante. Quando, na imanência de seu movimento movendo-se em si mesmo, meu próprio “eu posso”, comportando-se como “tocante” e desdobrando seu próprio corpo orgânico, tropeça no que lhe resiste absolutamente e sobre o qual já não tem poder – o que é tocado por ele, no invisível de seu esforço, é um corpo exterior: o conteúdo real do mundo⁴⁹.

Portanto, a fenomenologia originária do corpo nos permite afirmar que Eros e sexualidade se dão a partir de nosso corpo subjetivo, de nossa carne, pois para Henry⁵⁰ “é no conjunto das propriedades fenomenológicas que pertencem à carne e, assim, à relação erótica, que é uma relação carnal e não “côisica”.

O que se encontra no fundamento de todas as sociedades é a natureza humana, cuja estrutura fenomenologicamente – não é menos constante através dos séculos. Essa estrutura é a dualidade do aparecer. Essa é a razão pela qual as múltiplas modalidades da existência – que lhe estão ligadas e que encontram, nela, sua possibilidade última – ocorrem, com efeito, em todas as partes onde há homens⁵¹.

Desta maneira, cultura, história e ciência vistas do ponto de vista objetivo não podem afetar ou definir o Eros e a sexualidade originária. Essa tem origem

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 319-322.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 304.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 305.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 307.

⁵¹ *Ibidem*, p. 323.

na carne que, por sua vez, é imanente, é a representação da própria vida que não pode ser controlada ou influenciada por nenhuma determinação externa.

A sexualidade é uma manifestação da vida, que se apresenta de várias formas. Seja qual for essa manifestação, que as ciências tipificam em hétero, homo, bi ou transexual, estas não podem ser vistas somente de forma objetiva, mas deve-se levar em conta o corpo subjetivo, a carne que em si tem uma sabedoria originária que parte da própria vida e de nenhum outro lugar.

5. Ética da sexualidade

Michel Henry parte da pergunta que está por detrás de toda ética: Que devemos fazer? A partir desse questionamento, ele recupera a sua fenomenologia da vida e do corpo pois se buscamos o que devemos fazer é porque partimos do pressuposto de que podemos fazer alguma coisa, que temos o poder de fazer algo dentro de nossa existência.

Não podemos falar de uma ética reflexiva *a posteriori* pois na fenomenologia radical, a vida é um poder que origina todas as nossas ações inclusive nosso pensamento e nosso agir ético. Desta forma, a fenomenologia da vida proposta por Michel Henry é capital para podermos falar de uma ética original *a priori* e por conseguinte, uma ética da sexualidade. A vida circunscreve no domínio da ética pois ela é sabedoria e poder absolutos.

A vida é o incontornável e o inexpugnável, o alfa e o ômega de toda organização e de todo desenvolvimento humano, e isso porque ela define a humanidade transcendental – o sentir, o compreender, o imaginar, o agir em todos os casos, o sofrer e o gozar sem os quais não existe nem humanidade nem homem⁵².

O ser, o fazer, o agir tem a sua origem e o seu fim na vida fenomenológica. Ainda que as inovações científicas e tecnológicas tenham contribuído positivamente em muitos aspetos da existência, essas ideologias não são capazes de abarcar toda a complexidade do homem.

Muitos dos sistemas éticos construídos até então basearam-se mais no aspeto positivo e objetivo do que na dimensão transcendental e imanente da realidade e do agir humano. Isso, se deu pela construção de uma ideologia baseada na redução galileana que foi origem do mecanicismo e da técnica, dando um aspeto de inumano à existência.

⁵² *Ibidem*, p. 182.

‘Inumano’ designa a reviravolta ontológica por efeito da qual o princípio diretivo e organizador de uma sociedade, encontrando sua substância na vida, não é mais esta, mas uma soma de conhecimentos, de processos e de procedimentos para cujo estabelecimento e disposição a vida foi, na medida do possível, posta de lado⁵³.

Essa ética objetivada, inumana, não elimina a vida, pois isto seria impossível. Todavia, deixa de lado a vida e toda as suas formas de representação, seja na cultura, no corpo, no próprio mundo. Surge então a barbárie, de modo que a sociedade, ao obnubilar a própria vida, esquece-se daquilo que é a sua origem, permanecendo perdida em um mundo sem sentido, cujas orientações do agir não atingem à essência da existência humana.

Nessa barbárie silenciosa e extremamente danosa, o saber e a ideologia científica atinge não só a cultura mas é “a própria vida que é atingida, são todos os seus valores que tremem, e não só a estética, mas também a ética, o sagrado — e com eles a possibilidade de viver o dia a dia”⁵⁴.

Segundo a ética proposta por Michel Henry “a essência originária do agir é o movimento contínuo da Vida na sua autofruição. É por isso que a Vida é para si mesma, imediatamente, o seu Próprio Mandamento e não precisa de injunções e de preceitos éticos exteriores e separados de si”⁵⁵.

Esse poder, esse “eu posso” é dado pela vida, que se manifesta numa carne, num corpo subjetivo transcendental, capaz de andar, pegar, falar, ver, mover-se. Desta forma, a fenomenologia do corpo pautada na carnalidade da vida é o fundamento de toda ação humana. “Que fazer? Quem vai responder-lhe? Quem o sabe? A vida e mais ninguém!”⁵⁶

A ética proposta por Henry reconhece a vinda da vida. Na vida a ordem não é exterior, a ação não está separada do homem. “O habitat do agir é a Vida. Só na Vida se pode contatar com o agir, só nela há as modalidades do viver”⁵⁷. Se a vida é origem de todo o nosso saber e ação, é ela que deve conferir valor às coisas. Ao experimentar-se a si mesma em um corpo transcendental, a vida se autoafirma e persevera em seu ser e para crescer.

⁵³ HENRY, M., *A barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 183.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 22.

⁵⁵ ROSA, José Maria, *O Ethos da ética*. Revista Phainomenon. Estudos de Fenomenologia, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 13.

⁵⁶ HENRY, M., *As ciências e a ética*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2010, p. 11.

⁵⁷ HENRY, M., *Eu sou a verdade*. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 185.

Semelhante movimento constitui a teleologia imanente da vida, na qual se enraíza toda ética possível. Não a ética teórica ou normativa, que representa para si fins e valores, mas a ética original ou, antes, o próprio *ethos*, ou seja, o conjunto de processos indefinidamente recomeçados nos quais a vida realiza sua essência⁵⁸. (HENRY, 2012, p. 150)

No decorrer da história, como bem apresenta Foucault, a sexualidade foi abordada pelos mais variados sistemas de repressão, tanto pela religião através dos mais variados modos e controle, tanto pelo Estado e conseqüentemente pela família. Todas essas abordagens “éticas” surgidas no decorrer dos tempos não levam em consideração a vida em sua subjetividade e páthos, focando apenas o lado objetivo da existência humana.

Desta forma, uma ética radical da sexualidade, nada mais será do que uma ética da vida, uma ética que possui a carnalidade e a corporeidade subjetiva como ponto de origem de toda sexualidade. Assim uma ética da vida não pode ser pautada na relação entre ações e fins, normas ou valores se estes estiverem vinculados a um êxtase, a um aspecto objetivo e transcendente.

Vida para Henry é igual à prática, à ação, pois ela é movimento, é poder. “A vinda a si da vida (...) é identicamente o movimento por meio do qual nós nos comportamos, o que somos, o que fazemos (...) fornece todavia tudo o que ela é e tudo o que ela faz, tornando-se assim nossa própria ação”⁵⁹.

Na conceção henryana, a vida é um princípio único e universal de avaliação. Para Henry⁶⁰ a vida também dá origem à cultura, pois esta é “o conjunto de normas e dos ideais que a vida se impõe a si mesma com a finalidade de se acrescentar sem cessar de si mesma, de fazer crescer a capacidade de sentir, o nível de sua ação, a intensidade de seu amor”.

Portanto a cultura não pode deixar de lado a vida. Esta deve ser pautada numa ética original de modo que não aconteça a barbárie do mundo moderno onde o homem, fragmentado em diversos saberes, perde o sentido e mergulha numa existência, superficial e destruidora da vida.

Através da vida e da ética que ela se coloca, de ser ela mesma com sua própria sabedoria, poder e movimento, determina-se a forma como nos comportamos, o que somos e, por conseguinte, o que fazemos.

O que somos, já que esse movimento constitui, nossa ipseidade. O que fazemos, porque, carregados por ele e advindo a nós mesmos, na medida em

⁵⁸ HENRY, M., *A barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 150.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 156.

⁶⁰ HENRY, M., *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 320.

que ele advém a si, nosso ser, nele, é assim nosso fazer com ele — o que, não sendo jamais posto por nossa ação nem criado por ela, lhe fornece todavia tudo o que ela é e tudo o que ela faz, tornando-se assim nossa própria ação⁶¹.

Portanto, uma ética da sexualidade pautada na vida só pode ter fins e normas a prescrever se forem provenientes e determinados pela própria vida, pois a vida não erra. Michel Henry⁶² afirma que “essa determinação consiste que, experimentando a si mesma constantemente e se conhecendo a todo instante, a vida também sabe a todo momento o que é preciso fazer e o que lhe convém”.

Conclusão

Michel Henry traz uma radicalização da fenomenologia que muda a forma de ver de toda a filosofia incluindo a corporeidade, a sexualidade e a ética. Ele faz emergir aquilo que durante anos foi obnubilado e deixado de lado: a própria vida em sua imanência transcendental. A vida é base para todo o pensamento henryano. No entanto o autor não a deixa em uma situação espiritual ou etérea, desvinculada da existência humana, pelo contrário, ele traz à própria carnalidade, ao próprio corpo a sua presença, e vai além, dá a ela a originalidade e condição de possibilidade da própria factibilidade do ser humano.

Nessa carne, a vida se manifesta, é páthos, é sensibilidade, é poder, é movimento. É ela que em sua imanência, em sua invisibilidade torna possível desde a mais simples até a mais complexa ação do homem. Torna possível o ser-no-mundo, a apropriação e a existência no mundo. É a essência, é aquilo que possibilita o homem ser aquilo que é.

O homem é corpo. No entanto, quando se fala de corpo na perspectiva da fenomenologia de Michel Henry, partimos para algo que vai além daquilo que é objetivo, do corpo “côisico” como ele mesmo nomeia o corpo que aparece no mundo. O corpo subjetivo surge como carne, como manifestação da própria vida que não cansa em agir, em movimentar-se.

Assim, Michel Henry, recupera o corpo subjetivo que, devido à uma concepção de mundo onde os aspetos sensíveis não são levados em conta, permaneceu obscurecido. Desta maneira, a fenomenologia originária torna possível “ver o invisível”. Ao debruçarmos sobre o “como” da nossa corporeidade é possível perceber aquilo que é imanente e original.

A corporeidade do homem nos remete à sua própria sexualidade. Uma sexualidade que assim como o corpo e a vida, não pode ser reduzida a simples números, planilhas, esquemas físicos, químicos ou biológicos. A fenomenologia

⁶¹ HENRY, M., *A barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 156.

⁶² *Ibidem*, p. 149.

radical apresenta um corpo e uma sexualidade que vão além daquilo que o olhar objetivo e limitado pode explicar.

A sexualidade é a manifestação da própria vida, por isso não pode ser controlada ou definida por nenhum critério transcendente. A própria vida, o próprio corpo com sua inteligência, com sua sabedoria original se encarrega de dar “vida” a essa sexualidade.

Portanto, não é relevante se a sexualidade se apresenta sob a perspectiva biológica e objetiva como heterossexual, bissexual, homossexual, transexual. Essas são tipificações feitas pelas ciências no sentido de entender as diversas manifestações sexuais, mas que se apresentam inúteis, pois não levam em conta que essas são as variadas formas da vida se manifestar.

Assim, a questão de gênero e os tipos sexuais não podem ser vistos como doenças, como pecado ou ainda motivo de violência por parte de uma cultura vítima da barbárie do esquecimento da vida e dominada pelo saber técnico que não leva em consideração a humanidade em sua essência.

Toda a sexualidade e com ela a sua diversidade, deve ser vista como uma manifestação da vida, uma manifestação da própria humanidade, do próprio corpo subjetivo que não pode ser reprimido ou mesmo objeto de poder, de controle, de continência por nada e por ninguém. Dessa forma, a vida não pode ser controlada, nem pode ser objeto de estudo de uma ciência positiva, que embora seja a manifestação da vida, a menospreza e a coloca em estado de obscurecimento. Essa vida que é a energia e a origem de toda ação, é também a origem do próprio agir humano e, portanto, da própria ética. A ética, portanto, do ponto de vista da fenomenologia radical, é pautada pela vida. Se nessa ética há regras, leis ou uma moral, quem as determina é a própria vida, num sentido de mais se manifestar, de mais movimento, de mais agir, de mais ser.

Portanto a ética radical vai além de qualquer normatismo objetivador que não leva em conta aquilo que é mais fundamental na existência humana: a própria vida que se manifesta numa carne e que com sua sabedoria é origem de toda ação e, portanto, da nossa sexualidade e do nosso ser no mundo.

Bibliografia

- BURTT, Edwin, *As Bases Metafísicas da Ciência Moderna*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983.
- CHOERI, Raul Cleber da Silva, *O Conceito de Identidade e a Redesignação Sexual*. Rio de Janeiro: Editora Renovar, 2004.
- FOUCAULT, Michel, *História da Sexualidade I: vontade do saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- GALILEU, *O Ensaíador*. Coleção Pensadores. Sobre o infinito, o universo e os mundos / Giordano Bruno. O ensaiador / Galileu Galilei. A cidade do sol /

- / Tommaso Campanella. Traduções de Helda Barraco, Nestor Deola e Aristides Lôbo. — 3. ed. — São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HENRY, Michel, *Filosofia e fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia biraniana*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- HENRY, Michel, *A barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- HENRY, Michel, *As ciências e a ética*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2010. Disponível em <http://www.lusosofia.net/textos/20111006-henry_michel_as_ciencias_e_a_etica.pdf> . Acesso em 20/07/2015.
- HENRY, Michel, *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HENRY, Michel, *Ver o invisível: sobre Kandinsky*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- HENRY, Michel, *Eu sou a verdade*. São Paulo: É Realizações, 2015.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- PERES, Ana Paula Ariston Barion, *Transexualismo – O Direito a uma nova Identidade Sexual*. Rio de Janeiro: Editora Renovar, 2001.
- PRASERES, Janilce, *A fenomenologia da vida: apontamentos sobre afetividade e não-intencionalidade para a fundamentação de uma ética no pensamento de Michel Henry*. Griot – Revista de Filosofia v.10, n.2, dezembro/2014 – Disponível em <<http://www2.ufrb.edu.br/griot/images/vol10-n2/16.pdf>> . Acesso em 20/07/2015.
- ROSA, José Maria, *O Ethos da ética. Phainomenon*. Estudos de Fenomenologia, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, pp. 279-290 Disponível em <http://www.lusosofia.net/textos/jose_rosa_o_ethos_da_etica_fenomenologia_michel_henry.pdf> . Acesso em 24/06/2015.

Michel Henry e a psicanálise

JOSÉ MANUEL HELENO

Resumo: A nossa reflexão terá três momentos essenciais. Em primeiro lugar, a conceção de fenomenologia material defendida por Michel Henry e, em particular, a sua perspetiva sobre a psicanálise. Teremos, num segundo momento, de confrontar os textos de Freud e de Michel Henry nos quais se aborda explicitamente o problema do inconsciente. Num terceiro momento, mais especulativo, teremos então de pensar de forma radical a noção de inconsciente, para além da relevância em nos referirmos a outras interpretações que desafiam, eventualmente, a reflexão de Michel Henry.

Preâmbulo

No intuito de compreender a perspetiva de Michel Henry sobre a psicanálise é indispensável circunscrevermo-nos à noção fundamental proposta pelo seu fundador: a de inconsciente. De facto, mesmo sabendo que esta noção tem uma história antes do nascimento da psicanálise, é com Freud que ela adquire um estatuto privilegiado. Como nos relembra o *Dicionário de psicanálise* de E. Roudinesco e M. Plon¹, Freud não herda apenas a ideia de inconsciente legada pela filosofia alemã — principalmente Schelling, Schopenhauer e Nietzsche —, como também os contributos da psicologia experimental e da medicina, em particular de autores como Johann Friedrich Herbart, Hermann von Helmholtz, Gustave Fechner, Wundt ou ainda Carl Gustav Carus (1789-1869)². É “misturando essas duas tradições — psiquiatria dinâmica e filosofia alemã —, que Freud inventou uma conceção inédita do inconsciente.”³

A nossa reflexão terá três momentos essenciais. Em primeiro lugar, a conceção de fenomenologia material defendida por Michel Henry e, em particular,

¹ Cf. ROUDINESCO, E. e PLON, M., *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1997. Trad. portuguesa (2000). *Dicionário de psicanálise*. Lisboa: Editorial Inquérito.

² Cf. ROUDINESCO, E. e PLON, M., *Dicionário de psicanálise*, *op. cit.* Entrada “inconsciente”.

³ ROUDINESCO, E. e PLON, M., *op. cit.* Considera-se que foi numa carta a Fliess, de 6 de dezembro de 1896, que Freud “evocou pela primeira vez o aparelho psíquico, já formulando as instâncias constitutivas daquilo que viria a ser a primeira tópica: o consciente, o pré-consciente e o inconsciente”. Ver também, a propósito da noção de inconsciente no pensamento alemão do século XIX, a obra de Angus NICHOLLS e Martin LIEBSCHER (2010). *Thinking the unconscious. Nineteenth-century german thought*. Cambridge University Press. Cf., em particular, o ensaio de Günter Gödde, “Freud and nineteenth-century philosophical sources on the unconscious”, onde se acrescentam aos nomes já citados, enquanto influenciadores da perspetiva freudiana, os de Jerusalem e Lipps.

a sua perspectiva sobre a psicanálise. Teremos, num segundo momento, de confrontar os textos de Freud e de Michel Henry nos quais se aborda explicitamente o problema do inconsciente e as noções concomitantes de representação e de afeto. Num terceiro momento, mais especulativo, teremos então de pensar de forma radical estas noções, para além da relevância em nos referirmos à interpretação de Paul Ricoeur no intuito de pormenorizar a reflexão de Michel Henry.

A fenomenologia material

Qual é então a conceção de fenomenologia do autor de *A essência da manifestação*? Pergunta ambiciosa que se deixa sintetizar na ideia de que a sua fenomenologia, dita material, assume a imanência radical do aparecer enquanto tal, ou seja, que há uma “fenomenalidade que é anterior à intencionalidade”, contrariando o que defende a tradição fenomenológica alicerçada em Husserl, Heidegger e Sartre. Por conseguinte, a fenomenologia material compreende-se antes de qualquer relação ao mundo e de toda a *ek-stase*. É esta, na nossa perspectiva, a questão fundamental desenvolvida por Michel Henry⁴. Ora, se assim é, então o inconsciente não é um tema menor na sua trajetória filosófica. Há, aliás, uma coerência notável nesse caminho que vai de Maine de Biran a Kandinsky, sendo a noção de inconsciente um dos seus marcos. A ideia de que a vida está omnipresente, que o vivente jamais se separa de si próprio e que há um sofrer-gozar primordial, lança-nos irremediavelmente para a elucidação da noção de inconsciente. Como refere Michel Henry: “Aquilo que eu sou no fundo de mim mesmo, a minha vida, é em si estranha a este horizonte de visibilidade do mundo”⁵. Ou então, numa expressão lapidar que sintetiza esta perspectiva: «*Vivre, c’est s’éprouver soi-même et rien d’autre.*» Se a vida é então algo *patético*, feito de sofrimento e de gozo, como não recordar a este propósito *Eros* e *Tanatos*, as duas pulsões fundamentais do inconsciente freudiano? Como veremos nas páginas que se seguem, Michel Henry quer compreender a psicanálise, sobretudo a noção de inconsciente, de forma semelhante à noção de sujeito (em Marx), ou de invisível (em Kandinsky). Ao pretender ser uma *explicação radical*, a fenomenologia material de Michel Henry mostra, de várias formas, a força da invisibilidade⁶.

É devido a esta explicação radical que Michel Henry não se cansa de chamar a atenção para os textos de Mestre Eckhart, o místico renano, considerando que

⁴ Como o afirma numa das suas entrevistas. Cf. HENRY, M., *Entretiens*, Sulliver, 2007, p. 56 (por exemplo).

⁵ Cf. *Entretiens*, *op. cit.*, p. 88.

⁶ Para um maior desenvolvimento desta questão, que nos seja permitido remeter para o nosso ensaio: “Michel Henry e a noção de arte” (2016), in *Revista Filosófica de Coimbra*, 25, n.º 49, pp. 91-110.

foi um dos filósofos que o ajudou a compreender o papel crucial da autoafeção – como afirma explicitamente em 1991, numa importante entrevista concedida a Olivier Salazar-Ferrer⁷. Aliás, nessa mesma entrevista há uma referência a Freud relevante para a compreensão do pensamento de Henry. Com efeito, ao afirmar que “a angústia é o lugar de passagem obrigatório de todos os nossos afetos”, Michel Henry mostra que não a *compreenderemos* se não a *sentirmos* previamente. Ou seja, não há forma de compreender estas e outras expressões de Freud se *não forem vividas* pelo sujeito, pois só assim a angústia fará sentido. Antes da compreensão meramente cognitiva, terá de haver uma compreensão afetiva, ou seja, uma vivência que nos permitirá aceder ao que se diz⁸.

Se Michel Henry propõe um encontro entre fenomenologia e psicanálise, é a noção de inconsciente e de afeto que nos permite compreendê-la. Reitere-se que se trata da fenomenologia material, pois, se a fenomenologia é o nome dado à forma como os objetos são dados na consciência, o modo do seu aparecimento e manifestação, a fenomenologia material defendida por Henry propõe uma atenção ao aparecer enquanto tal, ou seja, “não é precisamente o horizonte de visualização onde se torna visível a luz do mundo que se revela em primeiro lugar, mas a vida. E ela fá-lo precisamente fora e independentemente deste horizonte”⁹. Deste modo, as noções de horizonte, de intencionalidade, fundamentais para compreensão da consciência na sua relação com o mundo, mostram-se claramente insuficientes para o projeto da fenomenologia material, ao propor uma perspetiva diferente que, em síntese, propõe a crítica à noção de representação. Ao definir a consciência pela representação e ao considerar que o inconsciente representa ao menos virtualmente, Freud está a alinhar numa noção de representação defendida pela fenomenologia e censurada por Henry. Escreve o autor: “Assim a psicanálise, longe de se opor como ela o crê à filosofia clássica da consciência, é antes a consequência exata, o último avatar”¹⁰.

Ora, relembando uma vez mais Mestre Eckhart, é significativo que em *A essência da manifestação*, Michel Henry cite o místico renano ao afirmar que “a alma nada mais é do que a operação de Deus”¹¹. Ou então, a insistência de que a essência da alma é a essência de Deus, leva Michel Henry a citar as obras de Eckhart e a dizer que “o Fundo de Deus e o Fundo da alma, não é senão o

⁷ *Ibidem*, p. 59.

⁸ *Ibidem*, p. 60.

⁹ HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome V. Paris: PUF, 2015, p. 66. Trata-se de um texto intitulado “Phénoménologie et psychanalyse”, datado de 1991, e publicado inicialmente em *Psychiatrie et existence*, Grenoble, Jérôme Millon, «Krisis», pp. 101-115.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003, p. 386.

mesmo Fundo”¹². Atento a estas operações da alma, não seríamos tentados a dizer que a alma nada mais é do que a operação do inconsciente? Veremos posteriormente as respostas possíveis a esta questão, mas primeiramente teremos de tentar compreender o que pensa Freud da noção de inconsciente.

Freud e a noção de inconsciente

Vejamos então textos de Freud que nos parecem pertinentes para compreender a noção de inconsciente, destacando aspetos que nos permitam aceder à compreensão da interpretação que Michel Henry faz da psicanálise.

É nas “Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico” (1911)¹³ que Freud assume abertamente uma reflexão que se pretende especulativa, preparatória, como se tanto coligisse reflexões anteriores como preparasse a vertente metapsicológica que se avizinha. Ensaio reconhecidamente obscuro, até pelo próprio autor, o intuito é incentivar-nos a compreender o que se entende por “realidade”, ou seja, como é que tanto o neurótico como o homem normal dão significado ao mundo exterior. Se os processos psíquicos inconscientes, os mais antigos e primários, atendem à satisfação do princípio do prazer, como se o prazer fosse entendido como a satisfação dos desejos, é dessa incapacidade de os satisfazer e da frustração concomitante que o aparelho psíquico terá de “conceber” (*vorzustellen*) a realidade.

Há, assim, prioritariamente, um princípio do prazer, que procura a sua satisfação, nem que seja de forma alucinatória (como os sonhos exemplificam), que acabará por ceder e criar a “realidade”. A frustração, a incapacidade de satisfazer os desejos, cria então o mundo real externo. Se os neuróticos mostram essa tendência para se “afastarem da realidade”, também o homem normal pode achar a realidade insuportável. No entanto, só a suportamos porque nem conseguimos satisfazer todos os nossos desejos, nem imaginá-los ou aluciná-los a ponto de se poder prescindir da realidade. O que é extraordinário neste texto é a forma como é concebida a realidade, pois, de modo algum é dada de imediato¹⁴. Ela só aparece devido a uma série de “fracassos”, considerando-se que são os processos primários do inconsciente que têm a prioridade.

¹² *Ibidem*.

¹³ FREUD, “Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico”. In *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente*, Vol. 1. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2004. Trata-se, como se sabe, de um texto de grande importância para a compreensão da perspectiva psicanalítica de W. R. BION.

¹⁴ Depois de apontar as “deficiências deste pequeno ensaio”, Freud termina as “Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico” escrevendo: “(...) Espero que o leitor de boa vontade não deixe de perceber onde, também neste trabalho, começa a soberania (*Herrschaft*) do princípio da realidade” (*op. cit.*, p. 70. Itálicos nossos).

Se o aparelho psíquico lida inicialmente com o prazer e o desprazer, com o aparecimento da realidade são os órgãos sensoriais que entram em cena. Falar em consciência é falar em órgãos sensoriais, pois é através deles que algo está presente¹⁵. Ao captar o mundo por intermédio dos órgãos sensoriais, a consciência precisa de estar *atenta* e de *memorizar* o que vai captando. Como se vê, o aparelho psíquico torna-se cada vez mais complexo. À atenção e à memorização, Freud acrescenta ainda a função do *juízo* e do *agir*, todos eles *aspetos* da consciência, quer dizer, *modos de ser* da consciência que se foram aperfeiçoando — o que só acontece, repetimos, porque é essa a forma que o aparelho psíquico tem de lidar com o prazer/desprazer e com a frustração concomitante. O próprio pensar, a capacidade de formar representações (*Vorstellen*) é, na verdade, uma forma de fixar “pequenas quantidades de carga de investimento”, como se fosse essa a maneira do aparelho psíquico lidar com a tensão interna. Ter consciência, pensar, é de algum modo, aliviar a tensão — o que mostra a importância do ponto de vista económico.

Relembremos que Freud jamais deixará de insistir que há características fundamentais do inconsciente como a intemporalidade, a “lógica”, a dinâmica subjacente, a condensação e o deslocamento e o facto de o inconsciente não atender à realidade exterior, ou seja, é efetivamente a expressão de uma dinâmica ou realidade interior. Se o sonho é o palco onde estas características se reúnem, também a fantasia, o devaneio, enfim, a própria vivência quotidiana, “mostra” o inconsciente. Para que as expressões anteriores não se tornem redundantes, pois relembram-nos esse truismo de que o inconsciente está por todo o lado, trata-se, na verdade, de “cenas”, onde as provas do inconsciente se podem eventualmente hierarquizar. Por exemplo: o sonho é efetivamente uma cena privilegiada para compreender essas manifestações do inconsciente. Todavia, se há algum aspeto que merece atenção é o seu lado dinâmico, não apenas pelo desprezo pela lógica como pelos inúmeros subterfúgios de que se serve para disfarçar, expelir, condensar ou deslocar a sua energia. É este lado dinâmico, energético, esta força do inconsciente que deve merecer o nosso reparo — como se palavras como libido e pulsão fossem, neste sentido, primordiais. É preciso imaginar que a astúcia do inconsciente — às vezes de uma “sinceridade” brutal, outras vezes ardilosa, mas num caso e noutro, astuciosa — se deve à sua energia, capaz de permanecer ao longo do tempo e de menosprezar qualquer domínio ou repressão que queira contê-la¹⁶.

¹⁵ *Bewusstsein* (consciência) é um substantivo composto por *sein* (ser ou estar) e *bewusst* (ciente). Por intermédio dos órgãos dos sentidos eu “estou ciente” (*sein Bewusst*) de algo (cf., “Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico”, *op.*, cit., p. 74).

¹⁶ Nas *Novas conferências sobre a psicanálise*, FREUD escreverá que “a relação do eu com o id pode ser comparada à do cavaleiro com a sua montada”. Cf. FREUD, *Nouvelles conférences sur la*

Também nas páginas terminais da *Psicopatologia da vida quotidiana*, Freud mostra a força do inconsciente ao focar o seu determinismo. Numa expressão elucidativa, a propósito dos mitos do Paraíso, de Deus, do mal, enfim, das questões religiosas em geral, diz Freud que é preciso “trocar a *metafísica* pela *metapsicologia*”¹⁷. Trata-se, aliás, de uma reflexão que defende como há um determinismo interior capaz de nos fazer compreender superstições, crenças religiosas, enfim, formas de lidar com o mundo que são, na verdade, projeções do inconsciente. Sobre isso Freud é bastante categórico.

Se a primeira tópica – tal como está exemplificada no capítulo VII de *A interpretação dos sonhos* –, já defendia o carácter dinâmico e económico do inconsciente, é de 1920 a 1923 que se desenvolve a segunda tópica, em particular com o *Eu e o Id* (1923), onde os sistemas do *id* e do *eu* se interpenetram de tal maneira que o *eu* emerge do *id*. Na primeira tópica, como se sabe, o recalçamento originário instaurava uma cisão radical entre o inconsciente e o consciente. Dir-se-ia que o fator dinâmico se acentua ainda mais com a segunda tópica, pois tal dinâmica reflete-se na interpenetração entre o *eu* e o *id*. Trata-se, numa palavra, de alargar a reflexão sobre o aparelho psíquico, merecedor de ser analisado *tópicamente* (em termos de localizações), *dinamicamente* (focando a sua força ou energia) e *economicamente* (considerando a quantidade de energia).

Como escreve J. Dor¹⁸, “Nesta nova tópica, o inconsciente, até aqui substantivo, torna-se atributo.” Como? Digamos que ele passa a qualificar tanto o *eu* como o *supereu*, e esta qualificação acentua a sua presença nestas instâncias. Com efeito, se o sistema pré-consciente – consciente (prc-cs) estava separado do inconsciente, a segunda tópica acentua a forma como o último está presente no *eu* e no *supereu* o que, uma vez mais, adensa o seu mistério e a astúcia que o define. Como se o próprio Freud à medida que a investigação avançava, sentisse dificuldades em apreender o inconsciente, daí a sua “passagem” de substantivo a atributo.

Também em as *Novas conferências sobre a psicanálise*, em particular na conferência intitulada “As diversas instâncias da personalidade psíquica”¹⁹, é utilizada a metáfora do país estrangeiro para designar o recalçamento. De facto, se o sintoma *representa* o recalcado, ele dá-se a mim (à minha consciência) como prova desse mesmo recalçamento. Ora, o recalcado é como um país estrangeiro, ou

psychanalyse. Paris: idées/Gallimard, 1975, p. 111. O cavalo é símbolo de energia e rebeldia, o que nos faz lembrar o *Fedro* de Platão e a noção de alma atrelada a dois cavalos, um bom e outro mau.

¹⁷ FREUD, *Psicopatologia da vida quotidiana*. Lisboa: Circulo dos Leitores, 1990, p. 288.

¹⁸ DOR, J., “Inconscient”. In *L'apport freudien. Éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*. Direction de Pierre Kaufmann, Bordas, 2003, p. 238. ROUDINESCO e PLON (*op. cit.*) defendem o mesmo ponto de vista.

¹⁹ FREUD, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse, op. cit.*, pp. 78-107.

seja, algo desconhecido para o próprio eu. Posteriormente, e neste mesmo ensaio, a designação para o inconsciente será a de “caos”, o que reforça a ideia de desconhecido e de Ilógico associado ao inconsciente/recalcamento. Mesmo que os dois não sejam sinónimos, pois o recalcamento é apenas uma parte desse país desconhecido que é o inconsciente, a verdade é que Freud, nos últimos textos que escreveu, acentuou o lado dinâmico ou sistemático do aparelho psíquico. Se o *eu* tem de se confrontar com três mestres — o mundo exterior, o *id* e o *supereu* — não admira que esteja sempre em riscos de ficar dependente ou subordinado a um desses três amos em prejuízo dos outros.

Michel Henry e a psicanálise

A primeira questão que poderíamos colocar a Michel Henry é a de saber porque não enfatizou ou referiu a diferença entre a primeira e a segunda tópica. Seria irrelevante no contexto da compreensão da psicanálise? Ou o fundamental era efetivamente o que Freud afirmou genericamente sobre o inconsciente? O certo é que os textos de Freud citados pelo filósofo francês, à exceção do *Resumo da psicanálise*²⁰ são, na sua maioria, anteriores a 1920. Michel Henry quer ter uma visão global sobre o freudismo, destacando os momentos que considera fundamentais para a compreensão da sua visão sobre a psicanálise. Contudo, é estranho que não se debruçasse mais sobre as tópicas referidas, mesmo considerando que, na sua perspectiva, a questão fundamental de Freud era transversal à distinção entre a primeira e a segunda tópica.

Ora, é precisamente no *Resumo da psicanálise* que se acentua a ideia de que nada compreenderíamos do ser humano se identificássemos o psiquismo com a consciência. Para Freud, o decisivo é o facto de o aparelho psíquico ser constituído por forças ou energias, que têm o nome de libido se acaso as associarmos ao Eros, pois à pulsão de destruição não se pode atribuir um nome tal como o fizemos em relação ao Eros. Freud acentua assim o lado energético do inconsciente, sublinhando que as “séries lacunares da consciência”, justamente o que não conseguimos compreender, terão de ser reanalisadas à luz de uma visão global do psiquismo, na qual prevalece a sua dinâmica e as forças pulsionais que se deixam sintetizar em duas: Eros e a pulsão de destruição. Acresce que este dinamismo tem a ver com a energia livre ou ligada, como se todo o trabalho do sonho, da dor e das inúmeras situações patológicas, fossem formas de ligar ou de tornar livre a energia que é própria do *id*. Freud escreve expressamente que “o *id* (ça) não tem por finalidade nem a conservação da vida nem uma proteção contra os

²⁰ FREUD, *Abrégé de psychanalyse*. Paris: PUF, 1975. Trata-se, como se sabe, de um texto inacabado, datado de 1938.

perigos”²¹. Compreende-se, assim, que a consciência, sendo fugaz e lacunar, não se possa compreender sem o dinamismo do inconsciente e do pré-consciente, pois é neste que as “representações” inconscientes podem advir à consciência ou regressar ao inconsciente propriamente dito.

Entrevistado por Roger Pol Droit, em 1986²², a propósito da publicação de a *Genealogia da psicanálise*, Michel Henry diz expressamente que apesar de Freud não ser um filósofo o seu intuito foi compreendê-lo enquanto “herdeiro do mundo moderno”, em particular pela forma como colocou o problema da vida e se afastou dos problemas clássicos, como os que assentam no conhecimento e na noção concomitante de representação. De acordo com M. Henry, “Freud põe o problema do desejo, do instinto, do corpo, da afetividade ... de toda uma dimensão do humano que foi recalcada na história do pensamento moderno depois de Descartes”²³. Trata-se, portanto, do *sentimus nos videre* — sentimo-nos ver —, posto em realce pela leitura que Michel Henry faz de Descartes, e também de Schopenhauer e a defesa da “força da vida e do afeto”. Ao herdar estas perspectivas, Freud mostrou que o inconsciente é a vida, pois trata-se de uma força que nem é representável nem é representada — força que é afeto, algo que precede a representação e da qual temos uma “consciência vaga”. Se a psicanálise é um pensamento da vida, é porque Freud, ao falar da angústia, insiste que esta, “como libido inutilizada, incapaz de se suportar a si própria”, se esforça dramaticamente por se desembaraçar de si própria²⁴.

Contudo, numa outra entrevista — desta vez com Thierry Galibert²⁵ —, Michel Henry relembra Schopenhauer, um dos antecessores de Freud, considerando que a psicanálise não conseguiu ultrapassar a visão intelectualista ou representativa da consciência. Vale a pena citar o trecho na íntegra: “Ele (Schopenhauer) aceita que a consciência seja reservada à representação, ao “eu penso que”, à atividade intelectual, como Freud mais tarde e, portanto, que tudo o resto seja reservado ao inconsciente, quando o trabalho filosófico consiste em reconhecer um modo de experiência, uma fenomenalidade de toda uma outra ordem que é a afetividade e que nem por isso é inconsciente”²⁶. Deste modo, é ambíguo saber se a sua visão intelectualista ou representativa da consciência — via Schopenhauer —, impediu Freud de reconhecer uma nova dimensão da afetividade.

²¹ *Ibidem*, p. 7.

²² In *Le Monde*, 9-10 de fevereiro de 1986. Citamos a partir de: HENRY, Michel, *Entretiens*, *op. cit.*, pp. 29-33.

²³ *Ibidem*, p. 30.

²⁴ *Ibidem*, p. 32.

²⁵ Publicada inicialmente em *Autre Sud*, n.º 11, dezembro de 2000. Posteriormente inserida em *Entretiens*, *op. cit.*, pp. 125-143.

²⁶ *Entretiens*, *op. cit.*, p. 129.

Tentemos analisar esta questão pormenorizando aquilo que Michel Henry escreveu sobre a noção de inconsciente em psicanálise. Por exemplo: em «Signification du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme»²⁷, considera que “(...) o inconsciente da psicanálise vai ser pensado contra a consciência cartesiana”. De facto, a noção de inconsciente aparece como uma “recusa ou uma consequência” do *cogito* cartesiano. Ora, o que Michel Henry defende é que a perspectiva freudiana de inconsciente está presa a essa noção de representação cartesiana, quer dizer, o inconsciente é visto pela psicanálise como um conjunto de representações que, embora “fora” da consciência, têm no entanto a mesma estrutura e a mesma forma de representação do que ela²⁸. É esta conceção que Michel Henry nega. E fá-lo lembrando, por exemplo, Roland Dalbiez, precisamente um dos primeiros em França a refletir sobre a psicanálise e a chamar a atenção para aquilo que há de inconsciente *na própria* consciência, ou seja, esboçando a ideia de que o “irrepresentável” tem uma força e uma atividade inegáveis a ponto de se alojar em todo o “representável”.

Deste modo, aquilo que Michel Henry sustenta é a possibilidade de o inconsciente nos conduzir para “fora da representação”, quer dizer, para “o domínio irrepresentável da vida”. Num trecho que nos parece significativo, escreve o seguinte: “Transcendental, a afetividade não é isso a que chamamos um afeto, um sentimento, o sofrimento ou a angústia ou a alegria, *mas aquilo que faz com que o afetivo em geral seja possível* e desdobre a sua essência por todo o lado onde se realize, antes da *ek-stase* do mundo, a *primeira implosão em si da experiência, o pathos primitivo do ser e assim de tudo aquilo que é e será*”²⁹. Se este texto é paradigmático é porque lembra o que Michel Henry entende por afeto, algo que se deve compreender não tanto como o que se sente mundanamente, mas antes essa implosão que permite qualquer sentir. O que está aqui em causa é então a defesa da imanência e a forma radical como se dá no sujeito, antes de qualquer horizonte ou exterioridade, antes de qualquer “representação”. Este afeto é, na verdade, uma implosão no próprio sujeito que se sente enquanto tal. O inconsciente não é então meramente o latente, mas sim algo ativo, dinâmico e eficiente. Ora, o que se encontra no fundo do nosso inconsciente é o afeto. E o que diz Freud sobre ele? Que não é inconsciente. Logo, “é então a afirmação explícita da

²⁷ Cf., HENRY, Michel, *Autodonation. Entretiens et conférences*. Paris: Beauchesne, 2004, pp. 87-110.

²⁸ Günter GÖDDE, em “Freud and nineteenth-century philosophical sources on the unconscious” (in Angus NICHOLLS e Martin LIEBSCHER (eds.): *Thinking the unconscious. Nineteenth-century german thought, op., cit.*), defende que o inconsciente não é o *outro* da consciência, mas antes um “fenómeno diferenciado” (p. 277).

²⁹ HENRY, Michel, *Autodonation. Entretiens et conférences, op. cit.*, p. 98. (Itálicos nossos).

doutrina que o fundo do inconsciente não é ele mesmo inconsciente”³⁰. É este paradoxo, como vimos, que Michel Henry não se cansa de pensar.

Resta saber se a ideia que se sustenta em «Signification du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme» se mantém efetivamente noutros textos sobre a psicanálise, ou seja, que o inconsciente pode ser visto na sua dinâmica e eficiência e não meramente como o *outro* da representação (o *outro* latente, entenda-se). Deste modo, no texto que estamos a comentar é a “vida”, a “noite da origem” que habita o inconsciente, um saber *sui generis* que precede qualquer representação e permite a praxis. “A significação do conceito de inconsciente para o conhecimento do homem – diz Michel Henry –, é então o de reenviar, no seu próprio ser, a um domínio mais profundo que o da consciência clássica, quer dizer, do pensamento entendido como conhecimento objetivo, como representação”³¹. Se o pensamento é “pensamento do mundo”, considera o autor de *Fenomenologia material* que é necessário pensar numa *fenomenalidade pura*, no *aparecer mais do que naquilo que aparece*³². Deste modo, ao opor uma fenomenologia material a uma fenomenologia hylética (husserliana), o autor opõe o que pertence à pulsão, ao afeto e à força, ao que pertence ao ver. Se o movimento do olhar se dirige para o que “está fora de nós”, compete à fenomenologia material realçar a vida e o seu lado pulsional.

Com efeito, para Michel Henry a afetividade é a essência da autoafeção, ou seja, um poder de sentir que não tem nada a ver com os sentidos. De facto, a estrutura da autoafeção é compreendida como imanência e, ao sê-lo, tal significa que a afetividade é considerada como um poder de sentir “que não tem nada a ver com os sentidos e o sentimento”³³. Para Michel Henry a afetividade, essa “passividade ontológica originária”, é a essência da ipseidade, como se houvesse um Si originário que não fosse em si mesmo sensível, mas preparasse a essência de toda a sensibilidade. *É este fundo afetivo, prioridade ontológica que prepara toda a forma de sentir, embora mais originária que ela, que se assemelha ao inconsciente*. Ambos são invisíveis e capazes de antecederem e prepararem qualquer visibilidade; ambos correspondem a um fundo, prioritário e essencial, que se dá em formas de sentir e capaz, como na psicanálise, de moldar a consciência.

Ora, é justamente esta invisibilidade da Vida que se autoafeta que assinala, para certos autores³⁴, o *tourmant théologique* da fenomenologia de Michel Henry. De facto, se a abertura da fenomenologia ao invisível ultrapassa o intuito

³⁰ HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome V, *op. cit.*, 2015.

³¹ *Ibidem*, p. 107.

³² Cf. HENRY, Michel, *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990. (Em particular: “Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle”, pp. 13-59).

³³ Cf. HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003, p. 577 e sgs.

³⁴ Cf. JANICAUD, Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Folio/essais, 2009.

da “intencionalidade” husserliana, é na medida em que Henry se atém a uma imanência radical. Ora, tal imanência é predicada com alguns dos atributos que se aplicam à divindade, como se este *tournant* teológico correspondesse a uma espécie de misticidade onde é amplamente celebrado o encontro com as noções de Mestre Eckhart.

Em a *Genealogia da psicanálise*³⁵, Michel Henry, ao procurar uma “determinação filosófica do inconsciente”, pretende compreender ontologicamente o seu significado. De facto, depois de Descartes, Schopenhauer e Nietzsche, interessava compreender o alcance filosófico de uma noção, desprendendo-a da ideia de “patológico” a que Freud a agregava persistentemente. Ora, se Freud tinha uma visão “clássica” da consciência, tal devia-se à forma como a associava à representação. Contudo, para Henry, a “intuição implícita mas decisiva da psicanálise, a razão do enorme eco que ela reencontrou *apesar da insuficiência do seu aparelho concetual*, é que a essência da psique *não reside no devir visível do mundo*, nem também naquilo que advém assim à condição de objeto”³⁶. Daí que uma perspetiva ontológica do inconsciente o encare como *vida*, ou seja, se o próprio Freud associou o inconsciente à noção de representação, como se ela fosse o ponto de partida para compreensão do inconsciente, Michel Henry prefere associá-la à vida, o que se deve entender como aquilo que, ao furtar-se à representação, possui uma força e uma dinâmica que nenhuma linguagem poderá traduzir. Atente-se, aliás, que é por aqui que se diferencia a leitura filosófica que Ricoeur faz de Freud daquela que Michel Henry defende, ou seja, é justamente o afeto e a forma como se “dá” no inconsciente que diferencia os filósofos franceses³⁷.

É a este propósito que um texto como “Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico”, que é, tanto quanto sabemos, omissa na reflexão henryana, se acaba por revelar de grande importância para a compreensão desse inconsciente “ontológico”, porque do lado da vida e do não representável. Relembremos que Freud, no pequeno ensaio que referimos, insistia na ideia de que se o pensar era, aparentemente, uma forma de “formar representações”, a verdade é que se encarregava de “fixar pequenas quantidades de investimento”, como

³⁵ HENRY, Michel, *Généalogie de la psychanalyse*. Paris: PUF, 1985.

³⁶ HENRY, Michel, *op. cit.*, p. 348 (itálicos nossos).

³⁷ Na perspetiva de Michel Henry, que se esforça por mostrar aquilo que há de original no freudismo, em particular no que se refere à noção de afeto, há um desacordo em relação a Paul Ricoeur e ao seu ensaio sobre Freud. De facto, “Ricoeur — escreve M. Henry — põe em jogo pressuposições radicalmente diferentes das nossas: O universo simbólico é a mediação indispensável para o conhecimento de si que não pode ser senão o fruto de uma hermenêutica”. Decorrem desta posição dois aspetos que Henry recusa, a saber: a) O intuito de salvar os direitos de uma consciência intencional; b) o facto de o afeto não ter significação senão na medida em que está ligado a uma representação. Cf. *Généalogie de la psychanalyse, op. cit.*, p. 383 (nota de rodapé cinquenta e oito).

se aliviasse assim a tensão do aparelho psíquico. Ora, são estas quantidades de investimento, os afetos, que M. Henry põe em destaque. Contudo, se Freud era o herdeiro da filosofia clássica através da noção de representação, tal não constituía de modo algum um inconveniente para o iniciador da psicanálise.

Tratemos, no entanto, de insistir na interpretação de Freud levada a cabo em a *Genealogia da psicanálise*. Com efeito, Henry considera que o artigo de Freud — “O inconsciente”, datado de 1915 —, é “catastrófico” por enfatizar a noção de representação no inconsciente. Deste modo, em vez de energia e de força, Freud sublinha o poder da “representação” na psique, em particular no que se refere à pulsão. Escreve Henry que se trata de um “tournant capital et catastrophique de la problématique freudienne”³⁸. Daí o caráter equívoco da pulsão — tanto o que se *apresenta* à psique, como o que *representa* essa energia psíquica. Compreende-se assim a expressão de Henry: “O conceito aberrante de «representação inconsciente» nasceu”³⁹. E mais à frente o autor é categórico: “Assim, a força, a energia, a atividade da qual a possibilidade interior reside nesta imanência radical da qual o inconsciente freudiano era primitivamente a figura, se encontram definidos ao contrário, conformes à tradição, por um processo de exteriorização.”⁴⁰ E o autor acrescenta que o essencial da pulsão não é apenas a representação mas também o afeto.

Ora, só atendendo a um fenómeno tão complexo como a angústia se pode vislumbrar a importância do afeto. Sabemos que para Freud a angústia é um estado afetivo. Contudo, esta caracterização sumária não pode esconder a extrema dificuldade em compreender o que se entende por angústia. Para além das habituais associações com o medo e o terror, da sua importância para a compreensão das fobias, das neuroses e, principalmente, da semelhança com a histeria, devemos compreender a origem da angústia, ou seja, relacioná-la com a libido, precisamente o que parece ser fundamental para Freud e para Michel Henry. Compreende-se, assim, que seja insistente a ideia de que a angústia é “libido inutilizada”. Significa isso que se a libido tem um fim e o alcança, então a angústia não sobrevém. Esta emerge cada vez que a libido é recalçada e aparece, portanto, associada a estados afetivos que sofrem um recalçamento. Freud di-lo claramente (num trecho frequentemente citado por Michel Henry): a angústia é a “moeda de troca” com a qual se “*trocamos todas as excitações afetivas, logo que o seu conteúdo foi eliminado da representação e sofreu um recalçamento*”⁴¹. Compreende-se que os sintomas só se formem para impedir o desenvolvimento da angústia, pois esta é sempre a reação do eu a um perigo. Ora, caso não se formem sintomas,

³⁸ *Ibidem*, p. 363.

³⁹ *Ibidem*, p. 363.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 366.

⁴¹ FREUD, *Introduction à la psychanalyse*. Paris: Payot, 1979, p. 381 (itálicos nossos).

o eu, desprotegido, angustia-se com a presença de si a si, ou seja, com a impossibilidade de fugir de si próprio. O estado afetivo que é a angústia tem que ser compreendido pelo seu aspeto dinâmico, o que pressupõe a relação prazer/desprazer e a forma como se lida com ambos. Daí que Freud afirme que tudo isto é “qualquer coisa de muito complicado”⁴².

Se a angústia nasce da libido é fundamental compreender que surge devido à impossibilidade de existir satisfações libidinais. Esta moeda de troca da vida anímica acaba por se impor cada vez que o conteúdo das excitações afetivas foi “eliminado da representação e sofreu um recalçamento”. Daí que nos angustiemos sem saber porquê. Sabemos vagamente que há um perigo, um estado de tensão, de mal-estar, de tristeza, mas não sabemos qual “o conteúdo que foi eliminado da representação”. Foi esse mistério da vida afetiva que atraiu Michel Henry.

Também nas *Novas conferências sobre a psicanálise*, nomeadamente na quarta conferência – “A angústia e a vida instintiva” – se sublinha que a angústia está associada ao sintoma. Incapaz de dominar a excitação libidinal, o psiquismo “sente-se” angustiado. E tal acontece porque a “excitação libidinal torna-se inutilizável” e cria, por conseguinte, angústia. Contudo, mais do que ser o recalçamento a despoletar a angústia, é antes esta que provoca o recalçamento. Numa longa digressão sobre conceitos que nos ajudam a compreender a angústia em todas as suas dimensões, Freud insiste que esse estado afetivo se relaciona com a libido, o prazer/desprazer, enfim, trata-se de uma carga de energia que percorre as várias instâncias psíquicas e não apenas a consciência (o eu). O sentimento de culpabilidade é capaz de a produzir e o traumatismo do nascimento origina uma espécie de protótipo da angústia – de acordo, aliás, com os estudos de Otto Rank que Freud reconhece e elogia.

Reconheçamos, então, a complexidade do fenómeno e principalmente a sua filiação direta com as pulsões sexuais e com as pulsões de conservação do eu. Neste amplo jogo entre o prazer e o desprazer que define o humano, é a angústia que ressalta cada vez que o indivíduo se quer proteger de si mesmo. Se nos interrogarmos sobre qual a tonalidade afetiva que pertence à vida fenomenológica, é a angústia que surge como resposta. A vida sente-se a si própria pela angústia, ou seja, o sujeito é incapaz de escapar dele próprio, o que faz da angústia o sentimento por excelência da ipseidade. Ao sentir-se a si mesmo; ao ser incapaz de deixar de se sentir, o indivíduo angustia-se.

Freud e os filósofos: Paul Ricoeur e Michel Henry

Paul Ricoeur insistiu na ideia de que o sonho é o pórtico real da psicanálise, ou seja, o modelo que norteia a compreensão dos fenómenos psíquicos. Nem é

⁴² *Ibidem*, p. 373.

por acaso, aliás, que o ensaio que Ricoeur escreveu sobre Freud⁴³ começa com uma elucidação do que se entende por símbolo e por interpretação, pois só assim se pode aceder ao inegável contributo de Freud para a compreensão da cultura humana. Se a hermenêutica é o território em que Ricoeur se situa, o fundamental é então compreender o que é a interpretação, ou seja, se se trata de algo que *restabelece* um sentido ou que se encarrega de *suspeitar*, denunciando, os disfarces que o espírito humano não cessa de empregar. Entre uma exegese que pretende restabelecer o sentido e aquela que faz da suspeita a sua arma, Freud está evidentemente do lado da última. Deste modo, Ricoeur quer situar Freud antes de se aventurar na compreensão do *corpus* freudiano. E se essa aventura começa pela importância conferida à linguagem, acabamos por ser remetidos para o símbolo e deste para a interpretação.

Este trajeto, repetimos, ajuda-nos a situar Freud, em particular na importância dada à linguagem e obviamente, ao símbolo e à estratégia interpretativa que não só Freud mas também nós, seus leitores, utilizamos. O pano de fundo desta estratégia é o *duplo sentido* — do símbolo e da interpretação, pois, mais do que a relação do sentido à coisa, é fundamental compreender a relação do *sentido ao sentido*, muitas vezes dissimulada e escondida. E foi isso, na verdade, que Freud compreendeu⁴⁴.

Sabe-se, aliás, que Ricoeur quer compreender Freud situando-o na “guerra das hermenêuticas”, ou seja, o seu intuito é apreender quer o estatuto da “energia” quer a importância da “interpretação”. Trata-se, assim, de saber como é que a *força* pode ser compreendida a partir de um *sentido* e, portanto, como é que o ponto de vista *tópico-económico* se pode eventualmente *interpretar*. Tal desiderato manifesta-se particularmente nos escritos metapsicológicos de 1915, em partir nas “Pulsões e destinos das pulsões” e em o “Recalcamento”. Se as pulsões são dadas a partir dos seus representantes, o problema reside na forma como se pode traduzir a expressão alemã “*Vorstellungen Repräsentanz*”. “Representação” parece ser a palavra adequada para traduzir tanto *Vorstellung* como *Repräsentanz*, embora haja *nuances* que levem Ricoeur a escrever o seguinte: “É em direção a esta noção de *Vorstellungen Repräsentanz* ou de apresentação representativa que iremos fazer convergir toda a discussão; nela se recortam e coincidem a interpretação do sentido pelo sentido e a explicação pelas energias localizadas no sistema”⁴⁵.

De facto, se as pulsões têm os seus representantes, também os afetos, na medida em que são quantidades de energia, são representados na consciência,

⁴³ RICOEUR, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.

⁴⁴ Tal como Ricoeur, também Wittgenstein, nas reflexões dispersas sobre Freud, se preocupa com o uso que Freud faz da interpretação. No entanto, e sem espaço para desenvolvermos esta questão, o interessante é a forma como entendem de forma distinta a noção de interpretação.

⁴⁵ RICOEUR, *op. cit.*, p. 121.

possuindo embora um fundo quantitativo que advém do inconsciente. O *mistério é saber como é que a força dos afetos se transforma em sentido*. Ora, o destino dos afetos é mais importante que o dos representantes pulsionais sob a forma ideacional. Daí que haja qualquer coisa de irreduzível nos afetos, pois mesmo que estes sejam dados em representações e a consciência tenha, precisamente, consciência *de* afetos, o problema é o fundo energético, quantitativo, que parece rebelde ao trabalho da interpretação. Se é verdade que “a psicanálise não se situa jamais em face de forças nuas, mas sempre de forças em busca de um sentido”⁴⁶, bem se podia dizer que esta relação entre o ponto de vista económico e a hermenêutica se articula bem com a perspectiva filosófica de Ricoeur, sempre pronta para mostrar a relação dialética entre a força e o sentido. Contudo, outros poderiam acentuar que o afeto, ao dar-se no psíquico, nem por isso garante uma compreensão profunda da sua essência.

O elogio que Michel Henry faz ao *De l'interprétation. Essai sur Freud*⁴⁷, não obsta a que o autor se demarque da perspectiva de Ricoeur sobre Freud. Com efeito, mesmo que aquilo que une fenomenologia e psicanálise seja o problema do sentido, em particular a necessidade de “decifrar o sentido profundo” da psique humana, Ricoeur, no que é secundado por Henry, mostra como, no que concerne à fenomenologia, há uma intencionalidade em exercício que ultrapassa uma intencionalidade temática. Significa isto que, aquando da perceção, aquilo que a consciência capta tematicamente é ultrapassado por essa zona de sombra, capaz de exercitar a perceção de forma a ultrapassar a consciência explícita desse ato. Se a fenomenologia mostra a superioridade da intencionalidade em exercício sobre a intencionalidade temática, assim como a da génese passiva sobre a ativa, tal indica esse suspeitar das evidências que assegura a tarefa do sentido e, por isso, o intuito hermenêutico. Ora, também a psicanálise possui esse “exercitar do inconsciente” que a transferência, por exemplo, indicia⁴⁸.

Se Michel Henry sublinha estas vertentes na leitura que Ricoeur faz de Freud, o que lhe parece ainda digno de ser pensado, para além deste exercício hermenêutico e desta relação entre força e sentido é, justamente, o estatuto da representação e a ideia de afeto que, conforme temos vindo a insistir, é pretexto, uma vez mais, para que Michel Henry siga o seu próprio percurso na leitura que faz de Freud e mostre os *limites* e, simultaneamente, a *energia indomável* da

⁴⁶ *Ibidem*, p. 153.

⁴⁷ Cf. HENRY, Michel, “Ricoeur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie”. In GREISCH, Jean e KEARNEY, Richard (dir.), *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Les Editions du Cerf, 1991, pp. 127-143.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 133: “Assim, a presença rodeia-se de um horizonte de ausência, quer dizer, de inconsciência, de tal maneira que toda a apresentação efetiva aparece irrisoriamente limitada ao olhar de fundo sobre o qual ela se enleva.”

psicanálise. Limites porque Freud cinge o inconsciente à noção de representação; energia, porque há no inconsciente uma forma que ultrapassa largamente tudo aquilo que se possa representar.

Mas porque é que Michel Henry critica a psicanálise ao colocá-la na órbita do pensamento ocidental? Responde o autor que é “a homogeneidade ontológica estrutural que se estabelece entre o sistema inconsciente e consciente.”⁴⁹ Se tanto a fenomenologia como a psicanálise procuram o sentido ou a verdade, é porque ambas partem do pressuposto de que a consciência é representação, ou seja, apreende o que é posto em face, enquanto tal, quer dizer, a fenomenalidade do aparecer, precisamente. Contudo, “no fundo do inconsciente psíquico não há apenas as representações inconscientes (...) há o afeto. Ora, segundo a afirmação decisiva de Freud, o afeto não é nunca inconsciente”⁵⁰, pois a essência de um sentimento é a de ser apercebido, quer dizer, conhecido pela consciência.

Esta importante afirmação tem o seu quê de paradoxal — mas é nela que se joga o essencial da crítica que Michel Henry faz à psicanálise e o que o afasta da leitura que Paul Ricoeur faz de Freud. De facto, faltou a Ricoeur pensar a “dimensão arcaica onde a fenomenalidade se fenomenaliza originariamente como afetividade”⁵¹. E se Freud, nas *Notas sobre o inconsciente* (1912) se aproxima desta dimensão, o que está em falta é pensar coma radicalidade que se exige a noção de afeto, isso que, de acordo com Henry, se falsifica se teirmos em ver nela um mero “representante” da pulsão. O afeto é rebelde a qualquer representação — e foi nisso que insistiu o filósofo francês.

Mas o que se poderá, afinal, entender por representação? Sabe-se que a longa história da “representação” traduz-se na convicção de que “algo indica”, “aponta” ou “substitui” o representado. Um símbolo, uma ideia, um pensamento, são, por exemplo, formas de “representar”, de apontar ou substituir algo. Contudo, se uma imagem “representa” uma ideia terá de fazê-lo de outro modo. Relembremos, aliás, que há inúmeras formas de “representações”, como palavras, imagens, mapas ou códigos. Ora, esta pluralidade torna ainda mais difícil de pensar o conceito — e o certo é que nos servimos dele utilizando esta ambiguidade sem a esclarecer⁵².

Para compreendermos a noção de representação na psicanálise, convém elucidar noções afins utilizadas pelo próprio Freud para explicitar esta noção. Por exemplo: tanto “traço mnésico” (*Erinnerungsspur*) como “*quantum* de afeto”

⁴⁹ *Ibidem*, p. 137.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 141. Cf.

⁵¹ *Ibidem*, p. 141.

⁵² Mas qual é a imagem que formamos das personagens e/ou conceitos enquanto leitores de romances ou de filosofia? Cf. O ensaio de MENDELSUND, Peter, *What we see when we read*, Vintage Books, 2014.

(*Affektbetrag*⁵³) são duas expressões essenciais para aceder ao sentido de representação. Vejamos a primeira. Se bem que associada à memória, e utilizada por Freud desde o *Projeto*, esta expressão pode indicar vários sentidos que o *Vocabulário de psicanálise* de Laplanche e Pontalis assinalam⁵⁴. Apontemos dois aspetos: o de que o traço mnésico se diferencia do *quantum* de afeto porque este último, nas funções psíquicas, pode ser aumentado ou diminuído (é uma quantidade de excitação), espalhando-se “sobre os traços mnésicos das representações mais ou menos como uma carga elétrica à superfície dos corpos”⁵⁵. Por outro lado, o traço mnésico não passa de um arranjo especial de facilidades, “de forma que determinado caminho é aproveitado de preferência a outro”⁵⁶.

O *quantum* de afeto ou soma de excitação — escreve-se no *Vocabulário de psicanálise* —, é uma expressão utilizada por Freud “quando se trata do destino do afeto e da sua independência relativamente à representação”⁵⁷. Trata-se, portanto, de uma “hipótese económica”, que pode ser entendida como pulsão ou até libido. Assinalemos, para o nosso propósito, que não se deve confundir este *quantum* com representação.

Se o traço mnésico inscreve o acontecimento, a representação da coisa é o nome que Freud dá ao investimento, “se não de imagens mnésicas diretas da coisa, pelo menos no de traços mnésicos mais afastados, derivados delas”. Assim, a representação reinveste e reaviva o traço mnésico⁵⁸. Ora, se a representação inconsciente é apenas a representação *da coisa*, a representação da *palavra mais a representação da coisa* é a representação *consciente*.

Se é difícil compreender estas minudências — e atendendo a que se trata de ideias que percorrem os textos metapsicológicos —, é porque o próprio Freud parece procurar a resposta que corresponda ao que pensa, ou então, a indefinição do seu pensamento, incapaz de recolher dados suficientes para se decidir a favor de um maior rigor lógico e concetual, condu-lo a ser cauteloso com medo de se tornar (ainda mais) obscuro.

Michel Henry, ao querer pensar a noção de representação, não se cansa de mostrar que ela é manifestamente insuficiente para dar conta da essência do

⁵³ Como assinalam LAPLANCHE e PONTALIS (1979) no *Vocabulário da psicanálise* (Lisboa: Moraes Editores, p. 542), Freud, num artigo escrito em francês — “Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques” —, traduz *Affektbetrag* por “valeur affective” (valor afetivo).

⁵⁴ LAPLANCHE e PONTALIS, *op. cit.*, pp. 665-668.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 667 (citação de Freud).

⁵⁶ *Ibidem*, p. 668.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 541.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 585.

vivente. Num texto como “La question du refoulement chez Schopenhauer”⁵⁹, começa por considerar que o significado de consciência é o de “representação”, ou seja, que ter consciência é ter algo em face, poder lembrar, enfim “ver”. Uma recordação ou uma percepção, ao representarem algo do mundo, faz com que aceda à consciência. É este, aliás, o pressuposto de toda a filosofia. Contudo, e na esteira de Schopenhauer, se a consciência representa o mundo, o que faz com que ela o represente do modo como o faz? Se a consciência é a *luz* na qual o mundo se dá, qual é a força, a *invisibilidade*, que a produz? Para Schopenhauer, já o sabemos, a vontade é essa *força cega, ativa* que produz a luz da consciência. Por conseguinte, se as representações são passivas, a vontade é ativa, exatamente como o consciente é produzido pelas forças cegas do inconsciente, de acordo com a psicanálise. Mas, se assim é, então surge uma aporia: Como é que a vontade, sendo cega, age sobre a representação? Como é que ela sabe o que deve ser representado? Tal é pretexto para Michel Henry interrogar se existirá um modo de conhecimento *outro*, distinto da representação, ou seja, e de forma claramente afirmativa, um “modo de conhecimento segundo o qual a vida se conhece a si mesma”⁶⁰. E o autor vai mais longe: “Todo o homem – e não apenas os sonâmbulos – marcha em estado de hipnose, quer dizer, na ausência de toda a consciência representativa, de todo o conhecimento do objeto, de todo o intuito intencional de um sentido, de todo o pensamento. Tudo aquilo que fazemos e sabemos fazer, fazemo-lo desta maneira, na Noite deste saber primordial”⁶¹.

Estamos, portanto, muito longe da “representação”, pois o que conta é a Vida, o Afeto, o Arquifenómeno, isso que tem o nome de Vida, Noite, Alegria, Desejo, Angústia, quer dizer, esse Afeto que não é representação embora esteja no coração de toda a representação. E foi isso que tanto Schopenhauer como Freud não compreenderam, presos a uma noção de representação que é incapaz de dar conta da essência do vivente, de cada um de nós, precisamente.

Mas será que a noção de representação afastará radicalmente a perspectiva de Michel Henry da de Freud? Quando este último, em “Pulsão de destinos da pulsão” (1915), caracteriza a pulsão “como um estímulo (*Reiz*) para o psíquico”, salienta que há uma pressão constante desses estímulos e a impossibilidade de fugir deles. O mundo interior do sujeito, ao estar sujeito às necessidades pulsionais, está longe de ser um mundo pacífico, antes fervilha de energia e de estímulos irrepresentáveis. Deste modo, se a pulsão é o *conceito-limite* entre o psíquico e o somático e se é também o *representante* psíquico que provém do interior do corpo e alcança a psique, é porque há nela qualquer coisa de irrepresentável

⁵⁹ In HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome II, *De la subjectivité*. Paris: PUF, 2003, pp. 131-146.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 139.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 140-141.

que se assemelha ao afeto e ao arquifênomeno de que fala Michel Henry. Se é verdade que as pulsões têm a satisfação como a sua meta e os afetos de Michel Henry não têm metas, a forma como Freud referiu, em síntese, as polaridades que dominam a vida psíquica são importantes para a compreensão da ideia que Henry fazia do Afeto e da Noite que lhe é concomitante. Freud, recordemo-lo, termina o seu texto dizendo que as polaridades que dominam a vida psíquica são a atividade/passividade (componente biológica), a polaridade eu/mundo exterior (componente real) e a polaridade prazer/desprazer (componente económica). É preciso pensar que esta referência a polaridades e às várias facetas que apresenta são maneiras de Freud referir o irrepresentável do mundo pulsional.

Contudo, bastará associar pulsão (*trieb*), estímulo (*regnung*), falar na sua força constante e de que se trata de um conceito limite, entre o biológico e o psíquico, para compreender a pulsão? Num ensaio que tinha tudo para esclarecer o que se entendia por *trieb* — pois fala da “pulsão e dos seus destinos” —, o conceito permanece obscuro. De facto, apesar de se falar em pressão (*Drang*), meta (*Ziel*), objeto (*Objekt*) e fonte (*Quelle*) da pulsão, nem por isso esta fica devidamente esclarecida.

O ensaio “O recalque” (*Die Verdrängung*), tem para nós um interesse particular. Para o próprio Freud, aliás, a teoria do recalque era considerada a pedra angular “sobre o qual repousa toda a estrutura da psicanálise”. Com efeito, em 1915 Freud escreve um curto mas incisivo ensaio onde reflete sobre a relação entre a formação do recalque e as pulsões. Se o eu é incapaz de fugir dele próprio, terá então de arranjar um compromisso entre fugir de uma pulsão e a condenação por aquilo que sente e que tem a ver com a não satisfação de um prazer. Se as pulsões visam satisfazer-se, o que equivale a procurar o prazer e fugir da dor, caso tal não aconteça terá de haver no psiquismo mecanismos que tentem evitar a dor e diminuir o despreazer que acarreta a insatisfação pulsional. O recalque tem essa função. Porém, nem toda a insatisfação pulsional (como a fome, por exemplo) produz recalque. Para Freud, “uma condição para que ocorra o recalque é que a força que causa o despreazer se torne mais poderosa do que aquela que produz, a partir da satisfação pulsional, o prazer”⁶². O intuito é, por conseguinte, repelir algo para fora “do consciente e mantê-lo afastado deste”, o que significa que há uma relação profunda entre recalque e inconsciente, e que nada compreenderemos deste se não tomarmos em consideração o *modus faciendi* do primeiro.

É então neste contexto que Freud distingue entre recalque original e recalque propriamente dito. Façamos uma citação do primeiro: “Temos

⁶² Cf., “O recalque”, in *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, Vol. 1. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2004, p. 178.

razões para supor que exista uma primeira fase do recalque, um *recalque original*, que consiste em interditar ao representante (*Repräsentanz*) psíquico da pulsão (à sua representação mental [*Vorstellung*]) a entrada e admissão no consciente”⁶³. Dir-se-á que a partir daqui os dados estão lançados: o processo de recalçamento estabelece uma fixação e pode iniciar-se o “recalçamento propriamente dito”, segunda fase do recalçamento que tem a ver com “representações derivadas do representante recalçado” ou a cadeias de pensamento que de algum modo se relacionam com esse representante.

É esta fixação no representante pulsional e em tudo aquilo que está conectado com ele, afastados da consciência, que torna a noção de representação tão peculiar. Afinal, que “representante” é este? E que podemos compreender sobre “a representação de uma pulsão na consciência?” *Sem respondermos a esta questão não poderemos progredir na compreensão da psicanálise e da fenomenologia material de Michel Henry*. Provavelmente a pulsão dá-se em ideias, imagens, algo que indica (representa) o estímulo pulsional. Mas será apenas isso? Freud nada nos diz – em “O recalque” – sobre o que entende por “representante pulsional”, como se pressupusesse que o leitor o compreenderia (ou porque conhecia a teoria psicanalítica ou porque a noção não necessitava de um esclarecimento suplementar)⁶⁴. Portanto, o representante pulsional é retirado da consciência e, devido ao recalque, “prolifera, por assim dizer, na escuridão”, ou seja, no inconsciente, continuando a fazer “ligações” e ramificações devido ao recalçamento. No entanto, essas ramificações do representante pulsional no inconsciente *nem por isso se manterão afastadas* da consciência, pois deformadas ou deslocadas, continuarão a existir na consciência. Freud mostra assim a complexidade da vida psíquica e, principalmente, a complexidade da noção de representação, *afastada da consciência devido ao recalçamento mas não completamente*.

Mas a importância do ensaio que estamos a comentar revela-se quando Freud, para além do representante pulsional, aborda outra faceta, paralela à questão da representação, ou seja, a *quantidade de afeto*. Trata-se de outro elemento do representante psíquico que se “desprende da representação e encontra a expressão, de acordo com a sua magnitude, em processos que se fazem perceber à sensação na forma de afetos”⁶⁵. Trata-se, assim, de uma energia pulsional que *ocorre com a representação em decorrência do recalque*. O afeto corresponde ao fator quantitativo que acompanha o representante psíquico, esse que, ao ser recalçado

⁶³ *Ibidem*, pp. 178-179 (itálicos no texto).

⁶⁴ Ao abordar o tema Freud torna-se redundante. Por exemplo: “Discorreremos até ao momento sobre o recalque de um representante pulsional, *entendendo este último como uma representação ou um grupo de representações investido pela pulsão com certa quantidade de energia psíquica (lívido, interessa)*. In “O recalque”, *op. cit.*, p. 182 (itálicos nossos).

⁶⁵ *Ibidem*.

e se tornar reprimido, pode ter vários destinos, um dos quais é a angústia (*Angst*). Se recalcamos para evitar o desprazer, acabamos por nos sentir angustiados devido à quantidade de afeto, mais relevante do que o representante ou representantes pulsionais. Freud diz mesmo que *o destino da quantidade de afeto é mais importante do que o destino da representação*. Ora, teria Michel Henry tomado em consideração as inumeráveis ramificações das noções de afeto e representação que se apresentam nos textos de Freud?

Diremos, para concluir, que se Michel Henry fala de um ponto de vista fenomenológico, mesmo que da fenomenologia material, Freud, fundador da psicanálise, procura explicar processos patológicos — e não só — com conceitos que se situam na fronteira do biológico e do psicológico. É provável que esta ambiguidade pertença irremediavelmente a um discurso que lutou pela sua especificidade sem a alcançar com o rigor que ambicionava. A crítica que Freud faz à filosofia e, simultaneamente, a atração que sentiu por ela, mostra essa ambiguidade.

Acresce que a fonte de polémica é a noção de representação e de afeto. A forma como se relacionam ou excluem; a forma como estes conceitos se situam no inconsciente ou no consciente, são preocupações da psicanálise que Michel Henry quis refletir. A ideia de representação como um *ver* que percorre a filosofia ocidental, inclusive a tradição fenomenológica, é criticada pela fenomenologia material, embora esteja longe de constituir um problema para Freud.

Como vimos, se a questão do afeto em Michel Henry pressupõe uma alteração significativa na noção de fenómeno, tal deve-se ao facto de este ser entendido não como qualquer coisa de exterior, o que se mostra à luz do mundo, mas sim como algo anterior e irreduzível ao surgimento de qualquer exterioridade. É por isso que as tonalidades afetivas são fenoménicas, ou seja, o mais importante da vida de cada ser humano é o que precede qualquer exterioridade, uma forma radical de ser sujeito, antes de qualquer relação com o objeto — com a exterioridade. O encontro com a psicanálise fundamenta-se nesta tonalidade afetiva.

Uma das críticas que se poderiam fazer a Michel Henry consiste, justamente, na possibilidade de nos perdermos na visão abismal do afeto. Se a vida é afeto; se a vida se revela originariamente a ela mesma e o fundamental é o que se sente — se prova — em si mesmo, o que fica por compreender, sem o suporte de um horizonte, de uma exterioridade, enfim, de uma representação, é essa forma crua de sentir que se dá sem mais. Mas a ânsia de sentido não redundará, invariavelmente, numa necessidade de representação? Noutra lugar, embora a respeito da noção de arte⁶⁶, já fizemos referência a esta incredibilidade de apenas

⁶⁶ Cf. HELENO, José Manuel, “Michel Henry e a noção de arte” (2016), in *Revista Filosófica de Coimbra*, *op. cit.*

nos restar viver a vida, pois aquilo que se sente, a afetividade, é a essência da nossa ipseidade, quer dizer, uma forma da vida se revelar a ela própria.

A leitura que Michel Henry faz da noção de inconsciente destaca a ambivalência do termo. Se, por um lado, o inconsciente tem a sua homologia com a consciência, no sentido em que tem um poder de representação, mesmo que latente ou virtual, do outro o inconsciente assinala essa vida, esse afeto e essa força que Michel Henry enfatizou. Neste último caso não se trata já de representação, mas sim da proximidade do corpo em relação a ele mesmo que se traduz em pulsões e que não é de modo algum representável. Assim se a representação nos lança para o mundo, para o exterior (*Dehors*), o inconsciente é no mais fundo de si mesmo algum que não se deixa nem se pode representar. Resta saber se fosse eventualmente possível Michel Henry ser lido por Freud, não haveria inúmeros aspetos da noção de representação e de afeto que, ao se ramificarem, acabassem por ser indevidamente estimados na perspectiva do filósofo francês.

Bibliografia

- AA.VV., *Phainomenon*, 13, outono de 2006.
- DOR, J., “Inconscient”. In Pierre KAUFMANN (dir.), *L’apport freudien. Éléments pour une encyclopédie de la psychanalyse*. Bordas, 2003.
- FREUD, *Abrégé de psychanalyse*. Paris: PUF, 1975.
- FREUD, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Paris: idées/gallimard, 1975.
- FREUD, *Métapsychologie*. Paris: idées/gallimard, 1976.
- FREUD, *Introduction à la psychanalyse*. Paris: Payot, 1979.
- FREUD, *Psicopatologia da vida quotidiana*. Lisboa: Círculo dos Leitores, 1990.
- FREUD, “Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico”. In *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, Vol. 1. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2004.
- FREUD, “Pulsões e destinos da pulsão”, in *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, Vol. 1. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2004.
- FREUD, “O recalque”, in *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*, Vol. 1. Rio de Janeiro: Imago Editora, 2004.
- HELENO, José M., “Michel Henry e a noção de arte” (2016), in *Revista Filosófica de Coimbra*, 25, n.º 49, pp. 91-110, 2016.
- HENRY, Michel, *L’essence de la manifestation*. Paris: PUF, 2003.
- HENRY, Michel, *Généalogie de la psychanalyse*. Paris: PUF, 1985.
- HENRY, Michel, *Phénoménologie matérielle*. Paris: PUF, 1990.
- HENRY, Michel, “Ricoeur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie”. In Jean GREISCH et Richard KEARNEY (dir.), *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris: Les Editions du Cerf, 1991, (pp. 127-143).
- HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome II, *De la subjectivité*. Paris: PUF, 2003.

- HENRY, Michel, *Autodonation. Entretiens et conférences*. Paris: Beauchesne, 2004.
- HENRY, Michel, *Entretiens*. Sulliver, 2007.
- HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome V, Paris: PUF, 2015.
- JANICAUD, Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Folio/essais, 2009.
- LAOUREUX, Sébastien, «De l'autoaffection à l'autoaffection. Remarques sur l'expérience d'autrui dans la phénoménologie de M. Henry». In *Alter*, N.º 7, 1999.
- LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.-B., *Vocabulário da psicanálise*. Lisboa: Moraes Editores, 1979.
- NICHOLLS, Angus and LIEBSCHER, Martin (eds.), *Thinking the unconscious. Nineteenth-century German thought*. Cambridge: University Press, 2010.
- PHIL, Mollon, *The unconscious*. United Kindom: Icon Books, 2000.
- RICOEUR, Paul, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- ROUDINESCO, Elisabeth e PLON, Michel, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1997. Trad. port., *Dicionário de psicanálise*, Lisboa, Editorial Inquérito, 2000.
- WITTGENSTEIN, *Lectures and conversations, psychology and religious belief*. Cyril BARRETT (ed.), Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967.
- WITTGENSTEIN, *Vermischte bemerkungen/Remarques mêlées*. Trans-Europ-Repress, 1990.

“Haverá uma carne sem corpo?”

Releituras de *Incarnation...* de Michel Henry

JOSÉ MARIA SILVA ROSA

Universidade da Beira Interior

Resumo: Nesta comunicação, a partir da pergunta que Emmanuel Falque pôs de viva voz a Michel Henry, no Instituto Católico de Paris, em 2001 «Y a-t-il une chair sans corps?», procura-se questionar o «abismo» que ele foi cavando entre o «corpo» inscrito no mundo e o *pathos* da «carne originária», dualismo que aprofundou especialmente nos seus últimos escritos sobre o cristianismo. Fazendo nossas algumas das questões de E. Falque, notamos como, apesar dos seus protestos em sentido contrário, a releitura que Michel Henry faz do prólogo de João, recusando a «criação» genesiaca e resolvendo-a na «encarnação» no Verbo, não deixa de se inscrever *volens nolens* no sulco das muitas metamorfoses da gnose, a qual sempre precisa de condenar o mundo («condamnation de l'extériorité», *ipsis verbis suis*) para valorizar a descoberta Vida divina transcendental e invisível.

I. Considerações Introdutórias

A questão que escolhemos como título desta intervenção não é originalmente nossa, mas assumimo-la aqui por inteiro. «Y a-t-il une chair sans corps?»¹ é uma interrogação que Emmanuel Falque pôs de viva voz a Michel Henry, no âmbito de um Colóquio no Institut Catholique de Paris, no dia 19 de janeiro de 2001 (no seguimento da publicação, no ano anterior, de *Incarnation. Pour une philosophie de la chair*), e à qual o autor teve oportunidade de responder de viva voz. Posteriormente, todos os textos desse encontro (juntamente com os de um colóquio anterior, realizado no dia 23 de maio de 1997, também no ICP, e no seguimento da publicação, em 1996, de *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*), incluindo as respostas de M. Henry, foram editados por Philippe Capelle, ficando assim disponíveis para leitura, estudo e apreciação crítica. Estamos em crer que, no quadro do tema do colóquio que nos reúne na UCP, a pergunta então feita continua a ser pertinente e mesmo uma das mais decisivas que temos de fazer a M. Henry no arco temporal que vai desde 1949, quando terminou de redigir *Philosophie et phénoménologie du corps* (editada em 1965), até

¹ FALQUE, Emmanuel, “Y a-t-il une chair sans corps?”, In: Philippe Capelle (éd), *Phénoménologie et Christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, 2014, pp. 95-133.

à publicação último volume da sua conhecida ‘trilogia’ sobre o cristianismo: *Paroles du Christ*, em 2002, ano também da sua morte (a 3 de julho).

O quadro mais amplo desses debates promovido pelo Institut Catholique de Paris era o da eventual convergência (evidente para uns, possível para outros, forçada ou mesmo impossível para muitos) entre a *Fenomenologia radical da vida* e o *Cristianismo*, tema central desses derradeiros escritos, e o modo como o autor interpretava tal (pretensa) confluência ou mesmo identificação. M. Henry pensa a relação a partir dos textos neotestamentários, muito em especial o evangelho de São João, opondo radicalmente o *Logos* do Prólogo deste evangelho ao *Logos* grego *tout court*, no ciclo que vai de Heraclito aos estoicos, e suas posteriores expressões em toda a filosofia ocidental até à contemporaneidade (Husserl, Heidegger, M.-Ponty, etc.).

M. Henry, como se sabe, vê nesse *lógos do mundo* (*lógos tou kosmoû*) uma falsa luz e um falso poder de dar a ver, não mais que uma *intencionalidade mortífera* como o olhar da Medusa, orientação contra a vida que teria contaminado e infetado de *voyeurisme* todo o pensamento ocidental, no seu conjunto, salvo raras exceções. Sabemos que este dito *tournant théologique de la phénoménologie française*, criticado por Dominique Janicaud², e que M. Henry entre outros protagonizaria à *outrance*, incomodou e incomoda bastante aqueles que veem na Fenomenologia exclusivamente um método de investigação e de elucidação do *como* do aparecer em geral (v.g., Jean-François Courtine, Marc Richir, etc.), e não um compromisso ou posição existencial face a conteúdos eventualmente transcendententes, e muito menos a adesão religiosa (embora legítima noutro plano) e a uma doutrina de fé, como é evidente na trilogia henryana, muito especialmente em *Paroles du Christ*.

Por outro lado, se o interesse da *fenomenologia radical da vida* pelo cristianismo neotestamentário não deixou de suscitar reservas em muitos teólogos cristãos, provocou sobretudo, como veremos, grande apreço e simpatia nos círculos católicos franceses, onde a (suposta) conversão de um intelectual de renome ou de um filósofo importante à religião cristã era já um tropo clássico (desde as conversões de Maine de Biran, Maurice Blondel, Jacques Maritain, Paul Claudel, Charles Péguy, Léon Bloy, René Girard, etc.) de que certa apologética apressada e precipitada logo procurava tirar partido *pro domo de la France toujours catholique...* Não é, porém, por esse viés cultural ou pela ‘psicologia da conversão’ que o pensamento de Michel Henry nos interessa, mas antes pela coisa mesma de

² JANICAUD, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, L’Éclat, 1991. Cf. igualmente Peter Jonkers & Rud Welten, *God in France. Eight Contemporary French Thinkers on God*, Peeters, Leuven-Paris-Dudley, 2005.

que trata, ou seja, a relação que aí possa haver entre *corpo*, *carne* e *vida* nas suas manifestações.

É nesse sentido que a interrogação de E. Falque vai direta o coração do problema, colocando a partir de dentro sérias ressalvas ao pensamento do autor neste particular. Antes de mais, a pergunta «Y a-t-il une chair sans corps?» traz para o centro debate com M. Henry um muito antigo confronto, diremos mesmo: um imenso *conflito de interpretações*, que, entre os sécs. II e V da nossa era, opôs a ortodoxia e a tradição eclesial confessante que pretendiam salvar a realidade verdadeira do corpo de Cristo gerado nas entranhas de Maria de Nazaré, contra a plethora de movimentos gnósticos e docetistas, para os quais, como para Manés, fundador do Maniqueísmo, o corpo do Salvador era apenas uma aparência e uma ilusão (*dóxa*) com que na *via crucis* Jesus tinha acabado por enganar Simão de Cirene (que o substituíra na crucifixão...), ou Apeles e Valentino para quem a carne da encarnação do Verbo era uma «carne sideral ou especial» de tipo angélico, ou ainda Marcião de Sínope que afirmava simplesmente que «o corpo é um saco de excrementos» e este mundo «uma prisão» para a alma celestial. Por isso, agoniados com o absurdo teatro do mundo material, procuravam refúgio, evasão e salvação no *pathos* da Vida íntima no seio do Pai e na Luz pura que vinha do alto e que, de golpe, invadia inteiramente a alma do *gnostikós*, à margem e contra o *kerigma* e a pedagogia da fé das comunidades. Aliás, tal angústia e ansiedade com a salvação da alma não eram exclusivas do *gnostikós* cristão, mas atingia igualmente os pagãos, como viram aprofundadamente E.R. Dodds, H.-C. Puech, M. Tardieu, S. Pétrement, entre outros. Para alguns, o fascínio dos cristãos pela luz gnóstica (contra a *santa gnose* de Clemente de Alexandria) seria fruto de uma deletéria influência da filosofia grega, observação a que precisamente o evangelho de João dava o flanco. E não deixa de ser um dado curioso que aquele evangelho que os Padres e autores cristãos antigos, bem como estudos recentes, sempre consideraram o mais helenizante seja, afinal, o que M. Henry considera nos antípodas do *lógos* grego.

Com efeito, o pensamento grego em geral sempre sentira grande incómodo e dificuldade com o estatuto inteligível do corpo e da matéria. Referem Jean-Pierre Vernant e Bruno Snell que, já nos textos homéricos, v.g., o termo *sōma* era reservado para o *cadáver* e para o *corpo morto*, não para o *corpo vivo* (*tò démas*³), oposição que se aprofunda no dualismo pitagórico mediante a homonímia entre *sēma* (túmulo) e *sōma* (corpo) recolhida por Platão no *Fédon* e no *Fedro*, ideia que depois se metamorfoseará positivamente no neoplatonismo (com Plotino e

³ Cf. CUNHA CORRÊA, Paula da, *Armas e Varões. A Guerra na Lírica de Arquiloco*, Editora Unesp, São Paulo, 1998, p. 32; H. G. Liddell & R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 378, afirmam que *tò démas* se aplica propriamente *to the living body*, embora também se refira por vezes a *corpse*.

Proclo) na ideia de corpo-veículo (*ōkhēma*), de corpo astral⁴ feito de matéria inteligível, etc. Mas para Platão, o *sōma* parece participar da resistência mais funda e mais arcaica da *khōra*, tal como nos aparece no *Timeu* (52 a8, b4, d3, 53 a 6), como se fora um espaço informe, um sorvedouro ou território vazio e exterior, fora da *polis*, qual impossível recetáculo (*upodokhê*) para o inteligível, reino da antiga necessidade (*anankê*) que Aristóteles (*Metísifica* 7, 1049 a25) designa como matéria-prima (*prōtē hylē*), e que os Padres da Igreja chamarão *regio dissimilitudinis* em razão da *lectio* cruzada com a «região longínqua» do filho pródigo (*in regionem longinquam*, Lc 15, 13). Em suma, a matéria parece ser *o que resta* depois que se pensou tudo o que havia a pensar. Esgotada a inteligibilidade, esse *princípio de exterioridade* surge assim como um «não se sabe o quê» quase indiscernível do nada, ou a tender para ele sem nunca o atingir; mas trata-se de um *nada* resistente, obstaculizante e não um *nada* de ausência.

Tal questão é recorrente, como se sabe, na história do pensamento ocidental e não há pensador que, de um modo ou de outro, não se tenha confrontado com ela. Pense-se em Agostinho, Descartes ou Pascal; ou o espanto de Maurice Blondel, em páginas de *L'Action*, com a simples possibilidade de mover um dedo: «*Pour mouvoir de moi-même le petit doigt il faut que j'ébranle ce plein du système des phénomènes.*»⁵ M. Henry recolhe o problema por via da redução fenomenológica husserliana no seu intento de ver claramente, sem sombra, na luz da evidência racional (sem qualquer interposição entre a consciência desencarnada e o mundo), motivo por que importava pôr a existência real entre parêntesis e suspender o juízo (*epochê*) até tudo ficar reduzido à apodicticidade do *ego* na sua certeza absoluta. A pergunta que resta fazer à Fenomenologia e a M. Henry, porém, é esta: é possível reduzir o corpo?⁶

II. Filosofia e Fenomenologia do corpo

A obra *Philosophie et phénoménologie du corps* (escrita em 1948-49, e editada em 1965) inscreve-se deliberadamente sob o signo do *resgate* da subjetividade real contra o dualismo cartesiano das *Meditações Metafísicas*. Na leitura de Henry, tal dualismo expulsara a vida, ou seja, a ação, o movimento, o desejo, as moções vitais, do seu *milieu* próprio: a subjetividade da experiência interna transcendental, e deixara-se *dehors*, lá fora, como meras determinações da *res extensa*.

⁴ Cf. FERNANDES, Edrisi, «A interação naturante entre o demiurgo e o mundo, a questão dos “dois tipos de matéria” e a natureza da “implantação” da alma no corpo», In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n.º 122, Dez./2010, pp. 617-635; Plotino, *Enn.* II, 4, fala de matéria inteligível.

⁵ *L'Action*. Tome II, *L'action humaine et les conditions de son aboutissement*, Félix Alcan, Librairie-Éditeur, Paris, 1937, p. 164.

⁶ Cf. FALQUE, Emmanuel, «Peut-on réduire le corps?», in *Archivio di Filosofia*, 83, 1-2 (2015), pp. 91-107.

Não observava Merleau-Ponty, significativamente, que *um cartesiano nunca se vê ao espelho?* Assim, no *cogito* cartesiano a vida real morre porque não passa aí de uma figuração e uma ideia pensada. O desejo real torna-se nele «ideia de um desejo», uma ação real, na «ideia de uma ação», um movimento real, na «ideia de um movimento»⁷, etc. O «*je pense*» é como o ecrã ou palco onde se encenam e projetam representações vazias, exangues. Não é também o século XVII um século do teatro *par excellence*? O século de Cervantes e de *Quijote*, de Shakespeare e de Hamlet? Será o *Discurso do Método* também um possível manual de encenação teatral onde o *cogito*, qual *Quijote*, vai montando os seus *dispositivos* em demanda de uma ‘Dulcineia’ que afinal sempre lhe escapa (restando tão-só a sua distorção mental)?

Urge, portanto, de acordo com o projeto filosófico de M. Henry, resgatar a vida real que, na esteira de uma longa tradição, Descartes erroneamente remetera para onde ela nunca poderia estar: numa representação externa, ficando assim abandonado no mundo *au dehors* (como Galileu fizera, aliás, ao admitir apenas as chamadas «propriedades primárias» como únicas reais, não interessando as «secundárias» porque «subjetivas»). Com este intento redentor, e fazendo um percurso reflexivo com «le prince de la pensée» que foi Maine de Biran, M. Henry vai aprofundar a descoberta biraniana do nosso corpo como «um corpo subjetivo»⁸, não algo quimérico e idealizado pela *res cogitans*, nem algo perdido na transcendência representada da *res extensa*, mas a esferal real e originária da nossa experiência imanente que comporta o que há «de mais humilde, de mais banal e de mais comum.»⁹ Tal *corpo subjetivo* não é, também, apenas o «corpo vivo» da nossa experiência natural, mas deve ser chamado «o corpo humano»¹⁰ como tal e «corpo vivido» (*corps vécu*) que se *sente a sentir* fome e sede e desejo e cansaço e se sacia e depois descansa. Em suma, um «corpo do esforço» onde a ipseidade do *moi* é imediatamente dada a si mesma numa proximidade fenomenológica sem falha. Visa-se deste modo, com ajuda do *mélancolique philosophe du Bérgerac*, uma sólida «*théorie ontologique du moi*», ou uma ontologia da subjetividade como imanência radical, procurando escapar quer à exterioridade da *coisa* quer à transcendência do *ego cogito* e às suas representações mentais¹¹. No dualismo cartesiano revela-se, pois, como «a metafísica» se tornara a «irmã do realismo materialista mais grosseiro»¹², pois «semelhante aos mortos que, nas

⁷ Cf. HENRY, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, Paris, 2011, p. 71.

⁸ HENRY, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 12.

⁹ *Ibidem*, p. 13.

¹⁰ *Ibidem*, p. 8.

¹¹ *Ibidem*, p. 60.

¹² *Ibidem*, p. 69.

mitologias antigas, erram sem cessar à procura de um lugar em que possam tomar forma e de novo saborear, sentir e abraçar, a alma da metafísica é sem consistência e sem ser, é ligeira e vaporosa, e se está em todo o lado e se intrmete até nos sonhos dos vivos, é porque, na realidade, não está em lado nenhum; incapaz de ser o que quer que seja, como a pseudo-subjetividade dos modernos, a alma [da metafísica] aspira à existência, mais é apenas um nada [*elle n'est que le néant*]: ser-lhe-ia preciso ter um corpo [*il lui faudrait avoir un corps*].¹³

Ter um corpo ou ser um corpo? Mas e que corpo? — perguntamos nós ato contínuo. Naturalmente, M. Henry explicitará: não um «corpo objetivo» porque este «é precisamente como o universo» da *res extensa*, isto é, com componentes físicos, químicos, ossos, sangue, músculos, nervos, «massas transcendentais»¹⁴, etc., onde a vida real se perde de vez. Ora tal corpo material, di-lo já Michel Henry em 1948, «é aquilo em que a alma não pode encarnar.» Nesse microcosmo material, a alma não pode encontrar «nem habitação nem morada.»¹⁵ Vê-se que, apesar que M.H. lutar contra o dualismo, fá-lo de forma tão radical que o recupera como que pelo lado oposto, sem conseguir escapar de todo à agenda e à pertinência das suas questões. Não que ele não aceite a distinção real entre *res extensa* e *res cogitans*; mas para ele o dualismo cartesiano não reside aqui porque quer uma quer outra não passam de representações. Por isso para a ele a subjetividade viva e real não está, nem pode estar, nem numa nem noutra: nem no pensamento nem na extensão. É nessa demanda de um outro *milieu* que encontra Maine de Biran e a afirmação de um «corpo subjetivo» contra a ideia de «corpo objetivo». Veremos mais à frente, se, como já alvitrámos, o dualismo não apenas se subtilizou e mudou de lugar.

O que é, pois, o «corpo subjetivo» apresentado e determinado ao longo do capítulo segundo de *Philosophie et phénoménologie du corps*? Fenomenologicamente, começa por aparecer com um «poder» real de produção (*pouvoir de production*¹⁶), um «esforço deliberado» (*effort voulu*), uma força, uma vida, um ato¹⁷. Manifestando-se assim *in actu exercitu* como *ação que modifica o mundo*, o ego apresenta-se assim antes de tudo como um «eu posso» (*Je Peux*) antes de ser um «eu penso». São os poderes primordiais da Vida que o corpo subjetivo patenteia, por exemplo, nos gestos banais quotidianos espontâneos e naturais, na brincadeira das crianças antes de elas pensarem nisso e muito antes de ‘conhecerem’ objetivamente o seu corpo¹⁸. Neste caso, pode dizer-se com rigor que

¹³ HENRY, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*, p. 70.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 87.

¹⁵ *Ibidem*, p. 70.

¹⁶ *Ibidem*, p. 72.

¹⁷ *Ibidem*, p. 73.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 74-75.

esses movimentos são *impressões ativas* (opostas às *impressões kantianas*, observa M. Henry) que coincidem ou se confundem com o *corpo subjetivo* porque não sobram nunca reflexivamente dele para o tentarem constituir ou compreender de fora como *objectum*. Foi por via deste movimento imanente e subjetivo que Maine de Biran avançou para a conceção de uma «teoria ontológica do corpo», ou, por outras palavras, «arrancou o ser e a realidade do movimento à esfera do ser transcendente [i.e., à ideia cartesiana], e definiu o corpo real (...) como um ser subjetivo e transcendental.»¹⁹

Bem consciente da torção semântica que imprime aqui ao termo ‘corpo’, M. Henry alerta para o facto de que uma filosofia que concebeu a subjetividade e a verdade originária como um ser real (e não como uma ideia), «não deve recuar perante esta aparente absurdidade que consiste em dar ao conhecimento ontológico e originário o nome de corpo.»²⁰ Pois se a essência da subjetividade transcendental se manifesta como «*Je Peux*», e se «o nosso corpo é o conjunto dos poderes que temos sobre o mundo»²¹, o saber disso mesmo é-nos dado na imediatez do movimento que se conhece por si mesmo, na sua vivência imanente, e pelo «sentimento do esforço» que se constitui a partir de si e não a partir do mundo, dando como exemplo aquela mão que, antes de ter o mundo à mão, se tem a si própria como aquilo que lhe está mais à mão, num «saber primordial» sem distância²². «O movimento da mão nada tem a ver com uma deslocação no espaço objetivo ou num meio transcendente qualquer, o movimento originário e real é um movimento subjetivo.»²³ O que quer dizer: «o ego age diretamente sobre o mundo. Não age por intermédio de um corpo (...), é ele próprio este corpo [itálico nosso], ele próprio este movimento, ele próprio este meio. Ego, corpo e movimento são senão uma e a mesma coisa.»²⁴ Não, portanto, *ter* um corpo, mas *ser* um corpo. Fixemos a clareza da tese e da resposta henryana, aqui, porque ela é essencial para a contraposição que à frente queremos fazer.

Enfim, poder-se-ia continuar a reler cuidadosamente e com muito proveito toda a obra *Philosophie et phénoménologie du corps* de modo a tornar mais pertinente a recusa de M. Henry em considerar o movimento corpóreo como algo intermediário e instrumental, ou a ideia de corpo como o «veículo»²⁵ entre a

¹⁹ HENRY, Michel, *Philosophie et phénoménologie du corps*, pp. 77-78.

²⁰ *Ibidem*, p. 78.

²¹ *Ibidem*, p. 80.

²² Cf. *Ibidem*, pp. 80-81.

²³ *Ibidem*, p. 82. Já na obra *Incarnation*, M. Henry interrogar-se-á sobre este espaço intencional, distância física, entre a mão que se desloca no intervalo de um espaço a fim de agarrar um copo afastado.

²⁴ *Ibidem*, p. 83.

²⁵ *Ibidem*, p. 82.

subjetividade e o mundo, mas antes como um órgão de conhecimento ontológico «parce que, dans sa propre révélation à soi, c'est aussi l'être du monde que lui sera manifeste.»²⁶ Os capítulos seguintes sobre *Le mouvement et le sentir* (pp. 107 e ss), a crítica ao dualismo e ao mecanicismo cartesianos (*Le dualisme cartésien*, pp.189 e ss), e, muito especialmente, a Conclusão sobre «*Le problème de l'incarnation: La chair et l'esprit*» mostram isso à saciedade

O que nos interessa notar, para já, é como este rasgado elogio e o reconhecimento do *corpo* e da *encarnação* como tangência imediata de si a si e com o *ser no mundo* manifesto parece perder-se, mais tarde, na segunda metade dos anos noventa, no *ébloui* leitor de São João. É que, de algum modo, nesta *démarche* «a carne» foi perdendo o «corpo», i.e., foi-se desincorporando. Mas ainda em março de 1987, na «Advertência à 2.^a Edição» da obra *Philosophie et phénoménologie du corps*, afirmava que nada tinha a alterar: «Aujourd'hui je n'ai rien à changer à ce texte.» Ou seja, para nos entendermos: que o termo «corpo» continuava a prestar-se perfeitamente à fenomenologia da vida. Todavia, o que vemos aparecer nos últimos escritos sobre o cristianismo é cada vez mais um desconforto com esse mesmo termo «corpo», ficando-se aí preferencialmente pela «carne» e pela vida no seu *pathos*. Onde outrora dizia «corps», dirá agora preferencialmente «chair» (em *Incarnation...*, *C'est moi la vérité*, ou em *Paroles du Christ*). E não se diga que é apenas uma ligeira flexão semântica ou uma pequena distinção terminológica, porque a «carne», como veremos, surge agora em oposição total e radical ao «corpo», concebido este como realidade exclusivamente mundana, exterior, objetiva. O que sem dúvida legítima inteiramente a pergunta que lhe foi e continua a ser feita por Emmanuel Falque e por nós.

III. “Y a-t-il une chair sans corps?”

Esta interrogação, aparentemente abrupta, compreende-se melhor à luz da afirmação *tranchante* com que M. Henry abre e termina a obra *Incarnation...*: «definida por tudo aquilo de que um *corpo* se encontra desprovido, a *carne* não poderia confundir-se com ele; a carne é antes o exato contrário dele. (...) O nosso corpo não é um *corpo*, mas uma *carne*.»²⁷

Por mais hermenêutica que se faça, as adversativas não deixam margem para dúvidas: a cisão e o corte (*coupure*) entre corpo e carne é agora radical. O que outrora, comentando M. Biran, ainda era tão-só uma «aparente absurdidade», isto é, a expressão «corpo subjetivo» com a intenção de dar conta da experiência interna transcendental (o movimento e o sentir), mostrou-se agora em todo o seu absurdo real. Naturalmente, sabemos (como E. Falque nota) que, na tradição fenomenológica husserliana de onde M. Henry partiu, *Leib* e *Körper* eram

²⁶ *Ibidem*, p. 99.

²⁷ HENRY, Michel, *Incarnation. Pour une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000, pp. 9-365.

também duas entidades distintas. Mas o que visava a Fenomenologia não era cavar ainda mais o abismo de uma maior separação entre ambos, mas ao invés demandar a correlação originária (*leibhaft gegeben*), o quiasma da subjetividade transcendental não apenas com a fenomenalidade do fenômeno no seu aparecer, mas também com esse “x” enigmático e transcendente que resistia à redução, e muito em especial ao *outro*. E nessa demanda, recorda E. Falque, Husserl inclusive chegara a falar de *Leibkörper*, «um corpo de carne»²⁸, que seria a forma possível, «para nós», de referenciar a unidade entre o corpo que *tenho* e que, neste sentido se inscreve no mundo à maneira das coisas (como dirá P. Ricoeur em *Soi-même...*), e o corpo *que sou*, isto é, a carne senciente de todos os dias, na sua dimensão patética, vivencial, incorporada, reconhecendo a tensão entre a identidade-*idem* e identidade-*ipse*, mas sem jamais operar o rasgão segundo o qual uma (a carne) nada tem a ver com outro (a corpo). Aliás, num manuscrito de 1921 (*Hua*, XIV, p. 77), citado por E. Falque, Husserl chegara a reconhecer que «é, pois, um problema fundamental que é preciso pensar a partir do fundamento, [i.e.] elucidar como a carne se constitui como *carne física*»²⁹

Sabemos muito bem as críticas que M. Henry tece a Husserl, em *Incarnation...*, por, supostamente, não só não ter cumprido a melhor promessa da Fenomenologia e ter recuado do *vivido* para as essências, mas por ademais a ter traído ao não avançar para o *pathos* da carne na sua autorrevelação acósmica e extramundana. Uma questão pertinente a fazer seria perguntar se, dentro da metodologia fenomenológica, tal ainda pode ser filosoficamente tematizável. No fundo, e dito de forma mais simples: é possível dizer a experiência?

Deste modo, como pensar, como ter acesso à vida? M. Henry bem pode dizer que «o acesso à vida só se dá nela, por ela e partir dela.»³⁰ Mas, nesse caso, esta mesma proposição não estará já a mais? A partir de onde, de que lugar, pode o filósofo M. Henry dizer isto, escrever isto, trazê-lo à luz do dia, em palavras ditas e impressas a negro numa folha branca, senão já como uma espécie de tardio apólogo ‘evangelizador’, a recordar a doxologia confessante do «por Cristo, com Criso e em Cristo»? Não há aqui uma desadequação fundamental entre método e objeto (i.e., fenomenologia e *pathos* invisível da vida) e que percorre os textos de M. Henry? Por outro lado, a aporia do idealismo transcendental, que critica em Husserl, não acaba por ser, afinal, a sua própria aporia, exponenciada?³¹

²⁸ Cf. COURVILLE, Denis, «L’ambiguïté du corps chez Husserl: entre une égologie désincarnée et une phénoménologie de la chair», In: *Pharos. Revue philosophique étudiante de l’Université Laval*, 9 (2009), pp. 62-79.

²⁹ *Apud* FALQUE, Emmanuel, “Y a-t-il une chair sans corps?”, p. 124.

³⁰ HENRY, Michel, *Incarnation*, p. 123.

³¹ GREISCH, Jean, «“Le monde à l’envers”. Quel renversement, quelle phénoménologie?», In: Philippe Capelle (éd), *Phénoménologie et Christianisme...*, p. 73.

Claro que M. Henry conhece bem as críticas à *hýbris* hegeliana e não quer aparecer como uma espécie de «secretário da Vida». Por isso, propõe a inversão da Fenomenologia e responde que «não é o pensamento que dá acesso à vida, mas é a vida *que* permite ao pensamento aceder a si.»³² Aceitemo-lo, embora o problema seja «como?». Mas ainda assim, filosoficamente, a afirmação que pretende dar conta disso também está de novo a mais. Uma fenomenologia radical da vida (genitivo subjetivo) não se pode desdobrar em viver e dizer *que* vive, *que* permite, *que* pode, *que* diz *que*..., etc. A Vida, no sentido que M. Henry lhe dá, não tem *que*, não pode ter metalinguagens nem distanciar-se de si a si para *se ver ao espelho*. Nesse sentido, a expressão «*vida enquanto vida*» (*la vie en tant que vie*), por exemplo, não nos aparece tão rebarbativa quanto a criticada fórmula do «*ser enquanto ser*» da metafísica? A fenomenologia radical da vida de M. Henry não se enreda, afinal, naquele paradoxo próprio de todos os místicos: falar acerca daquilo sobre o qual nada se pode dizer? Face a esse indizível e inefável *secundum nos*, não seria mais coerente concluir com a proposição (a mais...) de Wittgenstein, no final do *Tractatus Logico-Philosophicus*: «*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*»? Mas M. Henry não pretende fazer mística, mas filosofia...

Outra questão ainda é se, depois desse mergulho místico na *Noite da Vida*, pode ainda haver qualquer acesso ao corpo a partir do *pathos* da carne. Por outras palavras, e continuando a citar E. Falque: «Tudo se passa como se a carne, isto é, *l'épreuve* da nossa própria vida, se tornasse aqui de tal modo invasiva que lhe aconteceria chegar a esquecer que possui e mesmo se experiencia materialmente, e visivelmente, em e através de um corpo.»³³ M. Henry responde menos com o esquecimento da carne que com a «duplicidade do aparecer» no horizonte do mundo e no *pathos* da vida³⁴, situação que E. Falque não deixa reconhecer de algum modo análoga à da doutrina averroísta da «dupla verdade» com que Tomás de Aquino se confrontava na *Summa Contra Gentiles* (I, 7.9). Porque, com efeito, «que haja carne e corpo numa dualidade do aparecer, não diz efetivamente como *da carne* se acede *ao corpo*.»³⁵ Daí a razão por que, no que respeita à afirmação teológica e confessante da Encarnação divina no seio de Maria, M. Henry evite identificar «*l'incarnation charnelle*» de Deus com «a sua humanização histórica e corporal na figura do Verbo encarnado.»³⁶

As críticas a que, deste modo, o pensamento de M. Henry dá o flanco são muito evidentes. A primeira, desde logo, embora de ordem exterior, é o facto de rejeitar quer o judaísmo quer o helenismo em bloco face à autorrevelação

³² HENRY, Michel, *Incarnation*, p. 129.

³³ FALQUE, Emmanuel, «Y a-t-il une chair sans corps?», p. 96.

³⁴ HENRY, Michel, *Incarnation*, pp. 137-160, et *passim*.

³⁵ FALQUE, Emmanuel, «Y a-t-il une chair sans corps?», p. 98.

³⁶ *Ibidem*, p. 97.

da vida³⁷. No fundo perdem-se inteiramente nele as ideias de *sementes do verbo* de Justino de Roma ou a de *preparatio evangelica* de Eusébio de Cesareia, o que implica lançar os Padres da Igreja contra os judeus e contra os gregos. Daqueles, em primeiro lugar, porque no *Livro do Génesis* Adão fora criado não apenas do sopro divino (*nefesh*), mas igualmente do *pó da terra*, do barro primevo, o que seguindo M. Henry será inadmissível, pois tal «coisificaria» o homem como ser do mundo (e nisto não deixa de lembrar certos discursos gnóstico-maniqueus contra Adão, o *terroso*, o *feito da terra*). Além do mais para o judaísmo, como bem refere H. Arendt no capítulo V de *A Condição Humana*, «a natalidade é o mistério que salva o mundo» (ao invés de o condenar; a procriação mantém o mundo aberto, em estado nascente; o nascimento no mundo não é uma catástrofe, ao invés). Ora, contra essa criação do homem *a Deo de limo terrae* (por Deus a partir o pó da terra), M. Henry relê o *Génesis* através do *Prólogo* de João, afirmando sem margem para dúvida que «criação significa agora geração da Vida absoluta» no Verbo. A noção de «criação» foi, portanto, recriada e reconfigurada exclusivamente como «geração» conforme a exegese do prólogo joanino. «O homem nunca foi criado. Veio na Vida.»³⁸ A cisão entre criação e geração não podia ser mais cortante. Mas o Concílio de Niceia, em 325, deixara bem claro, contra os arianos (para os quais o próprio Cristo era uma criatura), que tal não pode ser afirmado: apenas o Filho é gerado e não-criado (*gennēthēnta ou poiēthēnta*); e que, inversamente, o homem é criado e não-gerado (*poiēthēnta ou gennēthēnta*), tornando-se filho apenas por adoção. O mundo, por seu turno, é igualmente criado, e não-gerado, mas nem por isso é desprezível ou menos bom, tal como o corpo não é execrável³⁹, como acontece de novo no juízo da gnose e do maniqueísmo⁴⁰. Em São João tanto a *sárx* como o *kósmos* são polissémicos e não unívocos. E a crítica de M. Henry de que a língua grega de Niceia, helenizante, teria traído o sentido genuíno da encarnação cristã não é hoje mais sustentável: a helenização do cristianismo foi outrossim uma cristianização do helenismo⁴¹. Naturalmente, M. Henry jamais cede isso à Teologia (ela mesma considerada um simples *ver de fora*, embora ele próprio não deixe de pensar como um teólogo *nolens volens*), pois reduz toda a história da Filosofia e da Teologia ao modelo e ao «império» do

³⁷ Cf. HENRY, Michel, *Incarnation*, p. 7.

³⁸ HENRY, Michel, *Incarnation*, p. 327: «L'homme n'a jamais été créé. Il est venu dans la Vie.»

³⁹ Cf. FALQUE, Emmanuel, “Y a-t-il une chair sans corps?”, p. 101.

⁴⁰ Cf. ROSA, José Maria Silva, «Da fealdade e da beleza do/no mundo. Gnose, antignose e monstros em Santo Agostinho», In: Fuertes Herreros José Luis y Poncela González Ángel (Eds.), *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, Volumen I, Instituto de Filosofia da Universidade do Porto, Edições Húmus, Lda., V.N. Famalicão, 2015, pp. 183-209.

⁴¹ Cf. SESBOÛE, Bernard e MEUNIER, Bernard, *Dieu peut-il avoir un fils? Le débat trinitaire du IV^e siècle*, Cerf, Paris, 1993.

ver (desde a homérica *aurora de róseos dedos* até fenomenologia husserliana, salvo Ireneu de Lião, Mestre Eckhart, algumas passagens de Descartes sobre a *cogitatio* e o *at certe videre videor*, na segunda *Meditação Metafísica* e no § 26 das *Paixões da Alma*, Maine de Biran, ...). E mesmo aqueles filósofos, como M. Merleau-Ponty, que procuraram substituir o paradigma ótico pelo paradigma do toque e do contacto senciente, não se conseguiram livrar da crítica de andarem perdidos «lá por fora», numa carne anónima⁴², como expectadores na exterioridade, vítimas de um imenso e persistente *complot* contra a Vida na sua autorrevelação. Em suma: não há nem pode haver nunca qualquer *verdade do mundo*⁴³.

Acontece, porém, na história do pensamento que a rejeição tão forte de uma doutrina (veja-se o caso do Agostinho antimaniqueu) acabe por reativar subtilmente em si mesma aquilo que que queria rejeitar. Isto é, quando um pensamento se constitui fundamentalmente *contra* (e é em muito o caso de M. Henry *contra* a Fenomenologia que ele chama histórica), torna-se muito difícil não ficar preso ou ‘contaminado’ pela pertinência daquelas teses ou doutrinas que se negam e refutam. E é esta precisamente também, como já tínhamos antecipado, uma crítica arrolada por E. Falque: o retorno do dualismo contra o qual fora paladino. A sua leitura de São João deixa isso claro: «João não diz que o Verbo tomou um corpo (...) mas que ele se fez carne. (...) Trata-se de carne, não de corpo.»⁴⁴ Não assumiu, pois, o pó da terra, não assumiu o corpo orgânico, não tomou para si a corporeidade material, a extensão, mas tão-só *sárx* patética. Consequentemente, é preciso «dissociar aquilo que desde sempre esteve em conjunto, [é preciso] separar a carne do corpo.»⁴⁵

Observa com pertinência E. Falque que «operar uma tal rutura é precisamente reinjetar no cristianismo aquilo mesmo que tinha sido rejeitado no helenismo: (...) o dualismo *tout court*, presente no mundo grego na distinção da alma e do corpo (*psyché* – *soma*). Por outras palavras, suprimir o dualismo helénico não basta para lhe rejeitar o impulso (*ressort*) mais potente: um pensamento em forma de oposição transferido desta vez da alma-corpo para a carne-corpo. Abandonando a filosofia grega, Michel Henry não lhe conservou menos o que era a sua origem, e de que toda a Fenomenologia, pelo menos desde Husserl, tenta desembaraçar-se: um pensamento em forma de oposição ou de separação.»⁴⁶ Inconciliáveis, pois: o mundo e corpo para um lado – a carne e a vida para o outro, já que o «corpo é objeto de experiência» e a carne é o «princípio

⁴² Cf. FALQUE, Emmanuel, “Y a-t-il une chair sans corps?”, p. 113.

⁴³ Cf. esteticamente *a contrario* Hans Urs von Baltasar, *Theologik I. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1985.

⁴⁴ Cf. HENRY, Michel, *Incarnation*, p. 26

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 180.

⁴⁶ FALQUE, Emmanuel, “Y a-t-il une chair sans corps?”, pp. 102-103.

de experiência.»⁴⁷ «Que [esta] a oposição corta no vivo é o mínimo que se pode dizer, no seio de uma conceção mais clássica (Tomás de Aquino) que não cessou de reconhecer uma real positividade ao mundo e ao corpo em virtude da impossível identificação, operada por Michel Henry (*Incar.* p. 263), entre a criação e a geração. A visão grega do mundo, minada desde o começo da *Encarnação*, não disse porventura a sua última palavra, se realmente o autor reinvestiu aqui um pensamento tanto mais paradoxalmente dualista (carne-corpo) quanto rejeita, contudo, a sua formulação mais helénica (alma-corpo).»⁴⁸

Naturalmente, tendo consciência do possível retorno desse dualismo, M. Henry procura escapar-lhe mediante a regressão para uma instância de unidade anterior (porque a *unidade* permaneceu sempre como horizonte teleológico de M. Henry), um «monismo carnal» capaz de pretensamente cerzir a rutura introduzida: uma «terceira carne», uma «carne originária», «autoimpressional», «mais anterior agora à simples oposição entre a carne (dita intencional) e ao corpo (coisificado ou simplesmente material): «uma teoria da constituição deveria ter em vista não dois elementos — o corpo constituinte *correntemente chamado carne*, e o corpo constituído *ordinariamente dito corpo* — mas antes três, sendo o terceiro elemento a carne originária na qual se concentrou toda a nossa reflexão”»⁴⁹

M. Henry chama inclusive a esta «carne originária» um «novo corpo» que esquece o antigo corpo⁵⁰. E de que «carne» pode ser ele feito? É a «arquicarne», sem intencionalidade nem distância, dada a si mesma num *pathos* primordial, num aquém acósmico a que a *hyle* husserliana jamais pode fazer justiça, e que se nos dá como fenomenalidade radical da Vida na sua *parousia*, ou como «jouissance», por exemplo, na sexualidade da «noite dos amantes», na pura moção da dança do dançarino, ou ainda mais humildemente nas mãos mudas que se estreitam, na singularidade (*haecceitas*) da «fome de Pedro» e na «angústia de Yvette»... Seria caso para perguntar se a categoria fundamental de *L'Essence de la manifestation e da Fenomenologia Material*, a imanência, não se transformou aqui, sub-repticiamente, numa transcendência tal⁵¹ que «condena a exterioridade» («la condamnation de l'extériorité»⁵²) e a que apenas *anjos* e dificilmente homens de

⁴⁷ Cf. HENRY, Michel, *Incarnation*, p. 163.

⁴⁸ FALQUE, Emmanuel, “Y a-t-il une chair sans corps?”, p. 103.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 104, citando *Incarnation*, pp. 222-235.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 125; cf. *Incarnation*, p. 211.

⁵¹ *Idem*, «Michel Henry théologien (à propos de C'est moi la vérité)», In: *Laval théologique et philosophique* 57, 3 (2001), p. 533: «Tout le paradoxe de C'est moi la vérité est donc selon nous que l'immanence radicale qu'il développe dans la ligne de *L'essence de la manifestation* se retourne subrepticement, et peut-être à son insu, en une transcendance plus radicale encore.»

⁵² HENRY, Michel, «Phénoménologie de la chair, philosophie, théologie, exégèse. Réponses», [à Emmanuel Falque], In: Philippe Capelle (éd), *Phénoménologie et Christianisme...*, p. 174; cf. *Paroles du Christ*, Seuil, Paris, 2004, p. 7.

carne e osso podem aceder; ou então, inversamente, conforme a crítica de Jean Greisch, se não regressámos àquilo que Hegel chamou simplesmente as «aporias do saber imediato.»⁵³

Face a essa *ultima solitudo* – «l'irréductibilité de chacun» –, M. Henry sente que se impõe uma observação de ordem metodológica: pede que seja o leitor a sentir e a julgar por si mesmo o valor do que nos diz, relacionando-o cada um com os fenómenos que experiencia na sua própria vida íntima. Tal *tourmant* metodológico é muito significativo: seria contraditório, de facto, continuar a querer *dar a ver* fenomenologicamente, mediante a palavra e a escrita, o *pathos* originário, pois não é o pensamento que permite aceder à vida, mas esta *que* permite aceder ao *soi-même*, conforme já se disse⁵⁴. Mas insistamos outra vez: como alguém pode dizer 'não sou eu que falo *da Vida*', ou 'não sou eu que falo *sobre a Vida*', negando que esta possa ser um objeto, e afirmar que, ao invés, 'é a *Vida que fala e se frui* em mim como experiência de si mesma'? Não é praticamente a mesma coisa? Se a Vida é apenas esse *pathos sem falha*, como abraço trinitário *ad intra* e sem *oikonomia ad extra*, então nunca pode sobrar de si para se dizer em linguagem humana, muito menos em tautologias⁵⁵. Mas será a Vida um eterno Silêncio? E se há apenas uma só *Fenomenologia da Vida* (genitivo subjetivo) então nunca ninguém pode dizer *que* é a vida que fala em mim. Só ela se diria; só Cristo poderia dizer em Paulo: «Já não sou eu que vivo...». Ou então neguemos de vez o *principium individuationis* e avancemos decididos para o panvitalismo, panzoísmo, ou um panteísmo de uma só Vida...

Todavia, e inversamente, se esse «vivido primordial» não fica mudo e extático, e quer vir à palavra, não será porque os «gemidos inenarráveis» ou, por exemplo, o inferno da angústia, da depressão, da melancolia e da acédia, o grito sufocado do Getsêmani querem mesmo vir ao espaço do mundo e articular-se nele em voz com sentido? A subjetividade da Vida não tem necessidade de *se falar* para se compreender? Se não, a dualidade fundamental do aparecer⁵⁶ não se tornou assim rutura insanável, oposição, separação? E ao invés não diz o Apóstolo que a própria *criação inteira geme e sofre as dores de parto?* (Rm 8, 22)⁵⁷ E não é isso também que diz a Teologia da encarnação? Ou seja, que o Getsêmani não é uma

⁵³ GREISCH, Jean, «Paroles du Christ», un testament philosophique», In: Philippe Capelle (éd), *Phénoménologie et Christianisme...*, p. 206.

⁵⁴ Cf. HENRY, Michel, *Incarnation*, pp. 78-129.

⁵⁵ Cf. *Paroles du Christ*, p. 102: «O sofrimento diz o seu sofrimento, a alegria diz a sua alegria...»; *Incarnation...*, pp. 244-245.

⁵⁶ Cf. HENRY, Michel, *Incarnation*, p. 160.

⁵⁷ Note-se: não estamos a disputar com M. Henry a partir de afirmações de fé, mas apenas a partir de dentro da própria autocompreensão do cristianismo, na qual ele situa a sua argumentação.

fuga mundi para regressar solitariamente ao seio do Pai, mas a radical assunção da condição humana em tudo, exceto no pecado? Será o corpo ‘pecado’? Exaltando fenomenologicamente (apologeticamente?) o *Verbo encarnado* do evangelho de João, e evitando cuidadosamente passos essenciais dos sinóticos (v.g., de Marcos) bem assim qualquer contributo propriamente «teológico», acontece a M. Henry pouco se referir ao sofrimento propriamente humano de Jesus de Nazaré, o filho de Maria. Mas para a Teologia e experiência cristãs é precisamente na finitude e na humanidade deste galileu, nascido numa manjedoura, que *Dieu s’éprouve lui-même jusque dans sa véritable humanité*⁵⁸, como igualmente o “suspeito” Tertuliano de Cartago insistira no *De carne Christi*, ao identificar a carne de Cristo ao seu *corpo* que se mostrava no mundo, uma vez que, diz Tertuliano, o Salvador *tinha uma carne como a nossa, irrigada pelo sangue, sustida por ossos, sulcada por veias*. E este, como bem vinca E. Falque⁵⁹, é o problema central da cristologia no que respeita à chamada união hipostática. Mas a este nível, a leitura de M. Henry nunca hesita sequer...

Há, porém, um momento inesperado, no § 42 de *Incarnation...*, ao analisar o fenómeno erótico, concretamente, a relação sexual entre homem e mulher, e bem ao invés das premissas de *L’Incarnation...*, ou até em contraposição com o conjunto de pressupostos desta obra, em que M. Henry comete uma espécie de «parricídio» ou mesmo um «suicide idéologique» (a expressão é de E. Falque⁶⁰). Com efeito, afirma nesse passo que a redução à esfera da imanência radical que dá acesso «à descoberta de uma carne originária (...), não evitará, contudo, o solipsismo» que, parece, apenas a relação sexual pode superar. Compreende-se aqui dificuldade: o fenómeno erótico é o fenómeno relacional por excelência. A não ser assim, face a imanência radical da vida na sua autoafeção, toda a relação sexual estaria condenada ao onanismo ou fracasso de corpos eternamente a chocar contra corpos (à maneira da mecânica exterior do Marquês de Sade), em que a subjetividade transcendental da vida não poderia participar, de modo que as relações sexuais não passariam de masturbações solipsistas praticadas a dois. Ou, ao invés, ser-se-ia forçado a reconhecer que a diferenciação sexual não é um qualquer acidente da Vida absoluta e transcendental (como defendem a gnose, o neoplatonismo, etc.), mas antes uma sua determinação essencial. E assim «o outro, subitamente e como que numa inexplicada inversão, dá-se desta vez (e por fim, ousaríamos dizer) no aparecer do mundo e no seu corpo.»⁶¹ Eis as muito inesperadas palavras de M. Henry: «Estender a mão, apertar, acariciar uma pele, aspirar um odor, um sopro, é abrir-se ao mundo. É no mundo, no seu aparecer

⁵⁸ FALQUE, Emmanuel, “Y a-t-il une chair sans corps?”, p. 111.

⁵⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 111-112.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 120.

⁶¹ *Ibidem*, p. 120.

que o outro aí está efetivamente, é aí que o seu corpo, a que o amante se uniu, é aí bem real (...). Este 'dentro' (*en dedans*) esquivo do corpo coisal do outro, é o seu fora (*dehors*) que mo mostra... (...) Que esta possibilidade constitutiva da relação erótica encontre o seu lugar de realização (*accomplissement*) no mundo e lha deva, eis o que, parece, proíbe circunscrever uma tal relação [i.e., sexual] à esfera da imanência da vida.»⁶² Podemos, pois, reconhecer que «a verdade da relação erótica» e sensual implica a renúncia «desta vez definitivamente ao solipsismo»⁶³ a que a *carne* patética dava azo. É no fenómeno erótico e nas relações sexuais que se mostra, em todo o seu resplendor, que antropológicamente *não pode haver uma carne sem corpo*. A acribia fenomenológica de M. Henry conduziu-o a regiões que não esperava⁶⁴? Mas verdade se diga que, ato contínuo, logo no mesmo parágrafo, recua notando outra vez a realidade de uma (*a carne*) e a irrealidade do outro (*o corpo*), como se, perante a impossibilidade de uma carne sem corpo que a relação erótica patenteia, brotasse ao mesmo tempo um paradoxal e alógeno lamento por que assim tenha de ser, viesse a nostalgia de uma sexualidade angélica. Mas não reza o mito que, outrora, os anjos invejaram os homens justamente por estes *serem* corpo?

Enfim, apenas anotação colateral, diga-se que muitas das considerações de M. Henry a propósito do corpo e do mundo, não deixam de trazer à mente as ideias de *massa damnata*, *massa perditionis* de Santo Agostinho e que nele, naturalmente, eram réstias de gnose e dos *mistérios de Manés*, já que um e outro (corpo e mundo), não passavam de armadilhas diabólicas dispostas com o intuito de nos fazer esquecer o nosso nascimento transcendental na Vida divina. Como em Simão, Basilides, Valentino, Manés, no jovem Agostinho, etc., há em M. Henry angústia e ansiedade face ao mundo; nota-se-lhe o mesmo sentimento de uma imemorial *catástrofe* bem assim a *urgência soteriológica* dos neófitos conversos. Em diálogo com Mireille Calle-Gruber («Narrer le pathos»), à pergunta: *não teremos saída?*, M. Henry responde: sim, temos «*l'issue d'une salve intérieure, mystique.*»⁶⁵

IV. Observações finais

Que breves conclusões tirar daqui fazendo uma releitura *à rebours*? Anotamos algumas segundo a ordem do próprio E. Falque. a) Que reconhecer a dificuldade, por exemplo, de subir uma rua muito inclinada implica ao mesmo tempo ter de constatar o peso do seu próprio corpo, com os seus quilos, a sua inscrição física no mundo; e que a rejeição de M. Henry de uma certa ideia galilaica de

⁶² HENRY, Michel, *Incarnation*, pp. 306-307.

⁶³ FALQUE, Emmanuel, “Y a-t-il une chair sans corps?”, p. 121.

⁶⁴ Cf. *Ibidem*, p. 122.

⁶⁵ HENRY, Michel, “Narrer le Pathos”, In: *Phénoménologie de la vie*, Tome III, *De l'art et le politique*, Paris, PUF, 2004, p. 319.

mundo, de corpo, das partículas da física, etc., resta ela própria muito prisioneira de uma física moderna que já ultrapassada. Ademais, saberemos nós o que é realmente um corpo feito de matéria física? As neurociências que M. Henry rejeita liminarmente não nos apontam caminhos onde as contraposições espírito – corpo, vida – matéria, sujeito – objeto, etc., não deixaram já de ser operadores fecundos? b) Que a singularidade de «Pedro» e «Yvette» não se dá apenas no *pathos* da fome, da angústia, da relação erótica, etc., mas também pela *materia quantitate signata* (ou seja princípio da individuação, conforme a tradição tomista); c) Que é a solidez da pedra e a solidez de um corpo, e não apenas o «continuum resistente» da nossa carne, que se encontram sempre que tocamos nesta pedra material e neste corpo concreto; d) Que os dramas das relações eróticas que povoam a «noite dos amantes», não arrancam apenas da *pathos* da carne, mas também da diferenciação real, física, dos corpos e dos sexos, na sua prosaica genitalidade. E que tal corporeidade sexuada visível não arrasta (não tem de arrastar) irresistivelmente nem a pornografia, para o espetáculo *voyeur*, etc., como um certo moralismo que perpassa os textos de M. Henry pode fazer crer. Diremos mesmo que há uma *animalidade positiva* na sexualidade humana e na procriação, que não deve nunca ser extirpada nem angelizada porque «*l’homme n’est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l’ange fait la bête*»⁶⁶ (e quando falamos de animalidade pensamos também no *pathos* de outros seres vivos não-humanos, como os animais, e não só, que M. Henry reconhece como «encarnados», mas que deixa fora da sua investigação⁶⁷). E acrescentemos que há muita *jouissance* em ver um filho sair das entranhas e vir à luz deste mundo, em um corpo, numa manjedoura, num berço, vagindo e tentando abrir os olhos, e não apenas nascente na natalidade transcendental e silenciosa do *Verbum Vitae*; e) Que para a Teologia e a fé cristã, o Verbo divino não assumiu apenas uma carne, mas compartilhou também o nosso corpo físico, crescendo e nascendo do seio de Maria, em Nazaré (e não como Plotino, que tinha vergonha de ter um corpo e não falava dos pais...). Não basta, pois, afirmar a *kenōsis* do Verbo, não chega dizer que Cristo “veio na nossa carne” segundo uma interpretação algo unilateral do prólogo de João. Era ainda preciso “fazer-se corpo” como nós...», reconhecer a doação do «*hic est enim corpus meum*»⁶⁸, ou seja, o primado da incorporação sobre o da encarnação, e que à luz desta o cristianismo não é nem de perto nem de longe um espiritualismo. Ao afirmar taxativamente (dogmaticamente?) que o «*Verbo não veio num corpo, mas numa carne*»⁶⁹ onde se deixa aí o

⁶⁶ PASCAL, Blaise, *Pensées*, L.678 / B.358.

⁶⁷ HENRY, Michel, *Incarnation*, p. 7.

⁶⁸ FALQUE, Emmanuel, “Y a-t-il une chair sans corps?”, p. 123.

⁶⁹ HENRY, Michel, *Incarnation*, p. 368.

pathos da cruz⁷⁰? Onde o corpo torturado do Cristo crucificado? Onde a lança, onde o sangue, onde a água? E o corpo morto nos braços de sua Mãe? E as chagas onde Tomé pôs o dedo? E o corpo do Caminho de Emaús que se ilumina e transfigura na fração do pão?

Compreende-se a preferência de M. Henry pela majestade Verbo e a deificação do homem transfigurado na Vida. Mas onde fica o percurso inverso: a humanização de Deus, a *condescensio* e a *dispensatio*, ou mesmo a humildade do Servo de Javé, desfeito, desfigurado, desumanizado, um verme e não um homem? (Sl 22) Ao «desrrealizar» o corpo e «desincorporar a carne» M. Henry acaba, afinal, por tornar a sua própria doação quase impossível, não apenas no caso do *corpus Christi*, mas em geral⁷¹. Cristo Jesus, que era de condição divina (Fp 2, 6; se nos colocarmos dentro da fé cristã), não padeceu apenas o eterno *pathos* da Vida intratrinitária, mas sujeitou-se igualmente à corruptibilidade do mundo e do seu corpo mortal, o qual crescia em estatura e em graça, e que, portanto, envelhecia e podia ser objeto de sevícias na Paixão.

E terminemos, divergindo um tudo-nada, mediante uma pessoana linha-de-fuga:

*Temos, todos que vivemos,
Uma vida que é vivida
E outra vida que é pensada,
E a única vida que temos
É essa que é dividida
Entre a verdadeira e a errada.*

*Qual porém é verdadeira
E qual errada, ninguém
Nos saberá explicar;
E vivemos de maneira
Que a vida que a gente tem
É a que tem que pensar.*

(Fernando Pessoa, *Pensar*)

⁷⁰ Cf. BRETON, Stanislas, *Le verbe et la croix*, Mame-Desclée, Paris, 2010; *La Passion du Christ et les philosophies*, Paris, Cerf, 2011.

⁷¹ FALQUE, Emmanuel, «Y a-t-il une chair sans corps?», p. 128.

Sensibilidade e Carnalidade: entre Michel Henry e Merleau-Ponty

NILO RIBEIRO JÚNIOR

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte

Resumo: A viragem fenomenológica da filosofia iniciada por Husserl e Heidegger significou um passo extraordinário na reabilitação do corpo, na medida em que passaram a considerá-lo como ponto zero da subjetividade e da facticidade do Ser. Nesta linha, Merleau-Ponty e Michel Henry deram novos rumos à fenomenologia ao radicalizarem o pensamento do corpo em torno da Sensibilidade e da Carnalidade. Merleau-Ponty traz para o âmbito da filosofia o corpo-próprio a ponto de considerá-lo como “obra de arte”, concebendo-o como corpo vivido em função do mundo da percepção. O corpo assumiu um caráter eminentemente histórico, já que não se separa do mundo de significações no qual se insere. Posteriormente, o filósofo associa o corpo ao quiasma da carnalidade porque o descobre imerso na *Ek-sistência*, no horizonte de Sentido do Ser, atribuindo à Sensibilidade aquilo que assegura o sentido ontológico do corpo. Entretanto, esse percurso desperta algumas indagações. Primeiro, resta saber se a contextualização do corpo não o aprisiona ao âmbito das representações, transformando-o novamente em corpo-objeto. Em seguida, trata-se de perguntar se, ao remeter o sentido do corpo à invisibilidade da carnalidade, Merleau-Ponty ignora a natureza do “sensível” da carne: a carnalidade não assumiria um caráter eminentemente empirista ao associar-se ao êxtase do Ser? Michel Henry desponta nesse cenário como um expoente ímpar que provocou uma inversão na fenomenologia. Apesar de aproximar-se de Merleau-Ponty, sua abordagem se diferencia, porque busca outras fontes de sabedoria além da fenomenologia histórica. Ao compreender a vida como advir, encontrou motivo para afirmar o corpo vivente como um “conjunto de poderes”; como corpo que se sente a si mesmo em sua *ipseidade* absoluta, sem distanciamento de si pelo fenômeno. Com isso seu pensamento da imanência exaltou o corpo como evento que se sincroniza no sentir como fruição, alegria e ao mesmo tempo, como padecimento e dorlência. Depois, fez a teoria do corpo originário, articulando corpo subjetivo, corpo orgânico e corpo objetivo. Mas o pensamento de Henry também suscita algumas indagações se colocado em debate com Merleau-Ponty. Primeiramente pergunta-se se o caráter a-histórico do corpo não inviabilizaria o acesso à vida do corpo e ao horizonte de suas possibilidades. Em seguida, questiona-se acerca da necessidade de uma linguagem que possa dizer, ainda que pelo viés da metáfora, a novidade do corpo vivo. De qualquer forma, a intriga que entre eles se tece em

torno da carne do corpo evidencia que não há mais filosofia sem corporeidade, nem corpo sem o Eros da sabedoria.

A viragem fenomenológica iniciada por Husserl e Heidegger significou um passo extraordinário na “reabilitação filosófica do corpo”¹, na medida em que passou a considerá-lo como “ponto zero da sensibilidade”². Nesta linha, Merleau-Ponty e Michel Henry radicalizaram o pensamento encarnado em torno da Sensibilidade e da Carnalidade³. O cruzamento da reflexão desses autores tem despertado grande interesse na atualidade em função do “conhecimento que se quer priorizar a respeito do corpo”⁴. Resta ainda por saber se o acesso ao corpo na investigação atual da filosofia se focará na “experiência do corpo” ou no corpo como “princípio da experiência”⁵.

Ora, se por um lado, parecem concordes à medida que ambos se distanciam da fenomenologia histórica, por outro, se mostram divergentes a ponto de levantar algumas indagações sobre os motivos que os levaram a trilhar caminhos que se configuram quase como antagônicos. De qualquer forma, urge recolocar a questão da “intriga” entre seus pensamentos de modo a perceber a contribuição que eles propiciam ao debate hodierno do corpo. Apesar das diferenças, ambos salientam que não há filosofia sem carne assim como não há corpo sem o Eros porquanto a sabedoria vive à procura do “Sentido dos sentidos”⁶.

Há que se sublinhar, inicialmente, a novidade do pensamento encarnado de Merleau-Ponty pelo fato de ele ter colocado no centro de sua filosofia o “corpo-próprio”⁷ associando-o à categoria de pessoa, tratado, portanto, como nome próprio e jamais como objeto. Salta aos olhos que a começar por sua obra *Fenomenologia da Percepção*, de 1945, ele quis associar o corpo e “existência corporal”⁸ à maneira de uma “obra de arte”⁹. Porém, não como aquela que imita o mundo fenomênico, mas como um corpo que está mergulhado na Existência, uma vez que essa o antecede e o preside enquanto o abarca por inteiro. Assim, “o corpo

¹ LÉVINAS, Emmanuel, *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1997, 221.

² *Ibidem*, 170.

³ *Ibidem*, 173.

⁴ HENRY, Michel, *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014, 176.

⁵ HENRY, Michel, *De la Phénoménologie*. Tome I, *Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF, 2003, 30.

⁶ LÉVINAS, Emmanuel, *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1997, 143.

⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 207.

⁸ HENRY, Michel, *De la Phénoménologie*. Tome I, *Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF, 2003, 26.

⁹ *Ibidem*.

não está jamais completamente constituído”¹⁰, pois depende do mundo vivido do qual não se distancia.

Eis que nesse mesmo cenário da fenomenologia do corpo desponta o pensamento do renomado filósofo Michel Henry. Em certo sentido, partilha da visão crítica de Merleau-Ponty com relação ao tratamento que o corpo recebe por parte das “ciências empírico-formais”¹¹. Devido ao advento das ciências modernas em função da “redução galileana”¹², o corpo se vê submetido à “estetização radical” de modo a ser reduzido às formas em detrimento dos sentidos¹³. Pelo fato de as ciências considerarem o corpo, especialmente, o corpo do ser humano, mutável e incapaz de receber um sentido desde a experiência, optaram por destituir-lo de sua subjetividade¹⁴. Com isso atribuem aos sentidos “o fracasso do saber do corpo”¹⁵. Por isso, segundo Michel Henry, até mesmo as ciências humanas insistem em tornar o corpo alvo de representações, isto é, de inúmeros discursos analíticos e morais com a justificativa cultural de pretender tirá-lo de seu equívoco¹⁶.

Entre a sensação e a impressão

O fato de o corpo-próprio não ser apenas constituído pelo mundo de significação da percepção, conforma ainda a possibilidade constante da emergência da mundanidade do mundo e, portanto, o mundo da cultura depende do corpo-sujeito. Disso decorre que na perspectiva do corpo como percepção não há separação entre natureza e cultura porque estão atados ao mundo vivido. Afinal, a mundanidade do mundo “nos escolhe e nos permite escolhermos nosso mundo”¹⁷. Merleau-Ponty faz questão de referir-se à intriga que se enlaça entre ambos porque, por um lado, o mundo (sensibilidade) emerge como uma categoria estruturante do corpo-próprio. Por outro, o “meu corpo é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos em relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha compreensão”¹⁸.

¹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 544.

¹¹ HENRY, Michel, *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014, 173.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, 174.

¹⁴ *Ibidem*, 148.

¹⁵ *Ibidem*, 152.

¹⁶ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 13.

¹⁷ *Ibidem*, 609.

¹⁸ *Ibidem*, 315.

Nesses termos a “relação corpo-mundo não é do regime intelectual ou de posse, mas relação viva e vivida, pré-objetiva e antipredicativa”¹⁹. Daí que a *Fenomenologia da Percepção* pode ser sintetizada em torno duas convicções fundamentais inauguradas pela categoria de corpo-próprio. A primeira refere-se à intrínseca relação entre corpo e mundo graças à própria estrutura das “sensações” como poder do corpo no mundo. E o mundo aparece como “horizonte de todos os horizontes, o estilo de todos os estilos”²⁰ porque como o corpo, o mundo “é sempre uma obra inacabada”²¹. A segunda diz respeito à “estesia” do corpo enquanto “objeto sensível”. Ele é capaz de sentir e acolher o mundo que o afeta desde dentro da percepção do corpo. Nosso corpo, enquanto capaz de sentir-se e de mover-se, quer dizer, enquanto inseparável de uma visão do mundo e de seu modo de realizá-lo, erige-se como “a condição de possibilidade, não apenas da síntese geométrica, mas ainda de todas as operações expressivas e de todas as aquisições que constituem o mundo cultural”²². Em suma, a categoria de corpo próprio concilia, por um lado, a inserção do corpo no mundo e no mundo como história do corpo-próprio.

Michel Henry assume uma postura bem diferente se comparada à de Merleau-Ponty. Em sua obra *Essência da Manifestação*, de 1948, explicita os motivos que o levam a procurar na própria “fenomenalidade” da vida aquilo que o mundo vivido tal como o concebe Merleau-Ponty não oferece. E, contra argumenta que ao distanciar-se da vida em sua imanência, o pensamento de Merleau-Ponty mantém-se fiel à estrutura da fenomenologia intencional de Husserl e da ontologia de Heidegger.

Além disso, Michel Henry opõe-se frontalmente à filosofia do corpo próprio de Merleau-Ponty para o qual o acesso ao corpo se dá pelo sensível. Contra essa visão, dirá que o sensível é considerado “último reduto do corpo, mas ainda submetido à sensibilidade ou à sua diferença desde a estrutura ontológica”²³. Para ele, ao contrário, a vida originária de toda existência humana traz consigo uma passividade e um sofrimento originários. Na medida em que a vida padece, se suporta e se experimenta a si mesma, alcança a si mesma, apodera-se de si mesma, ela não mantém com o mundo e com a história nenhuma relação de “compreensão”. Antes a “história da vida”²⁴ é imanente à própria experiência

¹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 245.

²⁰ *Ibidem*, 442.

²¹ *Ibidem*, 544.

²² *Ibidem*, 519.

²³ *Ibidem*, 291.

²⁴ HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome III, *De l'art et du politique*. Paris: PUF, 2004, 316.

de si em sua *ipseidade* absoluta. Eis que o corpo assume novo estatuto na imanência da vida. Ele é um corpo histórico precisamente como “corpo vivo” graças à história imanente de seu padecimento e de sua fruição originários e não como história mundana.

Diferente de Merleau-Ponty para quem o corpo é sensação, sentimento e percepção graças à relação do corpo com o mundo em que se vê e se toca, o corpo em Michel Henry se inscreve na “afetividade” absoluta contra qualquer referência ao mundo e ao sensível que o afeta. Por isso Michel Henry opõe-se ao que denomina de “Metafísica do Sensível” que subjaz à visão do corpo de Merleau-Ponty. Afinal, não é possível distanciar-se do sentir-se a si mesmo como corpo imanente, para poder sentir a partir dessa relação intencional com o mundo do sensível.

Nessa ótica, assiste-se à configuração de outro aspeto que matiza a diferença entre os respetivos autores. Em Merleau-Ponty há lugar para a experiência da vida como aquela que embora irrefletida, poderá ser vista na sua invisibilidade graças à encenação de um corpo que diante de um “mundo de possibilidades” o vive e o representa para si. Em compensação, Michel Henry refere-se ao corpo único no qual a essência da vida se manifesta sem se oferecer à visão. Aquém do espetáculo cujo palco é a luz do mundo e do saber científico, a vida é por “essência individual, pois a autoafeção constitui, como tal, a essência de toda *ipseidade* possível”. O Indivíduo é assim o Todo do ser, aquilo em que e pelo que “o que é sempre tomado em um Todo e se propõe como tal”²⁵.

Merleau-Ponty insiste no caráter anônimo e “indeterminado da sensação”²⁶; a perda do sentido do corpo-próprio encontra seu pretexto na dissociação entre corpo e expressão e, consequentemente, no comprometimento do caráter “sensível” do corpo no contexto da cultura na medida em que ela se distancia da “vida irreflexiva” enquanto Sensibilidade. Michel Henry, por sua vez, segue outra linha de argumentação. Identifica a fragmentação do corpo a uma espécie de “autonegação da vida”²⁷ provocado tanto pelas ciências que objetivam o corpo como pela redução cartesiana que ao descobrir o corpo como sede dos sentimentos, procura no *pensamento* (*cogito*) o sentido último da sensibilidade do corpo. Ora, nesse sentido, a crítica à perda de sentido tem também como destinatário o pensamento de Merleau-Ponty uma vez que o corpo próprio se perde no mundo da percepção sem reter-se à vida da afeção como (auto) afeção afetiva.

Mas Henry se apressa em remeter o problema do sentido do corpo para outro nível, isto é, em situá-lo no seio do próprio paradoxo da vida. Por um lado, a vida é imanência absoluta, e por outro, é vivida nas e pelas ciências como essência

²⁵ HENRY, Michel, *A barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012, 56.

²⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 291.

²⁷ HENRY, Michel, *A barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012, 118.

da manifestação da vida. No entanto, a ciência tende a configurar-se como uma forma de “autonegação da vida”²⁸ pelo fato de ocupar-se em representá-la a partir de seu saber analítico. Isso repercute na gênese do “corpo originário”²⁹ enquanto “corporeidade”³⁰. Ora, se o corpo como sentir e padecer segundo a imanência da vida caracteriza-se pela sua *impressividade* originária³¹, todo esforço da ciência em associá-lo à expressão a partir do sensível acaba por negar sua condição de vivente porque faz depender o sentido de um princípio que está além do corpo. Henry se serve desse argumento para colocar à prova a visão de Merleau-Ponty em que o corpo é identificado a um “conjunto de sensações”³².

Em suma, em vista de se contemplar tanto a proximidade como a divergência desses autores em torno de suas primeiras obras filosóficas, evidencia-se, por um lado, a valorização e a recuperação da subjetividade do corpo tanto contra o neopositivismo e o sensualismo do pensamento contemporâneo como o combate que travam tanto com o “gnosticismo como com o dualismo corpo/alma da tradição filosófica ocidental”³³. Por outro, vem à tona a diferença e, consequentemente, a clara divergência entre eles. Merleau-Ponty enaltece a *estesia* como capacidade de sentir do corpo e a “atividade” que o caracteriza enquanto corpo perceptivo graças ao corpo sensível que o autor elege como originalidade do corpo-próprio³⁴. Michel Henry, por sua vez, destaca o corpo como (auto) afeição e, consequentemente, como “passividade” uma vez que o corpo é originariamente corpo impressivo que ao sentir sente-se a si mesmo sem depender imediatamente das sensações. Nesse sentido o corpo deixa de ser associado à estesia e à “obra de arte” para ser pensado como corpo vivente, graças à apreensão que o cola à própria vida e o tira desse afã de lançar-se no mundo.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*, 128.

³⁰ *Ibidem*, 121.

³¹ Cf. HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*. Paris: PUF, 2004, pp. 218-219. Em Husserl há uma *Urimpression* como uma impressão originária que, no entanto, desloca-se ao passado pela retensão, isto é, em Husserl uma fase da vida é em certo momento referida ao passado de modo que ele não pode definir o presente vivo de outra maneira que nessa relação de *protensão* e retensão. Nessa perspectiva, a vida enquanto *Urimpression* ou enquanto retensão é já uma vida no passado, o que é um absurdo porque o sentido da vida viria da morte. Nesse caso é impossível fazer concessão à visão de Husserl porque ele concilia a vida e a morte.

³² MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 235.

³³ HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*. Paris: PUF, 2004, 235.

³⁴ *Ibidem*, 21.

Carnalidades dos corpos

Michel Henry aponta também a necessidade de se voltar ao filósofo moderno Maine de Biran que expressa de maneira inédita o novo conhecimento do corpo próprio. Trata-se de redescobrir o sentido do “corpo vivo” enquanto portador de um “conhecimento transcendental” para alguém do conhecimento do “corpo transcendente” [de Merleau-Ponty] que conhece o mundo³⁵. Mas Merleau-Ponty pode reagir à crítica de Michel Henry ao explicitar o sentido que a sensação assume no horizonte de seu pensamento. Isso porque não se pode ignorar o fato de também ele se ter ocupado da categoria de corpo reflexivo em Maine de Biran³⁶ bem como de ter retomado as *Ideias II e III* de Husserl de modo a fazer avançá-las no sentido de reabilitar relação entre sensação e *Urimpression*.

Primeiro, porque Merleau-Ponty insiste em que “a descrição da sensação retira das categorias físico-fisiológicas o privilégio de fazer compreender o sentido último do corpo”³⁷. Segundo, porque retomando a intuição do corpo reflexivo em Maine de Biran, insiste em que a sensação não é, por assim dizer, algo que se dá fora do próprio movimento que o corpo vivo faz nesse movimento que lhe é autônomo com relação ao movimento suscitado pela afeção. Precisamente por isso há uma identificação entre sensação e impressão, em Merleau-Ponty. Na sua visão a sensação não é o efeito do corpo. Ela introduz, numa relação que se mantém como a polaridade sujeito-objeto, uma pertença do sujeito ao objeto³⁸. Não a título de efeito causal na ordem objetiva, nem a título de parte integrante nessa ordem, nem sequer incluindo o objeto no sujeito por intermédio de “sensações subjetivas” em que o objeto dissolveria à maneira do idealismo de Berkeley.

O sensível não tem apenas uma significação motora e vital. Trata-se de uma certa maneira de ser no mundo que se propõe a nós de um ponto do espaço que nosso corpo retoma e assume se for capaz³⁹.

Trata-se de uma configuração nova: o sujeito está em face do objeto e faz parte dele; a corporalidade da consciência afere exatamente essa participação da consciência no mundo que ela constitui; mas essa corporalidade produz-se na

³⁵ HENRY, Michel, *De la Phénoménologie*. Tome I, *Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF, 2003, 28-29.

³⁶ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice, Biran et les philosophies du cogito. In: *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 2002, pp. 62-81.

³⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 287.

³⁸ LÉVINAS, Emmanuel, *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1997, 189.

³⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 283.

sensação. A sensação é descrita como aquilo que é sentido “sobre” e “dentro” do corpo e aquilo pelo que em toda a experiência sensível o corpo é parte.

Por meio da sensação, a relação com o objeto encarna: pode dizer-se que a mão toca, a língua saboreia e o olho vê – antes dessas banalidades serem constatadas por uma percepção externa e sem que ao dizer isso indique a verdade fisiológica do recurso do pensamento aos órgãos dos sentidos⁴⁰. Daí que o corpo mostrar-se-á como o ponto central, como o ponto zero de toda a experiência e já como que encaixado nessa experiência por uma espécie de iteração fundamental cuja sensação é o próprio acontecimento⁴¹.

Nesse estágio da reflexão, a oposição entre os dois autores aparece não tanto em função da distinção entre sensação e impressão, mas se deve, em última instância, à diferença entre a vida em Merleau-Ponty. Ela está circunscrita ao imaginário da “*Ek-sistência* da Fenomenologia histórica”⁴², enquanto Michel Henry, sem negá-la, orienta seu pensamento para o caráter “transcendental” da vida em sua Arquipassibilidade originária. Disso decorre o contraste entre o “corpo transcendente” de Merleau-Ponty e o “corpo imanente” de Michel Henry.

Há que se levar em conta que o pensamento encarnado de Merleau-Ponty estaria incompleto se não fosse a sua obra da maturidade, *O Visível e o Invisível*, de 1964. Sem reter-nos a problemática da carnalidade desenvolvida nesse escrito, não haveria como pontuar sua evolução na tratativa do corpo nem estabelecer novos contrapontos entre seu pensamento e o de Michel Henry.

Nesse sentido, é de se notar que o filósofo, por um lado, visa a radicalizar o sentido do corpo-próprio de maneira a evitar qualquer possibilidade de atrelá-lo às malhas da intencionalidade. Por outro, cuida de tirar o corpo-sujeito do seu isolamento como detentor de sentido e do saber do mundo para inseri-lo numa “*ontogênese da carne*”⁴³. Influenciado por Heidegger, mas avesso ao risco de a ontologia cair no esquecimento do corpo, Merleau-Ponty dava-se conta de que o corpo radica-se na carnalidade enquanto imanência do ser. Por isso, passará a insistir na existência dessa espécie de cumplicidade entre corpo e mundo que só se justifica pela “deiscência” da carne⁴⁴, isto é, por essa espécie de produção contínua de diferenciação, de articulação e de reversibilidade do corpo e do mundo onde o “eu” do corpo cede lugar para o “se” da carne. Por isso Merleau-Ponty poderá dizer com propriedade que “se” percebe a carne em mim e não que o eu-corpo percebo-me no horizonte do Ser.

⁴⁰ LÉVINAS, Emmanuel, *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1997, 189.

⁴¹ *Ibidem*, 191.

⁴² HENRY, Michel, *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014, 173.

⁴³ *Ibidem*, 170.

⁴⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice, *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspetiva, 2007, 45.

Deixava-se, portanto, para trás qualquer risco tanto de subjetivar o corpo como de reificar o mundo pelo fato de ambos estarem imersos na carnalidade que, por sua vez, é da ordem da invisibilidade daquilo que é visível no corpo e no mundo. Já não se contenta com o corpo ao modo de inserir-se no mundo como “obra de arte”, expressividade e linguagem de uma “Poética das sensações”. O corpo é carnalidade, graças à textura da carne de tal maneira que “se eu quisesse traduzir exatamente a experiência perceptiva, deveria dizer que ‘se’ percebe em mim e não que ‘eu’ percebo”⁴⁵.

Sustenta o filósofo que subjacente à reversibilidade entre o corpo que sou eu, que vê, sente, toca etc. e aquele mesmo corpo que, doravante, é visto, é sentido, e é tocado encontra-se a Diferença do Ser em sua carnalidade. Em termos epistemológicos, é, pois, esse “quiasma” ou essa espécie de dobradiça invisível entre o corpo e o mundo que permitirá afastar o pensamento encarnado do risco de se tornar refém de uma Metafísica da percepção. Diga-se de passagem, a carne que subjaz ao sujeito-corpo e ao mundo é coesão e simultaneidade, mas nunca é coincidência ou identidade de modo a não se poder representá-la. Enfim, a “carne é reversibilidade eminente embora jamais de fato realizável”⁴⁶.

Graças ao ser em “estado bruto” e ao “estofo da carne” nesse misto visível e invisível, o pensamento de Merleau-Ponty encontra seu apogeu na carnalidade e na sensibilidade porque, afinal, o corpo que, ora tocava e olhava, doravante pode sentir-se tocado, visto, sentido pelo mundo que o vê, o sente, o toca pelo fato de meu corpo estar envolvido pela carnalidade do mundo enquanto Sensibilidade absoluta. Nesse sentido não é mais o corpo que se reconhece sensível, mas a sensibilidade que o banha, o antecede e lhe permite sentir-se imerso numa corporeidade latente que o habita. Eis que se concretiza nesse passo uma “Poética da carnalidade” se comparada com o corpo como “Estética do corpo existencial”.

Michel Henry, por sua vez, pensa a carnalidade de outro modo. Parte do fato de que “a vida é prenhe de uma anterioridade fenomenológica incontestável”, isto é, o fato que ela não se mostre jamais no mundo⁴⁷. Mesmo se o pensamento pensa no espaço do mundo e a intencionalidade repousa sobre o *Dasein*, a vida é vivente e por isso está lá antes do pensamento. Graças a isso a vida liga-se à Afetividade radical, de modo que ao pensar o corpo é impossível dissociá-lo da *pathogênese da vida*. Desta sorte, o acesso ao corpo diferencia-se da via da *ontogênese da carne*, uma vez que aquele se inscreve nos escritos recentes de Henry cuja

⁴⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 290.

⁴⁶ *Idem*, *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2007, 136.

⁴⁷ HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*. Paris: PUF, 2004, 212.

expressão acabada encontra-se na obra da maturidade *Encarnação. Uma Filosofia da carne*, de 2000.

Primeiro, ao dar-se conta de que a vida é imanência e, por conta disso “Arquipassibilidade” e “Arqui-inteligibilidade” absolutas⁴⁸, a vida é da ordem de uma Sensibilidade originária nas antípodas da sensibilidade ontológica. Depois, porque o corpo não é concebido fora da vida e da sensibilidade que lhe é intrínseca. Por isso não há como pensá-la (sensibilidade) fora da vida desse corpo que só pode ser um corpo vivente. Esse corpo vivo se distancia do corpo próprio de Merleau-Ponty porque o corpo é relação consigo e não com o mundo. Por isso, na esteira do pensamento de Henry, é inconcebível associar o corpo vivo à Sensibilidade da *Ek-sistência*. Segundo sua ótica, a carnalidade emerge como a materialidade mesma da vida, de tal sorte que o que caracteriza o corpo é sua afetividade e passibilidade na vida “Arquipathética”⁴⁹. Nesse caso, não há mais porque pensar o acesso à carnalidade do corpo por meio de sua “transcendência” ao mundo. Antes, o acesso é coetâneo à própria maneira como a vida se autorrevela nele. Distancia-se, portanto, da “Poética da carne” de Merleau-Ponty para exaltar uma “Patética da carne” em torno da afetividade.

Nessa esteira, é impossível não sentir os ecos da crítica à “fenomenologia contemporânea” incidir sobre a carnalidade e à Sensibilidade mundana de Merleau-Ponty.

A fenomenologia contemporânea descreve de maneira infinitamente notável as características desse acesso ao mundo enquanto se trata de descrever o conhecimento corporal de um ser ou de um mundo conhecido pelo corpo, no entanto, ela não diz nada sobre o conhecimento do corpo cognoscente, sobre a mão enquanto mão que se move e se toca; nada sobre o conhecimento interior e original que nos temos de poder de apreensão em si mesmo⁵⁰.

Se, portanto, Merleau-Ponty, pode partir do corpo-sujeito (sensível) para ir à carne graças à reversibilidade do tocante/tocado e, em seguida, retornar ao corpo próprio a partir da carne (sensibilidade do sensível) a fim de assistir ao que se poderia denominar de *ontogênese da carne* na Sensibilidade, Michel Henry insiste que a carnalidade não depende do Sensível como objetividade (corporeidade) porque “nosso corpo é ele mesmo poder absoluto da vida sem porquê”⁵¹. O que interessa a Michel Henry não é o acesso que temos do corpo pelo mundo

⁴⁸ *Idem*, *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014, 181.

⁴⁹ *Ibidem*, 178.

⁵⁰ HENRY, Michel, *De la Phénoménologie*. Tome I, *Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF, 2003, 30.

⁵¹ *Ibidem*, 32.

segundo sua estesia (pelas sensações, sensível, sensibilidade), mas o acesso do corpo a si mesmo uma vez que o corpo é um corpo vivo ou um “corpo orgânico”. Isso se justifica porque se trata de um Arqui-Corpo ou um corpo Hiperorgânico em sua “*impressionalidade pura* arraigado à Vida absoluta que não é senão nossa carne”⁵². Daí que o corpo sente a si mesmo desde a Sensibilidade da vida que é afetividade. Esta lhe é imanente e não está referida à Sensibilidade transcendente do mundo a partir de sua condição de um corpo sensível pelo qual o “se” sentir já não depende “da (auto)afeção, mas de uma (hetero)afeção”⁵³.

Devido à oposição a Sensibilidade de Merleau-Ponty, foi possível voltar “a relação primeira do eu a seu próprio corpo que não é intencional” a fim de ressignificar a “natureza” de nossa corporeidade. Segundo Henry, a corporeidade não pode ser pensada fora da imanência da vida⁵⁴. É, pois, essa separação responsável pela grave confusão que subsiste no interior da fenomenologia. E, pelo que tudo indica, acomete também o pensamento de Merleau-Ponty: “a de estabelecer uma relação estreita entre corporeidade e sensibilidade sem colocar em questão os pressupostos ontológicos que a sustenta”⁵⁵.

Isso se deve ao fato de que no horizonte da ontologia da qual bebe Merleau-Ponty, a sensibilidade é transformada numa categoria “transcendente” e esta, por sua vez, acaba por vincular-se ao fenômeno original do corpo. Nessa perspectiva, a Sensibilidade aparece como uma categoria *a priori* existencial de nosso conhecimento corporal do mundo (do ser). A justificativa advém de que, assim como no horizonte ontológico a existência humana é vivida e referida à sensibilidade do Ser, do mesmo modo a “existência corporal” encontra na sensibilidade sua própria significação enquanto corporeidade⁵⁶.

Ora, contra o equívoco que subjaz à visão da “existência corporal” de Merleau-Ponty, Michel Henry afirma que nessa esteira a “corporeidade acaba sendo exclusiva à transcendência”. Nesse caso, assevera o autor, com exceção dessa transcendência, nós não podemos sentir nosso corpo original nem podemos senti-lo porque o movimento não pode ser conhecido por uma sensação (sensível), isto é, conhecido por outra coisa que não seja ele mesmo. O corpo não é jamais apreendido “por um poder de sentir do que ele será o conteúdo intencional”⁵⁷. Isso significa que a relação de meu corpo original a si mesmo, não é uma relação mundana como a concebe Merleau-Ponty.

⁵² *Idem*, *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014, 177.

⁵³ *Ibidem*, 88.

⁵⁴ HENRY, Michel, *De la Phénoménologie*. Tome I, *Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF, 2003, 32.

⁵⁵ *Ibidem*, 32.

⁵⁶ *Ibidem*, 33.

⁵⁷ *Ibidem*, 34.

A despeito da visão de Michel Henry sobre a “corporeidade fora do horizonte da carnalidade ontológica”, Merleau-Ponty poderia contra-argumentar com o fato de que a carnalidade como Elemental (do mundo) permite um novo acesso ao corpo-próprio de modo que a “natureza” desse corpo se transforma. Seu lugar se desloca de sua posição de vidente e tocante. Agora, imerso na carnalidade anônima e sem poder representar sua relação com o mundo vivido, o corpo perde a condição de sujeito para receber um estatuto ontológico enquanto ser encarnado. Desse modo, ao reabilitar a carnalidade do corpo, a reflexividade do corpo próprio pode deter-se sobre sua condição de corpo tocado, sentido, visto, isto é, um corpo visível, tangível, mas, desde a ótica da carne enquanto Sensibilidade e não mais referido ao corpo-sensível.

Ora, uma vez que em Merleau-Ponty a carne é relação e movimento (deiscência) que atravessa toda a realidade, é possível ir do corpo próprio à carne para perceber sua imersão na carnalidade originária. Mas o contrário também se configura nessa reversibilidade. A saber, é possível retornar da carnalidade ao corpo-objetivo de modo a perceber que os outros corpos como o meu evocam essa “objetividade” da carnalidade que me atinge e me afeta para além de mim. Abre-se, portanto, espaço para o corpo próprio se aperceber na “passividade” absoluta. Afinal, o problema crucial com que se debate Michel Henry diz respeito ao modo como o corpo se ata a essa passividade imanente ao próprio corpo. E, é em função desse problema que se opõe ao pensamento de Merleau-Ponty. Mas nesse caso, Merleau-Ponty parece sugerir outra leitura a respeito da carnalidade do corpo enquanto passividade que não tenha que perfazer o percurso de uma imanência absoluta que leva a perguntar-se pelo acesso a esse “corpo orgânico” sobre o qual se apoia Michel Henry para radicalizar o sentido do corpo na imanência da vida.

De qualquer forma, Merleau-Ponty parece ressaltar que a carnalidade não perde o caráter de indeterminado, anônimo, invisível enquanto põe em questão qualquer possibilidade de conceber o corpo como mero sujeito sem referi-lo a essa passividade que o atinge visceralmente enquanto mergulhado na carnalidade. De fato enquanto corporeidade mantém-se com a carnalidade uma afinidade sensível porquanto imerso nela, a corporeidade a sente por dentro. Sente-se que a carne me afeta e me permite ser visto e ser tocado pelo mundo que me constitui apesar de mim, para além de mim.

Além disso, essa passividade se configura em relação aos outros corpos humanos que me afetam sem que me dê conta disso pelo fato de me encontrar exposto a eles graças à carnalidade que nos mantém em viva relação para além do visível. Dessa forma, em Merleau-Ponty há lugar para se pensar o corpo como sensibilidade graças ao substrato sensível que o tira da condição de atividade absoluta de um corpo-sujeito. Nesse sentido, a “vida irreflexiva” não está

ausente da perspectiva da carnalidade de Merleau-Ponty como o acusa Michel Henry.

Há uma relação do visível consigo mesmo que me atravessa e me transforma em vidente, este círculo que não faço, mas que me faz, este enrolamento do visível no invisível pode atravessar e animar tanto os outros corpos como o meu⁵⁸.

A partir da reversibilidade e da deiscência da carnalidade pode-se dizer que o “corpo é de carne” no sentido de que a carnalidade que o sustenta como corpo-sujeito (em sua atividade) é a mesma carne que o devolve a sua condição de passividade, porque enquanto sensação, o corpo que sou eu é aquele que é visto, sentido, tocado. Ora, a carnalidade como sensibilidade bruta assegura o advento do sentido do não-intencional do corpo enquanto o corpo é um sensível absoluto mergulhado nessa vida irreflexiva que o banha. Em vista de assegurar essa novidade com relação à carnalidade em sua condição indeterminada Merleau-Ponty reafirma sua posição.

Se eu pudesse traduzir exatamente a experiência perceptiva deveria dizer que “se” percebe em mim e não que “eu” percebo. A percepção é sempre o mundo do “se” uma vez que a existência corporal que nos atravessa, sem nossa cumplicidade se deve ao fluxo da existencialidade, de modo que já não sabemos se as forças que nos trazem são nossas ou são da própria existência⁵⁹.

Michel Henry segue outra trilha a respeito da reabilitação da Sensibilidade e da carnalidade se comparado ao caminho adotado por Merleau-Ponty. Se o problema da reversibilidade fez com que Merleau-Ponty desembocasse numa espécie de radicalização da carne como Sensível indeterminado, Michel Henry persiste na ideia de que é a vida como *pathos* e, portanto, como Afetividade e Impressividade que se lhe garante pensar a carnalidade fora do horizonte ontológico. É essa “afetividade originária”⁶⁰ que permite superar outro equívoco que talvez Merleau-Ponty não se tenha dado conta quando na abordagem do “corpo de carne”: a questão da Ipseidade do corpo pensada em torno da afetividade. Michel Henry recorda que ao pensar a *ipseidade* do corpo a partir da sensibilidade ontológica Merleau-Ponty reforçou a ideia do corpo a partir de um sensível,

⁵⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice, *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2007, 137.

⁵⁹ *Ibidem*, 123.

⁶⁰ HENRY, Michel, *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014, 92.

um corpo empírico, de modo a retirá-lo da imanência da vida e submetê-lo ao mundo dos objetos.

Enquanto afeção, como autoafeção, como afeção do movimento e do sentido por si mesmos, o “corpo se configura como sua Ipseidade imanente”⁶¹. Com isso abandona-se a ideia de que o corpo é “a soma de nossos sentidos” enquanto afetado pela carnalidade (do Ser), pois daquele modo, cai-se no esquecimento de que o corpo é um corpo único enquanto corpo *pathético*. Sua originária *ipseidade* consiste, portanto, nesse automovimento do corpo que se move a si, sente-se a si mesmo e não que se abre ao Ser que o afeta, mas que o afeta sem que haja um corpo que se sente antes de sentir o ser.

Ora, após dizer “eu sou meu corpo”, Merleau-Ponty, os separa porque o corpo fica privado de sua interioridade radical e acaba confundido com o evento anônimo de um mundo. O corpo agora como sensível fica exposto à abertura ao mundo que o constitui. Nesse caso, o corpo enquanto força e poder debruçado sobre si mesmo, é desprezado em nome da Sensibilidade e da carnalidade anônima do mundo. Em contrapartida, a passividade que encontramos nessa aperceção do corpo “que se percebe na ausência do mundo” – aperceção do me percebo a partir do movimento no qual meu corpo me põe – graças ao corpo que se percebe a si mesmo, permite reabilitar a carnalidade do corpo em torno da afetividade originária da qual jamais se distancia.

Em contraposição à transcendência do corpo na carnalidade imanente em que desaparece o corpo único que sou eu, Michel Henry insiste nessa passividade radical em relação a si mesmo. Esta é encontrada em si, sem distanciamento, sem separação, sem recuo possível, uma vez que o corpo patético é seu próprio conteúdo vivo, sua própria vida e não pode não sê-lo, não pode lhe escapar, nem assumi-lo nem mesmo aceitá-lo. Enquanto afetividade, o “corpo é puro movimento frutivo e padecente”⁶².

Entretanto, há de salientar-se que em *O Visível e o Invisível*, o pensamento de Merleau-Ponty desemboca numa *ontogênese da carne* de modo a levar a plenitude sua filosofia do corpo-sensível iniciada em *Fenomenologia da Percepção* pelo fato de haver deslocado a atenção à carnalidade do corpo como pura sensibilidade no anonimato do ser. Nessa perspectiva, o corpo é um sensível e um visível como qualquer outro. Doravante, o corpo e o objeto que são feitos do mesmo estofado da carnalidade, participam do mesmo campo fenomenal do sensível em geral.

Daí a ênfase, naquilo que Merleau-Ponty nomeia como “Fé Percetiva”⁶³. Ela se caracteriza por essa incondição inaugurada pela carnalidade que põe em

⁶¹ HENRY, Michel, *De la Phénoménologie*. Tome I, *Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF, 2003, 35.

⁶² *Ibidem*, 37

⁶³ MERLEAU-PONTY, Maurice, *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2007, 126.

questão a análise reflexiva que reduz tudo à transparência de seus próprios conteúdos inteligíveis e que supõe adequação entre o mundo e seus conteúdos. Nesse caso, a espessura da carne entre o vidente e a coisa é constitutiva de sua visibilidade para ela, como de sua corporeidade para ele; não é um obstáculo entre ambos, mas o meio de se comunicarem. Esses passos nos levam a concluir que na *ontogênese*, o corpo já não é considerado propriamente como “coisa, matéria intersticial, tecido conjuntivo, mas sensível para si”⁶⁴. O corpo nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese, “soldando um a outro os dois esboços de que é feito: a massa sensível que ele é e a massa do sensível de onde nasce por segregação e à qual, como vidente, permanece aberto”⁶⁵. Os corpos, portanto, pertencem à “ordem das coisas assim como o mundo é a carne universal”⁶⁶, porque o corpo sentido e o corpo que sente “como direito e avesso se configura como maneira de sair do olhar reflexivo”⁶⁷.

Eis que nesse cenário em torno da obra da maturidade *O Visível e o Invisível*, precisamente nesse estágio da reflexão pela qual Merleau-Ponty chega ao ápice de sua tratativa da carnalidade e da sensibilidade, reaparece o pensamento de Michel Henry como contraponto a essa visão. Ele se opõe abertamente ao que denomina de “Metafísica do Sensível”, “Monismo ontológico”⁶⁸ e, por consequência, ao “Paralogismo metafórico” do pensamento encarnado de Merleau-Ponty⁶⁹.

É o “corpo transcendental”⁷⁰, pura afetividade a recordar que o corpo não se limite a um “conjunto de sentidos”, porque o corpo é também a sede de movimentos originários imanentes. O corpo “se move originariamente em si mesmo desde sua interioridade ontológica”⁷¹. Daí que o “quiasma” não advém da sensibilidade, mas da afetividade; não depende do Sensível, mas da Autoimpressividade da carnalidade patética que se afirma nas antípodas da carnalidade existencial mundana que se dilui no indeterminado.

O corpo transcendental que nos abre ao corpo sentido, trata-se de nosso ou do das coisas, repousa sobre uma corporeidade muito mais originária,

⁶⁴ *Ibidem*, 132.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, 134.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ HENRY, Michel, *Filosofia e Fenomenologia do corpo. Ensaio sobre a ontologia biraniana*. São Paulo: É Realizações, 2012, 230.

⁶⁹ *Ibidem*, 160.

⁷⁰ *Idem*, *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014, 172.

⁷¹ *Idem*, *De la Phénoménologie*. Tome I, *Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF, 2003, 170.

transcendental num sentido último, não intencional, não sensível, cuja essência é a vida⁷².

Ora, Michel Henry recorda que diante do problema da reabilitação da carnalidade propugnada em *O Visível e o Invisível* o fato é que ao procurar superar a oposição entre corpo que sente (senciente) e corpo sentido (sensível) o pensamento de Merleau-Ponty tenha desembocado numa “absolutização do Sensível”⁷³ de tal sorte que o corpo que sou eu se dilui na Sensibilidade. Diante da “dualidade” desses dois corpos a solução que Merleau-Ponty adotou o conduziu a resvalar numa confusão. Ao propugnar uma ontologia da carne em função daquela dualidade percebida no corpo, Merleau-Ponty “acaba por despojar a carne de tudo que faz dela uma carne originária”⁷⁴. Isso se deve ao fato de ter estendido ao mundo todo, a reversibilidade do tocante/tocado quando na verdade ela é exclusividade do “corpo humano” transcendental em sua ipseidade imanente⁷⁵. Desse “Paralogismo do Sensível”, acabou por substituir o rigor da análise filosófica da carne pelo sistema de metáforas a ponto de cair num “realismo ingênuo”, como se de fato todas as coisas sensíveis fossem capazes de nos ver, nos tocar, nos sentir, degustar, cheirar etc. Isso revela, portanto, uma ambiguidade inconciliável intrínseca à categoria de Sensibilidade sobre a qual ancorou sua ontologia da carnalidade do mundo⁷⁶.

Portanto, a única maneira de abandonar esse equívoco segundo Henry, passa pelo crivo da “teoria ontológica da passibilidade”⁷⁷, centrada no corpo originário articulado ao “corpo subjetivo, corpo orgânico e corpo-objetivo”⁷⁸. Nele, a corporeidade mais originária remete ao sentido não-intencional e não-sensível anterior ao sentido intencional do corpo. E essa reposição é possível porque a essência do corpo refere-se à vida imanente da carnalidade. Desta sorte, trata-se de dar vazão ao “não-sensível do corpo transcendental para o qual não há distância entre o tocante e aquilo que é tocado como se o tocado fosse então da ordem do sensível” (corpo-objeto)⁷⁹. A via, portanto, de acesso ao corpo já não é mais aquela da transcendência, da existência e da abertura ao mundo, mas a via da “vida transcendental”⁸⁰.

⁷² *Idem*, *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014, 172-173.

⁷³ *Ibidem*, 167.

⁷⁴ *Ibidem*, 168.

⁷⁵ *Ibidem*, 169.

⁷⁶ *Ibidem*, 172.

⁷⁷ HENRY, Michel, *Filosofia e Fenomenologia do corpo. Ensaio sobre a ontologia biraniana*. São Paulo: É Realizações, 2012, 163.

⁷⁸ *Ibidem*, 162-164.

⁷⁹ *Ibidem*, 172.

⁸⁰ *Ibidem*, 173.

Michel Henry ressalta que Merleau-Ponty cede ao “Monismo ontológico” na medida em que pensa o movimento do corpo como estesia em função de sua capacidade de sentir e ser afetado pela Sensibilidade da Existência, sem voltar-se ao movimento mais originário de sentir-se a si mesmo e “ser afetado por si mesmo desde a imanência da vida”⁸¹. O Monismo se caracteriza por essa perda de si do corpo porque o corpo (auto)afetivo se dilui no sentir indeterminado do “se” da Sensibilidade: se sente, se percebe apenas como movimento extático, mas “não se percebe a si mesmo” enquanto referido a si mesmo na carnalidade da vida. Trata-se também de um “Monismo fenomenológico”⁸² porque insiste num movimento de mão única. Parte-se do corpo intencional para o qual o mundo é dado sem voltar-se a esse movimento imanente ou a essa fenomenalidade do corpo como afetividade absoluta. Perde-se de vista que o corpo só é colhido na sua não-intencionalidade pelo fato de estar colado a si mesmo, isto é, nesse movimento do sentir-se imanente a si mesmo enquanto autoafeção, autoimpresvidade em função dessa apreensão do corpo nessa resistência contínua sobre si mesmo como eu posso da carnalidade originária.

Contra o que chega a denominar de “Mito do Sensível”⁸³ embasada na reversibilidade do tocante/tocado do corpo humano, Henry recorda que o tocar não é tocar algo fora de si nessa separação entre o corpo sciente e o corpo sensível⁸⁴. Se o tocado passa a ser tocante, isso não se dá graças a uma matéria sensível, mas ao fato de que o tocado é autoimpresvidade do corpo vivo mergulhado na carnalidade patética da vida. A reversibilidade não se refere senão ao “único reino de um único aparecer que se ocupa sucessivamente do que está dentro e fora de si”⁸⁵. Nesse sentido, o corpo vivo que é o corpo de cada ser humano é irreduzível ao corpo de carne de Merleau-Ponty, pois ele não se perde na imensidão da carnalidade sensível anônima do mundo.

Concluindo, a transformação radical da concepção de corpo só vem à tona quando se esquece que a única “via de acesso” ao corpo (que não é o êxtase da vida) é a “carnalidade da Vida”⁸⁶. Portanto, somente quando o corpo deixa de ser concebido como “objeto” da experiência para ser pensado como “princípio” da experiência⁸⁷, isto é, a partir de seu poder, de sua imanência, autossuficiência e de sua retirada do mundo abre-se acesso à novidade vital da carnalidade. Nesse caso, nem o sentir nem o sentido, sua estrutura oposicional nem o

⁸¹ HENRY, Michel, *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações, 2014, 173.

⁸² *Ibidem*, 174.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Cf. *Ibidem*, 174.

⁸⁵ *Ibidem*, 176.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ *Ibidem*.

entrelaçamento, o quiasma tocante/tocado, o vidente/visível nada disso inter-vém no sentido do que deve ser pensado, pois é a vida que se encarrega da revelação do corpo e nela não há estrutura oposicional nem intencionalidade, *ek-stase* de nenhum tipo porque nada é visível. Estamos, portanto, diante de uma corporeidade originária invisível, despojada tanto do “caráter mundano como do caráter transcendente”⁸⁸.

Inquirições da intriga

Eis, porém, que diante da veemência com que Michel Henry põe em questão as balizas do pensamento de Merleau-Ponty, restam algumas indagações que podem ser endereçadas à sua filosofia da vida e, que, em certo sentido, se mostram tão hiperbólicas quanto à exacerbação de sua crítica.

Com relação à acusação de “Monismo ontológico” dirigida à Merleau-Ponty por conta da referência do corpo e da carne ao mundo e à história, talvez se pudesse contra argumentar dizendo que Michel Henry ao propugnar uma reabilitação ontofenomenológico da carnalidade acaba caindo no equívoco do qual se serviu para criticar o pensamento da carne de Merleau-Ponty, sobretudo no que concerne à temporalidade existencial. Ora, ao pôr em questão a historicidade transcendente da Existência tenta salvaguardar a historicidade transcendental como próprio movimento interno da vida que em sua “*ipseidade* afetiva se institui em detrimento do tempo extático”⁸⁹. Mas não se pode negar o fato incontestável de que somos jogados no mundo e que o cuidado do mundo suscita em nós atividade e que o “acesso” a historicidade da vida pode contemplar, por um lado, a historicidade do mundo e, por outro, a historicidade do *pathos*. Do mesmo modo, em função do próprio corpo, há também outro motivo para negar a contraposição entre história da vida e história do mundo uma vez que o corpo vivo, como admite o próprio Michel Henry está fundado na “teoria dualista ontológica do corpo subjetivo e corpo objetivo”⁹⁰. Nesse caso, a carnalidade mantém a possibilidade de união sem divisão do discurso do corpo como história afetiva e como história mundana.

Noutro sentido, é de se desconfiar que na abordagem da história da vida associada à sua imanência, “mantenha sub-repticiamente alguma coisa de transcendência reinserta no coração da imanência”⁹¹. Nota-se que, por um lado, Michel Henry insiste na temporalidade transcendental como “evento” graças à

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*. Paris: PUF, 2004, 212.

⁹⁰ *Idem*, *Filosofia e Fenomenologia do corpo. Ensaio sobre a ontologia biraniana*. São Paulo: É Realizações, 2012, 235.

⁹¹ *Ibidem*, 216.

imediação da vida e da carne. Por outro, Henry insiste sobre o suceder-se da vida e do corpo entre o fruir e padecer alegando uma descontinuidade na continuidade da vida enquanto ipseidade. Isso, porém, parece conduzir a uma evidente oposição entre o transcendental e o transcendente na maneira de abordar a vida em sua imanência⁹² resvalando num dualismo corpo/alma ao qual se contrapõe veemente em seus escritos.

Nessa mesma esteira, é possível perguntar se o corpo imanente do qual não se pode distanciar graças à sua autoafeção, não acaba por remeter ao esquecimento da cultura, história, da temporalidade, e, portanto, daquilo que o próprio Michel Henry admite em sua obra *A Barbárie*, ser do regime da autorrevelação da vida. E mais. Ao apontar para “adoecimento da vida”⁹³ chegou a explicar não se tratar apenas do problema de reificação da vida provocada pela cultura, mas algo que advém da própria condição ontológica da vida enquanto no auto-padecimento, ou desse movimento interno da própria vida que se autonega a si mesmo. Nesse caso, como se poderia coadunar o fato de que não se interesse pela história e pela cultura transcendententes quando elas são maneiras de a própria vida autorrevelar-se em sua imanência?

Nesse caso, sobretudo em função dessa última constatação, abre-se a possibilidade de reabilitar o pensamento de Merleau-Ponty para o qual a história pode ser pensada como história da carnalidade e da sensibilidade. E que o corpo, em certo sentido, é sua narratividade porque “se” é (nosso corpo) carnalidade em sua história, isto é, nosso corpo é atravessado pela história do ser e do tempo do ser da carne. Como se pode notar, o problema da relação entre vida e temporalidade, vida e história, corpo e carne não podem ser considerados como ponto pacífico no horizonte do pensamento de Michel Henry.

A segunda questão diz respeito à acusação de que o pensamento de Merleau-Ponty seja vítima de um “Paralogismo Metafórico”. Entretanto, não se pode esquecer que ao referir-se ao corpo subjetivo e à carnalidade Merleau-Ponty remete-nos à “expressão” como maneira originária da linguagem. Desse modo o corpo próprio emerge como evento da linguagem da carnalidade sensível, de modo a romper com a visão clássica de linguagem como meio de expressão de um pensamento que antecede a palavra, a carne⁹⁴.

No caso específico do pensamento de Michel Henry parece não haver propriamente espaço para a linguagem “ontológica” do corpo. Debruça-se sobre o transcendentalismo da vida e da carne de modo a assegurar até o fim o acesso

⁹² HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*. Paris: PUF, 2004, 216.

⁹³ *Idem*, *A barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012, 45.

⁹⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, 245-246.

filosófico do corpo como carnalidade impressiva. A indagação que resta diante de sua opção é a de saber se o acesso à vida como fruição e padecimento, dor e alegria, não o leva inexoravelmente a ter de lançar mão de um conjunto de metáforas. Ou seja, se ele não se vê impelido, ao menos em aproximar de uma linguagem Poética conquanto admite não se poder distanciar da vida para dizê-la a fim de não torná-la refém da representação.

E outra questão derivada dessa põe-se em torno da maneira da descrição da imanência da vida. Ora, na perspectiva daquilo que se é enquanto filósofo e que se propõe descrever a vida em sua imanência, não se pode negar que se é no mundo e que se faz uso de uma linguagem ontológica. Ora, quando se interroga sobre o modo de descrição da imanência há que se admitir que toda tentativa mostra-se, nesse âmbito, insuficiente diante de seu objeto. A descrição parece inadequada à vida e imperfeita porque faz uso das categorias da “transcendência”. E nesse sentido, a descrição movida pela transcendência está sempre atrasada com relação à vida⁹⁵. Nesse caso urge ser absolutamente radical e admitir que se se toma o sentido grego do Logos e que o Logos não se destine senão a fazer aparecer, tornar visível o que é invisível, então a “vida não pode ser articulada num Logos”⁹⁶. Daí que se põe o problema do estatuto do discurso filosófico da vida em Michel Henry. Ora, se se tem de admitir que a vida encontra-se além de todo Logos e para além de toda forma e toda categoria isso leva a admitir que a vida está aquém de todo discurso filosófico. E mais, se a vida é, precisamente, da ordem do pré-fenomenológico – enquanto a fenomenologia pretende descrever o fenômeno –, nesse caso, há de se perguntar se o pensamento de Michel Henry não se erige como uma espécie de “teologia negativa”⁹⁷.

Em princípio, diante de sua resposta, a impressão é a de que, de fato, Michel Henry tenha se dobrado à linguagem ontológica a fim de escapar da acusação de praticar teologia antes que filosofia⁹⁸. Por outro lado, Henry insiste que há um “Logos da vida”, isto é, uma “palavra da vida que se diz a mim” de tal sorte que, segundo ele, trata-se de saber como “estabelecer a relação entre a linguagem do ser e a linguagem da vida”⁹⁹.

Além da possível assimilação da linguagem ontológica, se apresenta ainda outra questão a respeito do acesso à vida e ao “corpo vivo” a partir do dizer ou da linguagem. Levando-se em conta a insistência de Henry sobre imanência e invisibilidade da vida do corpo, da carnalidade e da sensibilidade, não seria o caso

⁹⁵ HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*. Paris: PUF, 2004, 236.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ *Ibidem*, 236.

⁹⁸ *Idem*, *Phénoménologie de la vie*. Tome III, *De l'art et du politique*. Paris: PUF, 2004, 238.

⁹⁹ *Idem*, *Phénoménologie de la vie*. Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*. Paris: PUF, 2004, 238.

de admitir que, dado à natureza da vida, o acesso demandaria uma linguagem metafórica uma vez que a “vida não tem porquê”, isto é, não se deixa submeter às representações? Aliás, há de se notar que embasado numa filosofia da vida, Michel Henry tenha recorrido às formas poéticas para dizer a “Patética da vida e da carne”, sobretudo, se se tem em conta sua expressiva produção literária. Nesse contexto, talvez se possa recorrer à novamente intuição de Merleau-Ponty. Parece que seu pensamento é inspirador porque ao aproximar-se da carne sem dissociá-la da vida irreflexiva, cava um espaço para uma “Poética da carnalidade” ao dar-se conta de que o sentido não-intencional do corpo coaduna-se com a Imaginação, condição fundamental da linguagem – “a linguagem enquanto evento”¹⁰⁰ –, sem a qual seria impossível ao ser humano dizer, como ele o disse: “o mundo nos toca, nos vê e nos sente”¹⁰¹. Entretanto, a questão da linguagem da vida ou a “narração do *pathos*”¹⁰² é um assunto que mereceria ser tratado com mais vagar, o que foge de nosso escopo nesse trabalho.

À guisa de conclusão se poderia reconhecer a fecundidade de uma filosofia do corpo quando se põe em debate dois autores de envergadura de Michel Henry e Merleau-Ponty. Porém, nesse enfrentamento foi possível perceber um risco implícito do qual não se exime o pensamento de Henry, a saber, o de cair no extremo oposto ao se deparar com as questões do corpo em Merleau-Ponty. Desse modo, o pensamento do corpo, da carne e da sensibilidade em Henry podem se tornar reféns da univocidade de sentido, o que de *per se* compromete a própria novidade da vida que, em sua imanência, se esconde da categorização e da visibilidade do discurso ontológico. Afinal, é a “vida perseguida” que tem sido o alvo da investigação do autor. Do lado de Merleau-Ponty foi possível constatar que seu pensamento não está isento de confundir carnalidade com o mundo sensível. Para além dessas diferenças há de se admitir que tanto o pensamento encarnado de Merleau-Ponty como de Michel Henry não podem imiscuir-se da Sabedoria da carne que em última instância os move em seu labor filosófico.

Bibliografia

HENRY, Michel, *A barbárie*. São Paulo: É Realizações, 2012.

HENRY, Michel, *As ciências e a ética*. Disponível em <[http://www.lusosofia.net/textos/20111006_henry_michel_as_ciencias_e_a_etica .pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20111006_henry_michel_as_ciencias_e_a_etica.pdf)>. Universidade da Beira Interior: Covilhã, 2010.

Michel HENRY (2014). *Encarnação: uma filosofia da Carne*. São Paulo: É Realizações.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2007, 203.

¹⁰² HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome III, *De l'art e du politique*. Paris: PUF, 2004, 313.

- HENRY, Michel, *Eu sou a verdade*. São Paulo: É Realizações, 2015.
- HENRY, Michel, *De la Phénoménologie*. Tome I, *Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF, 2003.
- HENRY, Michel, *Filosofia e Fenomenologia do corpo. Ensaio sobre a ontologia birania-na*. São Paulo: É Realizações, 2012.
- HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome III, *De l'art e du politique*. Paris: PUF, 2004.
- HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*. Tome IV, *Sur l'éthique et la religion*. Paris: PUF, 2004.
- LÉVINAS, Emmanuel, *Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1997.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, Biran et les philosophies du cogito. In: *L'union de l'âme et du corpos chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 2002.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspetiva, 2007.

Corpo, fruição e sofrimento: a partir de Henry

NUNO MIGUEL PROENÇA

CHAM, FCSH, Universidade Nova de Lisboa | Universidade dos Açores

Resumo: A luz da consciência e da representação requerem a “Noite original” do corpo originário, em que a vida se vive. Se seguirmos a aproximação de Michel Henry, esta noite não é a cegueira e o caos que são «sede dos instintos irracionais». Na Noite do corpo, antes da consciência e do pensamento, reside um saber «primitivo» e «essencial», que, por exemplo, precede qualquer leitura e torna possível a aquisição do saber científico, precedendo-o e propriamente fundando-o: saber mover os olhos, saber mover os lábios e as mãos. Este saber, condição do conhecimento objetivo e irreduzível a ele é o saber do corpo originário na sua *praxis* subjetiva, um saber imediatamente sentido que parece veicular a sua própria significação, abrir as virtualidades do mundo e ser a raiz das formas de sensibilidade cultural e de organização política que o aumentam ou diminuem. A coincidência com os poderes do corpo, com o corpo como poder, é a subjetividade original e o saber inerente à atividade desses poderes. Um tal saber, diz Henry, «em virtude do qual eu me levanto e ando, acompanha a humanidade desde as origens, e permite-lhe habitar a terra». Trata-se de um «saber-fazer, um saber do fazer e que consiste nesse próprio fazer». Dito de outro modo, este saber subjetivo do corpo é «um Eu-posso-que-Eu-sou» que implica a afetividade. Somos dados a nós próprios e por esta razão afetamo-nos, autoafetamo-nos por aquilo que um dinamismo motor, emocional e mental tem de efetivo. Autoafetar-se é estar na posse de si e do conjunto dos poderes de que o ser próprio [le Soi] e o eu são portadores. Mas o que pode ainda um corpo em sofrimento quando o sofrer equivale à diminuição desse poder? O que pode quem sofre quando, em razão do sofrimento, vai padecendo da diminuição da atividade de que é feito o seu corpo, já que o sofrimento intensifica a passividade da sua vida e reduz as possibilidades de agir e de representar que o instalam no mundo? O eu-posso-que(eu)-sou, porque se acompanha de uma afeção inerente ao que têm de efetivo as possibilidades com que o mundo se me abre, é também uma forma de padecimento. Henry chega mesmo a afirmar que a autoafeção e a passibilidade pela qual nos aparecemos a nós-próprios são originariamente um sofrer. No sofrimento, é revelada a passividade inerente ao dinamismo que nos constitui, mas é também revelada a essência de uma vida aquém do mundo. Se, no sofrer, se perde o mundo enquanto horizonte, revela-se também a vida afetando-se aquém do mundo. No entanto, o mesmo Michel Henry chama a

nossa atenção para o facto deste sofrimento primitivo, deste ser afetado por si próprio, sem escapatória possível, ser também uma fruição e um gozo. O lugar da unidade do sofrer e do fruir é o corpo, anterior a qualquer representação e condicionando-a. Gostaria de explicitar esta inerência ao corpo do sofrer e do fruir.

1. Uma das dificuldades em falar *do corpo*, em escrever *sobre o corpo*, é que a fala e a escrita *supõem o corpo*. Ambas são oriundas da atividade que o caracteriza e que permeia as formas da representação verbal enquanto estas medeiam as nossas relações e articulam o nosso pensamento. Esta dificuldade é acrescida quando se trata do corpo em sofrimento, se entendermos o sofrimento como um afeto que se traduz pela diminuição do poder de agir e pela redução da abertura aos outros e ao mundo. Para quem o vive, o sofrer equivale também a um claro aumento das formas do padecer, dando-se como uma alteração da relação a si e aos outros que parece resultar da vivência intensificada de *um corpo próprio diminuído e estranhado*. No entanto, porque a incessante atividade que caracteriza esse mesmo corpo não desaparece – como também não desaparece o saber que lhe é inerente e as representações que deles são oriundas – o seu poder mantém-se apesar da redução das capacidades de quem sofre e da modificação das suas condições relacionais, podendo tornar-se numa fonte de conhecimento e de sentido. Assim sendo, o que é que uma descrição do sofrimento nos diz sobre a especificidade do corpo enquanto este é o lugar de uma vida da qual não estamos na origem e a partir da qual se define o conjunto de necessidades, de desejos e de poderes que nós somos e que nos abrem o mundo como conjunto de possibilidades e de eventos ou como horizonte de sentidos? Foi esta pergunta que dirigi de início aos trabalhos de Michel Henry e que me conduziu a diversos registos que nos permitem entender uma identidade de essência entre o sofrer e o fruir.

Sem sabermos resolver o enigma da origem da escrita nem esclarecer o mistério dos corpos que falam, é-nos fácil constatar que ambos requerem o dinamismo de uma vida que é sempre a de alguém, que é sempre alguém a quem escapa o seu próprio começo. Tanto a escrita como a fala (indispensáveis para dizer algo sobre o corpo) requerem o modo como no corpo se conjugam forma, força e afeto e ambas implicam o facto de nós, pelo simples facto de sermos, estarmos desde sempre implicados nessa conjunção expressiva. É certo que aprendemos a escrever e que aprendemos a falar, como é certo que poderíamos viver e exprimirmo-nos sem a escrita nem a fala, mas também é certo que essa aprendizagem supõe um *saber* do corpo que não se aprendeu e que implica sempre a afetividade, a força inerente ao movimento e as formas que daí resultam: saber mover os braços e as mãos, saber mover os olhos, diz-nos Henry, saber mover a língua e os

lábios e soprar os sons de que são feitas as palavras e tudo isto respirando, e tudo isto sentido e percebendo, podemos nós acrescentar. Este saber é pressuposto por qualquer aprendizagem, antecede qualquer conhecimento sobre o mundo, é requerido por qualquer consciência dos outros ou das coisas, como é fundação de qualquer prática, tanto clínica como teórica, tanto artística como científica. Esta fundação viva, que se pode distinguir do fundamento por ser constante atividade, perpétuo movimento e não significante único em que podem encontrar razão o conjunto das nossas representações conscientes, confunde-se com aquilo que cada um de nós é enquanto nascido. Estes saberes, inerentes à vida e à sua atividade, definem-nos como conjunto de poderes e de necessidades que são o corpo, antes até que se tenham definido os seus contornos, antes da representação, antes que se tenha formado a sua imagem por meio de uma relação a outros, antes que saibamos dizer “eu”. Acontecemo-nos já *nisto*. Somos dados a nós próprios sem que de maneira nenhuma esta doação seja oriunda de nós e por esta razão afetamo-nos, autoafetamo-nos por aquilo que um dinamismo motor, emocional e mental tem de efetivo¹. Autoafetar-se, neste sentido, é estar na posse de si e do conjunto dos poderes de que o si-próprio (o *Soi*) e o eu são portadores. O exercício deste potencial coincide com o uso desses poderes, em ato. Esta atividade “fundacional”², que se confunde com o poder mais íntimo do corpo e com o saber da vida, é poder e saber subjetivos, nos quais se enraízam as formas complexas da vida objetivada que, por seu turno, requerem a simbolização. É na corporeidade humana e animal, na natureza do mundo da vida e no saber que lhe é inerente que assentam as criações do espírito e o mundo da ciência diz-nos Henry³. As idealidades abstratas requerem um mundo ao qual só se acede no interior de uma sensibilidade como a nossa e que nunca se dá a nós senão através do jogo sem fim dos seus *aparecimentos subjetivos* constantemente em mudança e renovados.

A luz da consciência e da representação requerem aquilo a que Henry dá no nome de “Noite original” do corpo originário, em que a vida se vive. Esta noite não é nem a cegueira nem o caos que prevalecem, que são sede dos instintos irracionais cuja ameaça se trata de conjurar. Na Noite do corpo, anterior

¹ O início do poema de Ossip Mandelstam escolhido para a abertura da recolha de conferências e de entrevistas de Michel Henry, publicado sob a direção de Magali Uhl com o título de *Autodotation* dá-no-lo de outra maneira: On m’a donné un corps -pour quelles fins/Ce corps qui est Seul, ce corps qui est mien!/Pour la joie tranquille de vivre et de respirer,/Qui, dites-moi, dois-je remercier!/Je suis le jardinier, la fleur aussi,/Dans le cachot du monde je ne suis pas Seul [...].

² Na terminologia de Fernando Gil, que distingue “fundamento” e “fundação” (Cf. *A Convicção*).

³ HENRY, Michel, *La Barbarie*. Paris: Grasset, 1987, p. 19.

à consciência e ao pensamento reside um saber «primitivo» e «essencial», que precede, por exemplo qualquer leitura, tornando assim possível a aquisição do saber científico, precedendo-o e fundando-o⁴. Este saber, que é condição do conhecimento científico objetivo e que lhe é irredutível é o saber do corpo originário na sua *praxis* subjetiva, um saber imediatamente sentido⁵ que parece veicular a sua própria significação, abrir as virtualidades do mundo e ser a raiz das formas de sensibilidade cultural e de organização política que o aumentam ou diminuem. Assim descrito, o nosso corpo pode entender-se como «conjunto de poderes sobre o mundo ao qual nos abre por todos os sentidos e pela sua motricidade»⁶.

Nesse sentido, a coincidência com os poderes do corpo, com *o corpo como poder*, é a subjetividade original e o saber inerente à atividade desses poderes. Um tal saber, diz Henry, «em virtude do qual eu me levanto e ando, acompanha a humanidade desde as origens, e permite-lhe habitar a terra»⁷. Trata-se de um saber inerente à atividade e que consiste nessa própria atividade. É um saber-fazer. Dito de outro modo, trata-se de um «um *Eu-posso-que-Eu-sou*»⁸.

2. Mas o que pode ainda um corpo em sofrimento quando o sofrimento equivale à diminuição ou ao quase desaparecimento desse poder? O que pode quem sofre quando, por causa do seu sofrimento, vai padecendo da diminuição da atividade de que é feito o seu corpo, o que pode quem sofre se o sofrimento intensifica a passividade da sua vida e reduz as possibilidades representativas que o instalam numa relação aos outros e ao mundo? E o que é que o sofrimento nos diz sobre a corporeidade e sobre a ipseidade? Até que ponto é que o pensamento henryano do corpo, pensado como autoafeção dos poderes de uma vida, consegue dar conta da comunidade relacional, entre-afetiva, entre-expressiva que é condição da vida social na qual tantas vezes o sofrimento tem a sua origem?

Se é certo que o sofrimento começa com uma diminuição do poder de agir, também é certo que a maior parte dos sofrimentos é infligida aos homens pelos homens em razão da interação das nossas vidas e da forma como implicam atividade e passividade. A passividade originária do corpo próprio, revelada pela afetividade e pela autoafeção do viver e dos seus poderes, engloba a passividade originária da existência de outrem, o facto de outros existirem e de definirmos as nossas identidades pelas relações que estabelecemos com eles. Numa dialética entre o agir e o sucumbir, entre *praxis* e *pathos*, o corpo próprio torna-se o lugar emblemático de uma realidade que designa toda a esfera de passividade íntima

⁴ HENRY, Michel, *Autodonation*. Paris: Beauschene, 2004, p. 103.

⁵ *Ibidem*, p. 101.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*, p. 101.

para lá do seu simples *ser meu*. No corpo, é a relação a outrem, em nós próprios, que também está em jogo. É também ela que se revela na passividade de fundo que se constata no sofrimento. Existirá ao nível do corpo próprio uma dimensão da ipseidade enquanto alteridade que está presente naquilo que se entende pela encarnação, pela carne e pela Afetividade? Será por essa razão que a relação a outrem pode transformar a vivência do corpo próprio, nomeadamente quando se trata do sofrimento? Tanto a violência como o amor em ato, por assim dizer, seriam disso exemplos claros. Entre um extremo e o outro revelar-se ia, como arquifenomenalidade, uma mesma comunidade viva, uma mesma potencialidade na qual se enraízam a atividade e a passibilidade poderia amar-se ou odiar-se se a autoafeção excluísse qualquer forma de alteridade?

No vocabulário de Henry, a Afetividade é a força oriunda desta arquifenomenalidade invisível inerente à autoafeção da vida tal como ela se realiza enquanto corpo e carne. É também ela que forma ou não forma as representações, já que é um saber sem representação, saber antes da representação, saber secreto de qualquer representação, que sabe já o que ela vai representar, que lho permite ou lho proíbe⁹. Esta seria a dimensão silenciosa, ou pelo menos infralinguística, das nossas relações e ela é corpórea, mas de um corpo próprio unicamente sentido (traduzo assim, aproximadamente, o termo francês “éprouvé”) que nunca ninguém viu. Talvez seja também esta uma das significações da vida que precede a consciência e dá forma aos seus conteúdos, mesmo que eles sejam simplesmente percetivos. Na dor, na angústia, na vergonha, no desgosto, no pavor, no desamparo ou na rejeição, mas também nos prazeres, nos desejos e nas grandes felicidades de que são feitas as nossas vidas, encontramos esta autodoação originária da Vida num ser transcendentalmente constituído de tal forma que *pode* sentir e que se *pode* transformar por meio de sentimentos. É por causa desta constituição que eventos do mundo como um falhanço ou um acidente, como a violência ou o luto podem dar lugar ao sofrimento. É porque *pode* sofrer que o corpo que é o nosso, que o corpo que nós somos, se distingue das coisas e é por ele também que elas nos acontecem. É ainda no corpo *passível* que a força interna e formadora da vida se revela ao vivente como um fundo de manifestação e de potencialidades anterior ao mundo e do qual decorre a forma como a humanidade habita a terra.

Se o sofrimento diminui a nossa possibilidade de agir, de exprimir, se nos reduz pouco a pouco à passividade e à inação, deixando-nos ensimesmados e limitados pelas dores nas quais a vida e o corpo se tornam coisas estranhas, a intensificação da autoafeção na qual o sofrimento nos faz mergulhar parece excluir-nos

⁹ HENRY, Michel, *Généalogie de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985, p. 234.

da comunidade na qual o viver adquire as suas razões e o seu sentido. Mas nunca o faz. Ao diminuir a possibilidade representativa, o sofrimento parece levar-nos a uma ausência de mediação simbólica e reduzir-nos ao que há de imediato na autoafeção, reduzindo o conjunto de possibilidades de alguém. Poderia assim assinalar-se o facto do sofrimento *parecer* reduzir consideravelmente a abertura para algo que não nós próprios. Daí resultaria um apagamento progressivo do mundo enquanto horizonte de representações e o aparecimento de uma terra de ninguém, em que a novidade de um encontro não parece ser possível. Parece haver uma solidão do sofrimento, que muitas vezes se confunde com o fechamento do corpo, no sentido em que se experiencia algo de incomunicável que é acompanhado pelo sentimento que os outros não nos podem compreender nem nos podem ajudar. E esse fechamento do corpo também parece ser desaparecimento das possibilidades de encontro. Apesar disso, o grito e a queixa não serão já pedidos dirigidos a outrem, situando numa *comunidade viva* a partir da qual cada individuo se constitui e na qual se vive a si-próprio? Se parece levar ao mais íntimo da relação consigo, o sofrimento, ao levar-nos até àquilo que há de inexpugnável no Fundo da vida conduz também, de forma aparentemente paradoxal, à Potencialidade dessa mesma vida tal como ela se exprime sempre por um conjunto de relações entre viventes. A essência da comunidade, tal como a da ipseidade, é a autoafeção.

3. No sofrimento, o corpo que temos e que somos é o lugar desta autoafeção onde é revelada a passividade inerente ao dinamismo que nos constitui. O *eu-possou-que (eu)-sou*, porque se acompanha de um sentimento imediato inerente ao que têm de efetivo as possibilidades com que o mundo se me abre, é também uma forma de padecimento. Não só porque implica esforço, cansaço e às vezes dor, mas também porque deixa entender que as possibilidades de ação que respondem às necessidades do corpo são sempre indissociáveis do sentir-me e do já ser dado a mim próprio sem estar na origem da minha vida. Esta parece ser a condição de possibilidade do sofrimento, já que nos torna impressionáveis, abertos “por dentro” a dinamismos de uma vida da qual não nos podemos distanciar. Henry chega mesmo a afirmar que a autoafeção e a passibilidade pela qual nos aparecemos a nós-próprios já implicados numa comunidade viva e entre-expressiva são originariamente um *sofrer-se* a si mesmo. Porquê? Antes de mais, parece-me, porque qualquer ação ou fruição se situam na dimensão inicial do sentir-se de um ser que não pode fugir a si próprio, quer dizer, que não pode escapar à excitação que encontra em si¹⁰. E esta carga afetiva até nos sonhos se encontra. No entanto, o mesmo Michel Henry chama a nossa atenção

¹⁰ Vale a pena ler o que Henry escreve a este propósito quando retoma o tema freudiano do recalçamento como resultado da impossibilidade de fugir a si-próprio.

para o facto deste sofrimento primitivo, deste ser afetado por si próprio, sem escapatória possível, ser também uma fruição e um gozo. A realidade pática, pela qual a vida se revela e se manifesta a si própria, tanto pode ser sofrimento como fruição. Haveria uma unidade do sofrer e do fruir inerente aos poderes do corpo que daria forma à nossa abertura do mundo como possibilidades e horizontes. Da mesma forma que, no sofrimento, uma vida está fruindo de si, em razão da intensidade da afeção pela qual se sente e se sabe, de igual forma uma vida fruindo dos seus poderes na imanência da sua atividade e do seu saber se sofre em razão da passividade inerente ao sentir. «Na passividade do sofrer, o sentimento chega a si, torna-se naquilo que é, surge em si mesmo no fruir do seu ser próprio»¹¹.

A reversibilidade e a unidade do sofrimento e da fruição anteriores à representação e condicionando-a são também aquilo que permite a sua transformação. Existem assim dois polos fundamentais da mesma afetividade que aparentemente se sucedem e se excluem mas que estão unidos no movimento da vida como autoafeção. Apesar da sua unidade, separam-se em tonalidades opostas que por sua vez abrem leques de várias nuances. De um lado temos um registo afetivo negativo, do outro temos um registo positivo. O facto do sofrimento e da fruição serem contemporâneos na essência originária da vida explica a dicotomia da afetividade, a sua enigmática partilha entre tonalidades negativas e positivas da nossa existência. Do mesmo modo que as primeiras, as múltiplas nuances que apresentam – do desprazer, do desagradável, do mal-estar, do incómodo e penoso às formas extremas da dor aguda, do sofrimento insuportável e por fim do desespero – encontram a sua possibilidade fenomenológica no sofrer primitivo que copertence ao sentir-se da vida [*épreuve de soi*], da mesma forma que as segundas, as tonalidades ditas positivas, também elas com as suas múltiplas modulações – indo do agradável à beatitude, passando pela satisfação, a saciedade, o prazer, a alegria, e a felicidade – se enraízem no *fruir primitivo* no qual a vida se sente na plenitude da sua presença, não sendo mais do que as diversas maneiras pelas quais se cumpre esta vinda a si¹².

O conjunto das ações humanas, oriunda das necessidades e dos desejos de uma vida corpórea onde se situa um saber anterior às representações e dando-lhes forma tem por fundação a unidade e a continuidade das tonalidades afetivas opostas, é motivado por ela e tem incessantemente por fito uma transformação das realidades afetivas negativas em realidades positivas. A ação humana consiste num esforço para fugir à dor e procurar o prazer, diz-nos Henry. Um tal

¹¹ HENRY, Michel, *Essence de la Manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963, p. 593.

¹² HENRY, Michel, «Souffrance et vie». In *Phénoménologie de la Vie I*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 151.

esforço exerce-se espontaneamente no plano imediato do desejo cuja tensão tem precisamente por fito a transformação do mal-estar ligado à necessidade na sua satisfação. Tanto a ação como o desejo se situam numa comunidade viva que, por ser entre-afetiva e entre-expressiva, é relacional. A autoafeção, por equivaler ao dinamismo de uma vida de que a subjetividade, por mais que absoluta, não teve a iniciativa, situa sempre cada vivente na imanência de uma comunidade viva na qual podem, por isso, encontrar-se possibilidades de transformar o sofrimento, em fruição. Mesmo quando as possibilidades de agir parecem grandemente ou gravemente reduzidas.

4. A comunidade viva e invisível precede o mundo e a sociedade, se entendermos o primeiro como um conjunto de horizontes de sentido e a segunda como um conjunto de relações simbolicamente mediadas e institucionalmente asseguradas. Tanto o mundo como a sociedade são oriundos desta comunidade na qual nos encontramos desde logo situados e ambos se enraízam nos poderes e nas necessidades do corpo. É nela que se encontra o teor dos fenómenos e dos eventos que suscitam o sofrimento ou os seus sintomas, já que a sua essência é a da própria vida e que a sua modalidade de manifestação é *pática*. Se o sofrimento se situa naquilo que é mais próprio a cada indivíduo, também revela uma identidade entre a essência da ipseidade e a essência da comunidade, dando a entender o que cada indivíduo tem de comum com os outros viventes. A comunidade «engloba tudo o que se encontra definido em si pelo Sofrer primitivo da vida e desta forma pela possibilidade do Sofrimento. Podemos sofrer com tudo o que sofre, há um *pathos-com* que é a forma mais larga de qualquer comunidade concebível», diz-nos Henry. No cerne desta comunidade está a dinâmica da pulsão como essência da vida:

«os indivíduos nunca estão isolados: atravessados pela vida e pela sua pulsão, são empurrados um para o outro. É esta força de vida, em cada um, que o empurra a juntar-se ao outro, que constitui o fundamento de toda a comunidade concebível enquanto comunidade pulsional. Desta forma, cada um está com o outro não só pelo desejo, mas por todos os modos da sua afetividade — simpatia, piedade, amor, ódio, ressentimento, solidão — e primeiro o estar-com-mudo que o une, criança, à sua mãe, mas que se mantém com o mesmo estatuto dinâmico e emocional ao longo de toda a sua vida e a sua história»¹³,

escreve ainda Henry. É também por meio desta comunidade invisível que é ao mesmo tempo corpórea e carnal, quer dizer autoafetiva, e que implica o

¹³ HENRY, Michel, *Du Communisme au Capitalisme*. (2008). Lausanne: Editions de l'Âge d'Homme, 1990, p. 195.

indivíduo no seu ser próprio e no experienciar interior que faz de si, que as vivências de sofrimento poderão ser intersubjetivamente transformadas, nomeadamente em formas de fruição. As possibilidades de transformações relacionais podem ser, por exemplo psicoterapêuticas, médicas ou culturais, quer dizer – neste último sentido – artísticas, filosóficas, religiosas ou políticas. Mas também poderiam ser, muito simplesmente, as da amizade e do amor.

É pois também a este nível transcendental de um corpo passível que as ideologias e as práticas da barbárie se podem instalar. São expressão do sofrimento e da incapacidade em dar à Energia da vida uma forma adequada à sua conservação e ao seu desenvolvimento. Aqui reencontramos o lugar fundamental da pulsão como sinal de uma vida e de um corpo dos quais não estamos na origem, mas aos quais não podemos escapar, por mais que o tentemos fazer pelas formas do desespero¹⁴. O que distingue a barbárie da cultura distingue também o movimento desesperado da vida para se fugir a si-própria, prolongando as tonalidades negativas do *pathos*, do abandono à atividade inerente à vida e à formas de expressão de uma subjetividade inultrapassável. A cultura, por nunca ser dissociável do processo pelo qual a vida chega a si e se historializa, não é indiferente ao sofrimento, já que é o *pathos* primitivo da vida que nela se exprime. A passagem do sofrimento da vida à sua fruição é cultural, «porquanto as diversas culturas e civilizações que já existiram à superfície da terra representam as diversas vias desenhadas e abertas *pela necessidade* com vista à sua satisfação»¹⁵, diz-nos Henry.

O processo pelo qual a vida vem a si implica tanto os indivíduos como as comunidades é o da cultura, é um crescimento de si incessante e cumpre-se, fenomenologicamente, «como sofrer ou como fruir»¹⁶. Quanto à barbárie, já que resulta das formas de negação do saber e do poder próprios à corporeidade dos viventes, esta autonegação será identificável a um «querer escapar a si da vida»¹⁷. Este esforço para se desfazer de si-próprio traduz-se pela «procura e a reivindicação de uma objetividade absoluta», bem como por uma «recusa do que é subjetivo», presentes na política ou na ideologia cientista e por trás das quais «se dissimula um mesmo sofrimento, um mesmo descontentamento secreto do indivíduo, do qual procedem [e para o qual] remetem»¹⁸.

¹⁴ HENRY, Michel, *Autodonation*. Paris: Beauchesne, 2002, p. 107: «A partir desta *essência da vida* que é a pulsão, escreve Henry, é fácil compreender o conjunto dos fenómenos da Psique mas sem dúvida também os da cultura e da civilização em geral».

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ HENRY, Michel, *La Barbarie*. Paris: Grasset, 1987, p. 176.

¹⁷ *Ibidem*, p. 162.

¹⁸ *Idem*.

Trata-se da «doença»¹⁹ de uma vida cada vez mais lisa, cada vez mais inexpressiva, cuja intensidade diminui à medida que cresce a dificuldade subjetiva em sentir e em sentir-se a si mesma por meio das formas da cultura e da libertação das forças de conservação e de crescimento que incarna. Se a cultura dá uma forma possível à energia e se confunde com a vivência carnal da potencialidade da vida, a barbárie, pelo contrário, é o fruto da energia não empregue de uma vida que já só se cumpre à sombra das formas de sofrimento que são o descontentamento, a angústia e o desespero. Se o que está em jogo é uma «doença da vida»²⁰, trata-se também de um «mal-estar na civilização»²¹. Seria interessante saber se muito deste mal-estar não resulta de um profundo desprezo pelo corpo e pela sua afetividade, apesar das aparências que nos levariam a crer o contrário. Ao caracterizar a barbárie, Michel Henry evoca explicitamente o título da obra de Freud ao lembrar-nos que

«há mal-estar numa civilização, cada vez que a energia da vida permanece sem ser empregue, e permanece neste estado porque o «mais» que a constitui enquanto [...] mais de si mesma, enquanto chegar a si da subjetividade absoluta, já não tem licença para se efetuar — porque mais nada é proposto ao homem, ao seu ver ou ao seu fazer, enquanto tarefa infinita à altura e à medida da sua Energia»²².

Pelo contrário, e por o seu ser não se esgotar pelo acesso ao fundo de si próprio, necessidades e moções ficam a meio caminho daquilo que podem, permanecendo bloqueadas num sofrer que já não se vai para além de si e que por isso não se transforma num fruir. E uma tal transformação não equivale a uma qualquer forma de masoquismo. Não se trata de fruir do sofrimento. Trata-se antes de uma passagem do registo negativo ao registo positivo das tonalidades do *pathos*, modificando, por isso a qualidade da autoafeção.

5. No primeiro tomo da *Phénoménologie de la Vie* encontramos uma reflexão sobre uma forma específica de desespero que, por ser uma modo do sofrer, reduz consideravelmente o corpo como conjunto de possibilidades. Este exemplo permite-nos entender melhor a tese sobre a identidade de essência das duas tonalidades que são a fruição e o sofrimento enquanto oriundas de uma essência fenomenológica única, do mesmo modo que nos permite compreender a passagem possível de uma à outra. Se encararmos cada tonalidade afetiva como

¹⁹ O quarto capítulo de *La Barbarie* de Michel Henry tem precisamente por título, «La maladie de la vie».

²⁰ HENRY, Michel, *La Barbarie*. Paris: Grasset, 1987, p. 181.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

uma entidade separada e autónoma, é impossível compreender a forma como o sofrimento pode levar à felicidade. Do mesmo modo, só se entende o que a felicidade tem de frágil compreendendo que ela contém em si a possibilidade *apriorica* e transcendental de se mudar em infelicidade a partir de si própria. A passagem não se deve a uma soma de tonalidades afetivas discretas, é antes devida a uma passagem incessante das tonalidades de umas para as outras. Quando uma transformação como a depressão tem lugar, diz-nos Henry²³, a modificação que se produziu não se encontra em traumatismos, em motivações ou em causas, nem é sobre eles que se deve agir. Uma tal modificação na existência de alguém pode produzir-se porque já estava inscrita como possibilidade principal da própria vida e das suas leis fenomenológicas. Sem que isto seja tautológico. O exemplo da depressão permite esclarecer em grande medida o que estas leis da vida têm de enigmático ao permitirem a vinda em nós tanto da felicidade como da infelicidade. Ora, Henry propõem-nos que aceitemos que «toda a depressão é desespero»²⁴ e que aquilo que está em jogo no desespero é uma relação específica do *eu a si próprio* na imanência da vida. O exemplo da depressão enquanto sofrimento e enquanto forma de desespero leva-nos assim de volta a uma consideração sobre a Ipseidade enquanto é na relação imediata de alguém a si-próprio, na imediação *pática* da vida, que se encontra a conexão originária entre o sofrer e o fruir e não num «processo anónimo, impessoal, material, cego [ou] inconsciente»²⁵.

Longe de ser uma trivialidade, isto permite-nos compreender que, enquanto desespero, a depressão é uma crise de identidade em que o *eu* está presente e em jogo mais do que nunca. Também por aí se entende como é que a depressão afeta o corpo enquanto é descrito como um *Eu-posso-que-eu-sou*. O eu em crise na depressão é aquele que se confunde com o conjunto de possibilidades e de poderes inerentes a qualquer prática. Nesta leitura, a crise depressiva não resulta de uma ausência da identidade, ou da sua decomposição, mas antes da relação a si-próprio, da relação de Si consigo. Em última instância, a depressão resultaria do não poder não ser si-próprio. O abatimento depressivo, o seu peso, seria a vivência negativa do estar arrimado ao Fundo da vida. A sua transformação equivaleria à vivência desse mesmo Fundo como Potencialidade. Retomando as palavras de Kierkegaard, Henry diz-nos assim que o motivo da depressão enquanto forma de desespero é o próprio eu e a *impossibilidade* de se lhe escapar.

²³ Aquilo que Henry entende por depressão não é claro, mas parece supor, no mínimo, uma clara diminuição das possibilidades de uma subjetividade incarnada e uma crise da ipseidade e da identidade.

²⁴ HENRY, Michel, «Souffrance et vie». In *Phénoménologie de la Vie I*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 152.

²⁵ *Ibidem*, p. 153.

Não desesperamos por não nos termos tornado César, desesperamos por este *eu* que não se tornou tal. Não por não ser outro, mas por *não poder* ser outro. O tormento depressivo, que é comum ao tormento de qualquer desespero, diz respeito ao ser-se *eu*, resulta daquilo que faz que haja eu, quer dizer do movimento incansável no qual a vida não cessa de se dar a si dando-se a nós na autoafeção cujo lugar é o corpo. «Desesperar, desesperar de si, desesperar quanto a si quer dizer “querer desfazer-se do seu eu, não querer ser si-próprio”»²⁶.

O desespero resulta da impossibilidade em desfazer a ligação que liga o eu a si-próprio, o que equivaleria à sua destruição. O desespero parece assim resultar de uma vontade de escapar ao sofrimento oriundo da impossibilidade de fugir ao peso do seu próprio ser. O desesperado é incapaz de se destruir, porque a incapacidade em se desfazer de si-próprio faz parte da essência do Eu enquanto este se forma na autoafeção da vida. Até o suicídio, no seu conceito, é oriundo de uma impotência constitutiva do eu em se desfazer de si, diz-nos Henry, de tal maneira que esta impotência em que se fundam os seus poderes só pode ser contrariada pela sua destruição exterior. Tal como Alexandre, não podendo desfazer o nó górdio, corta-o²⁷. A essência do Si dá-se na passividade radical do sofrer-se a si mesmo e é inescapável. No entanto, é transformável. No fundo do desespero, diz-nos Henry, encontra-se o absoluto, a autorrevelação da vida, o reagrupar e a profusão da sua manifestação²⁸. A essência do eu, sendo relação imediata e impossível na exterioridade, situa-o se na imediação pática da vida, quer dizer, na conexão originária do sofrer e do fruir que torna possível a passagem de uma para a outra.

No desespero, o eu dá-se a si mesmo na incapacidade em se desfazer de si e torna-se assim numa experiência para si próprio. Porque se produz na esfera de imanência radical onde a vida se abraça a si mesma sem nunca se despegar de si e porque o seu esforço para se separar de si permanece nele, o desespero é uma experiência da imanência e da autoafeção. É assim que, por princípio, o querer desfazer-se de si próprio do desespero embate na coerência interna do seu próprio ser, na essência infrangível da vida. Existe assim uma contradição do desespero que é monstruosa e atroz, diz-nos Henry, retomando à sua maneira as reflexões de Kierkegaard. O desespero é a «doença mortal». Ao querer desfazer-se de si, o desesperado quer morrer mas este querer é contraditório e não atinge os seus fins. A inultrapassável contradição do desespero, presente no fundo de qualquer depressão consiste em querer morrer sem no entanto morrer, em

²⁶ *Ibidem*, 154.

²⁷ HENRY, Michel, *Essence de la manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963, p. 592.

²⁸ HENRY, Michel, «Souffrance et vie». In *Phénoménologie de la Vie I*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 155.

morrer a sua morte de tal forma que é antes «viver a sua morte» ou, como diz ainda o autor do *Tratado do desespero*, «eternamente morrer». Talvez esta contradição não seja pensada mas é sempre vivida na doação do *pathos*. Por essa razão, Henry insiste em chamar a nossa atenção para o facto de a contradição que habita estas tonalidades limites da nossa existência leva[r] o sofrimento do eu ao seu paroxismo, pondo «fogo em si à sua própria essência, a algo de indestrutível e que arde eternamente»²⁹, já que no cúmulo do seu sofrimento, o desespero se encontra remetido com a mais insistente das intensidades para o sofrer primitivo no qual toda a vida vem a si. Quanto maior é a aflição na qual o eu, ao desesperar de si e ao querer desfazer-se de si, se dá conta da sua impotência em se destruir a si próprio, mais violenta e mais forte é também a prova que faz da potência invençível que o atira para si mesmo apesar da sua vontade e independentemente do seu poder. Por outras palavras, quanto maior o desespero, mais intensificada se encontra a potência da vida, cumprindo a irrupção do viver através do sofrer, aumentando a imediação pática onde se estabelece a unidade entre o sofrimento e a fruição e revelando por isso o Fundo em que nenhuma tonalidade afetiva fica bloqueada em si. Bem antes de o ter formulado Kierkegaard, bem antes de o ter dito Henry, encontramos este movimento característico do movimento num poema de Sá de Miranda:

«Comigo me desavim, /sou posto em todo perigo;/ não posso viver comigo/
/nem posso fugir de mim. // Com dor, da gente fugia/antes que esta assi
crescesse/ agora já fugiria/ de mim, se de mim pudesse./ Que meo espero ou
que fim/ de vão trabalho que sigo,/ pois que trago a mim comigo/ tamanho
inimigo de mim?»³⁰

Não deixa de ser surpreendente que, na análise e na descrição de Henry, tudo isto pareça ter lugar independentemente dos eventos do mundo, como se estes em nada pudessem determinar a entrada no desespero. Mas se nos lembrarmos que o mundo e as suas possibilidades se enraízam, como referi mais cedo, na imanência de uma comunidade viva, a surpresa desfaz-se. O que nos diz Henry permite-nos ficar a compreender melhor que aquilo que entra na história do mundo e dos seus eventos passa necessariamente por uma outra história, ou melhor dito, pelo *historial em nós da Vida absoluta*. É partir dele que se pode tornar inteligível e adquirir sentido a sucessão de eventos inseparáveis da nossa presença no mundo. É igualmente ao nível do *historial*, que entendo como o que se situa ao nível qualitativo da autoafeção, que tem lugar a passagem

²⁹ *Ibidem*, p. 154.

³⁰ SÁ DE MIRANDA, FRANCISCO, *Obras Completas I*. Lisboa: Sá da Costa, 1960, p. 8.

incessante do sofrimento à fruição e que tem origem a nossa ação. Só assim se pode entender que o desespero possa levar à beatitude, que o querer desfazer-se de si dê a sentir o caráter invencível do viver e nos abra à sua potencialidade. Em razão desta dialética paradoxal que leva do eterno morrer em vida à vida absoluta, o «desespero é [entendido] como a doença que a pior das infelicidades consiste em não ter tido»³¹.

Esta dialética do desespero situa-se nos arcanos da vida, diz Henry, e por isso a terapia da depressão será possível sempre que se procurar um apoio no movimento incessante no qual a vida não cessa de se dar a si dando-se a nós-próprios. Qualquer fechamento do eu em si-próprio poderá sempre ser quebrado em razão da sua imanência a esta geração sem fim da vida na qual têm origem os teores afetivos e as formas do viver(-se).

O conjunto destas reflexões sobre a depressão e o desespero, e o que elas nos dão a entender do corpo e do sofrimento, permite ainda a Henry tecer um conjunto de considerações sobre a medicina, a psiquiatria e a filosofia que evidencia o facto de, também elas, se situarem no movimento da vida e no seu esforço de felicidade. Através dos dados científicos e do saber objetivo sobre os quais se apoia, a medicina incide sempre sobre uma vida fenomenológica singular. Fã-lo por meio de uma relação intersubjetiva concreta irreduzível a qualquer objetivação e situa-se ao nível transcendental em que o sofrimento pode afastar-se ou tornar-se suportável. De maneira ainda mais clara, na psiquiatria é sempre a vida dos indivíduos que define o verdadeiro tema da investigação, da teoria e da terapia. Pacientes, médicos e psiquiatras pertencem à mesma comunidade viva e as suas relações são formas da entre-afeção e da entre-expressão de uma mesma vida autoafetando-se e podendo oscilar do padecimento ao gozo, do sofrimento à fruição e à beatitude. Também os filósofos, diz Henry, têm por finalidade voltar a dar tanto o poder como a felicidade do viver a uma vida muitas vezes doente das doenças mortais que podem ser o desespero, a depressão, a angústia ou a melancolia.

6. Na *diminuição do poder de agir* que caracteriza o sofrimento, a perda do mundo enquanto horizonte revela a vida afetando-se a quem do mundo e condicionando as suas possibilidades. A diferença que Henry estabelece entre as duas maneiras pelas quais as coisas se revelariam e se manifestariam a nós, isto é, ou pelo *aparecer do mundo*, ou pelo *aparecer da vida* permite-nos entender melhor o sofrimento e aquilo que este nos diz sobre o corpo, passando também por uma descrição mais aprofundada da ipseidade. Segundo o primeiro modo, o do mundo, o aparecer é o das representações e dos seus horizontes, é o meio

³¹ HENRY, Michel, «Souffrance et vie». In *Phénoménologie de la Vie I*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, p. 155.

da pura exterioridade enquanto abertura do futuro, do passado e do presente. Estamos permanentemente fora de nós, em cada uma das dimensões do tempo. O horizonte do mundo é temporal e aquilo que aí se dá tem desde logo o sentido do que está fora, desvelando o exterior, o outro, o diferente. Esta modalidade é *ek-stática*. Pelo contrário, no segundo modo, no presente vivo da atividade que assegura esta saída de nós, ora por protensão, ora por retenção, a vida só se revela a si própria e a sua revelação não comporta nem afastamento, nem diferença em relação a si. Se, no caso do mundo, se instaura uma Diferença entre o que aparece, situado no exterior, e o aparecer que é imanente, no caso da vida, esta oposição desaparece pelo facto da revelação que lhe é própria e aquilo que revela serem um só. A revelação, a doação, a manifestação são a vida; o revelado, o dado, o manifestado também são a vida: transparecem em cada uma das modalidades como na impressão mais primitiva da carne de alguém. Assim se passa com o sofrimento, em que o elemento puramente afetivo se revela a si-próprio. Tanto o sofrimento como a dor escapam ao mundo, são dados aquém do mundo no corpo e na carne desta autorrevelação. Para saber o que são ou o que querem dizer não há representação possível. Só se acede ao seu teor por uma vivência imediata que cada um só pode ter por si, que cada um tem de si.

O corpo em sofrimento pode assim dar-nos a compreender o que é ser-se si próprio, o que é a ipseidade e que relação ela mantém com o mundo. Primeiro, o sofrimento permite-nos entender que nas modalidades da vida propriamente corporais e incarnadas, a ausência de mundo equivale a uma ausência de distância em relação a si. A vida, sobrecarregada pelo peso da sua própria força é incapaz de instituir um qualquer recuo em relação a si, uma qualquer distância, um afastamento ou uma abertura pelos quais escaparia a si-própria. Essa opressão interna, por assim dizer, resulta da incessante atividade pulsional, cujo movimento é a Afetividade. Na leitura que o autor da *Genealogia da Psicanálise* faz de Freud, a afetividade é a autoafeção da força pulsional, é a sua essência, não é um dos seus representantes. A Afetividade é a energia vivida enquanto energia incarnada, efetivamente sentida. É portanto aí que se encontra a subjetividade absoluta que precede e que condiciona a consciência e as suas representações. Sem uma qualquer distância de si a si, desaparece também o face a face que parece ser requerido pela representação. Não há portanto *olhar* interno sobre o sofrimento, como não há objetivação possível do corpo enquanto este é vivido como corpo próprio. De seguida, mesmo que o sofrimento não possa ter uma representação mental, não é por isso inconsciente, já que não cessa de se manifestar enquanto vivência afetiva. A pressão exercida pela sua força interna é permanente e efetiva. É a este nível que se encontra a passibilidade fundamental da ipseidade. É aí que se encontra o saber *que somos*. A constância da afeção e o facto de não ser possível escapar-lhe qualifica a subjetividade absoluta e a essência

da ipseidade enquanto afeção imanente de si por si. É aí que se encontra o *eu*, já não enquanto é nomeado do exterior, enquanto se representa verbalmente ou por imagens, mas enquanto se encontra implicado na afeção por si de uma vida. Uma tal afeção, apesar de ser o resultado de uma pressão oriunda do que a pulsão parece ter de alheio, é autoafeção e a subjetividade absoluta confunde-se com a atividade incessante de que não tem a iniciativa. *Por isso é que o agir é oriundo de um padecer fundamental.* A força interna e formadora da vida revela-se assim no corpo como *lugar* do vivente fruindo da sua atividade. Este entrelaçado irreduzível do ser-próprio e da vida é a carne, quer dizer, o corpo sofrendo-se ou gozando-se. Poder falar, poder escrever, poder contar, e em geral poder exprimir-se, poder dar forma, poder agir encontrariam então a sua condição na possibilidade de sofrer enquanto esta se confunde com a passibilidade inerente ao viver, antes da formação do mundo.

7. Um dos exemplos que encontramos para ilustrar esta forma da vida sem mundo é o da música, que não remete para nada e se limita a manifestar tonalidades afetivas pelas quais a vida se dá e a partir das quais as possibilidades relacionais se formam. Mais ainda do que a escrita ou a fala, mais até do que a pintura e precisamente porque nunca representa nada — apesar dos esforços das correntes programáticas — a música manifesta a passibilidade da vida e dos poderes do corpo que abrem tanto a temporalidade e a espacialidade vividas como o teor dos eventos ou a antecipação dos fenómenos. A invisibilidade da música, diz-nos Henry, revela a relação afetiva inultrapassável entre o Desejo e o Sofrimento e por aí a unidade do nosso corpo. A música exprime o mais íntimo do nosso ser que é o dinamismo formador da vida pela emoção e pela afetividade, como «modo originário segundo o qual se revela e se nos dá tudo aquilo que é suscetível de nos ser dado»³².

Os fenómenos do mundo suscitam os sentimentos, mas estes, sendo acidentalmente consequência da fenomenalidade, não encontram nela a sua condição interna, nem a sua verdadeira natureza. A afetividade nunca resulta da experiência como um conteúdo entre outros, como um conteúdo contingente e perecível. A afetividade é condição *a priori* de possibilidade da experiência. Qualquer fenómeno se revela por uma afetividade situada no coração da experiência, porque qualquer experiência só o é sob condição de uma vida, de uma subjetividade cuja afeção de si, cujo sentir-se, é inexpugnável. A música suscita *imediatamente* esta afetividade e nesse sentido dirige-se diretamente à subjetividade viva, por meio de sons, revelando-lhe a sua essência, que é autoafeção. Dessa forma, revela igualmente o teor afetivo e corporal de qualquer conteúdo fenomenal, antes até que comecemos a dançar. O carácter geral das tonalidades afetivas de fundo é a

³² HENRY, Michel, *Voir l'invisible*. Paris: Éditions François Bourin, 1988, p. 197.

forma pela qual o mundo se dá ao ser vivo e desejante que nós somos. Por meio do exemplo da música, podemos entender que a diversidade das impressões que a afetividade revela e a unidade do mundo que por ela se dá seja a unidade do nosso corpo passível. São elas que definem a unidade de uma subjetividade viva e é esta unidade, antes de mais, que a música faz reverberar. O que quer que aconteça, qualquer que seja o fenômeno ou acontecimento que nos implique, é sempre pelo caráter geral do afeto que nos é dado. E é isto que a música nos revela, antes de qualquer evento do mundo.

«No choque das dissonâncias mais ou menos ultrapassadas, [a música exprime] o prazer e a dor, representando a totalidade das situações que podem ser vividas pelos homens e que o são precisamente sob a forma dessas tonalidades afetivas fundamentais que regem a nossa relação ao ser»³³.

À afirmação de Schopenhauer, segundo a qual a música poderia existir mesmo que o universo não existisse³⁴, Henry acrescenta que a Vida, que passa bem sem o mundo, é Desejo que nada consegue satisfazer. Animada por um tal desejo, a existência é necessariamente Sofrimento, já que mesmo que haja satisfações, estas são só suspensões provisórias do desejo, antes de o fazerem surgir de novo em conjunto com a insatisfação. Esta é mais uma razão pela qual não parece haver maneira de lhe escapar. Se tentássemos suprimir o Sofrimento, estaríamos também a suprimir o Desejo, o fundo das coisas, a essência pulsional da vida. O sofrimento só pode ser transformado.

Neste sentido, a música não só revelaria imediatamente a essência da Vida (enquanto Desejo e Vontade), como ainda seria capaz de dar uma resposta apaziguadora aos tormentos incessantes a que esta nos conduz, transformando-os. E porquê a música e não outra forma de arte? Não só porque a música estaria estruturada como o Desejo, mas também porque reproduziria a tensão que dele decorre na procura de satisfação através das tonalidades afetivas *a priori*. A inquietude de um desejo que desperta seria comparável àquele que uma melodia provoca ao afastar-se do tom fundamental³⁵. As tribulações da existência são marcadas por um percurso análogo àquele que atravessa os intervalos harmônicos, procurando o que incessantemente se volta a furtar. Quando por fim regressam à tónica e atingem o acorde final, simbolizam a abolição do desejo e a transformação do sofrimento que o acompanha em satisfação. Na harmonia do reencontro da tónica, o sofrer da vida transforma-se em fruição.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ A análise de Henry, que retoma em grande parte a metafísica da música de Schopenhauer, não parece ter em conta a atonalidade.

Bibliografia

- HENRY, Michel, *Autodonation*, Paris, Beauschene, 2004.
- HENRY, Michel, «Souffrance et vie», in *Phénoménologie de la Vie I*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.
- HENRY, Michel, *Voir l'invisible*, Paris, Éditions François Bourin, 1988.
- HENRY, Michel, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987.
- HENRY, Michel, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.
- HENRY, Michel, *Essence de la Manifestation*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- SÁ DE MIRANDA, FRANCISCO, *Obras Completas I*, Lisboa, Sá da Costa, 1960.

O Corpo como Ser no Mundo na *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty

SÂMARA ARAÚJO COSTA

Graduanda em Filosofia, UFMG

Resumo: Este trabalho se debruçará em reflexões a partir da obra *Fenomenologia da Percepção* de Maurice Merleau-Ponty que é sobretudo uma fenomenologia do corpo. Um de seus esforços é romper com a dicotomia cartesiana corpo e mente. Tentarei expor aqui a ambigüidade que vive a consciência incorporada quando se diz da união entre fatos fisiológicos e fatos psicológicos no diálogo de Merleau-Ponty com a filosofia cartesiana, usando o exemplo do Membro Fantasma, para demonstrar como o engajamento influi no lidar com o mundo. Merleau-Ponty quer quebrar o dualismo cartesiano e fundar sua fenomenologia no corpo, lida com uma espécie de consciência incorporada que é potência e condição de acesso ao mundo. Noções como intencionalidade motora, situação, engajamento e esquema corporal serão abordadas expondo como a significação dada à percepção está entrelaçada ao mundo.

Introdução

O tema tratado neste trabalho perpassa no desenvolvimento dos estudos referentes à obra *Fenomenologia da Percepção* explorada a partir de várias possibilidades para aprofundamento da pesquisa fenomenológica. Nesta primeira fase Merleau-Ponty afirma-se como importante filósofo no diálogo com grandes outros autores como René Descartes. Dando continuidade a fenomenologias de Husserl e Heidegger e modificando uma tradição filosófica tanto empirista como racionalista com seus estudos fenomenológicos, voltando sua atenção para o corpo neste primeiro momento. Ressaltando importantes discussões como o papel da percepção e a tentativa de sua descrição fenomenológica primordial para revelar os modos de ser no mundo.

O corpo, núcleo na fenomenologia da percepção.

Na *Fenomenologia da percepção* o núcleo sensível é o corpo, dialogando principalmente com a filosofia de Descartes. Esta que insere várias dicotomias na tradição filosófica, separando corpo e mente, o homem como coisa pensante (*res cogitans*) do mundo como coisa extensa (*res extensa*), aparência e realidade dentre outras. A separação para Merleau-Ponty não existe, e não há uma pretensão em unificá-los, porque não estiveram separados. Retoma a atenção para o corpo como o meio através do qual temos acesso ao mundo e podemos habitá-lo,

percebê-lo. É sobretudo uma fenomenologia da percepção que diz do nosso contato com o mundo através do corpo, quando afirma: “O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles”¹. Não é um corpo cartesiano pensado como objeto, um objeto ou máquina, o ponto é que consideramos a percepção subjetiva e o corpo objetivo a partir de Descartes, o que será superado na fenomenologia de Merleau-Ponty. O corpo não é apenas uma condição para a percepção, é o modo de ser no mundo, e a mente não está separada do corpo, afirma Carman². E ainda que “percepção não é mental, mas um fenômeno corporal. O que parece óbvio, mas não pra Descartes que toda percepção passava por inspeção mental. Merleau-Ponty entende que quando Descartes aponta a percepção como enganosa com argumentos como a incapacidade de distinguir entre estados de sono e vigília, alucinação e também com hipótese do gênio maligno, é uma tentativa de retirar a primazia da percepção como acesso ao mundo. Para Descartes a percepção das qualidades sensíveis como percepção de som, cor, odor, cheiro são subjetivas e também não nos dão acesso ao mundo, pois a coisa permanece em si, não podemos acessá-la. Nossa percepção nos engana e só nos dá a aparência do objeto, que não é verdadeira. O cartesiano acredita que só acessamos o corpo e mundo porque pensamos, são através de ideias, nossa existência é confirmada pelo pensamento. Merleau-Ponty caminha para uma visão não essencialista do mundo lugar-comum onde a coisa é dada através de ideias, e argumenta a favor da própria aparência como a realidade e que essa é a verdade do mundo dada a nós pela percepção corporal, é como se as coisas pudessem falar por si próprias a nossa percepção. Dito isto vemos o destaque dos seus trabalhos estéticos, a importância da pintura de Paul Cézanne para Merleau-Ponty³. A consciência não é reduzida ao estudo de estados mentais, o corpo não é revelado por estes, mas se revela sempre como consciência incorporada, em ato dinâmico na relação com o mundo que se mostra e afeta o sujeito encarnado. Como diz Moutinho referindo-se à *Fenomenologia da Percepção*:

(...) o sentido do percebido, não *constituído* por mim, aparece como “*instituído nele*”, de modo que eu não sou a origem solitária do sentido, mas apenas “reúno um sentido esparso por todos os fenômenos”, eu apenas digo “aquilo

¹ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia da Percepção*, 1945, p. 122.

² CARMAN, T., “Body and World”, in CARMAN, Taylor, *Merleau-Ponty*, New York, Routledge, 2008, p. 82, 97.

³ Ver ensaio “A Dívida de Cézanne” de Merleau-Ponty.

que os fenômenos querem dizer de si mesmos”: “toda fixação é sempre fixação de algo que se oferece como a ser fixado”⁴.

É a percepção que constrói a coisa com qualidades dadas a nível de um corpo humano, não metafísico, mental, mas entrelaçado como ser no mundo. O corpo é “mediador do mundo”⁵, mas mediador por uma consciência que é ele mesmo, entre sujeito e objeto, essa oposição é a questão, e há uma ambiguidade assumida, nem sempre o corpo é unitário, mas não é dualista. É o que diz Barbaras e ainda acrescenta que o corpo não pode ser reduzido a um objeto, nem a um sujeito, como vemos:

Portanto, o corpo, em última análise só pode ser descrito como através da exclusão simétrica dos dois termos de oposição que não está sujeito, não é o objeto, mas a mediação do sujeito e do objeto tais como o lugar ainda misterioso, onde seu relacionamento está vinculado⁶.

Não é um pensar o mundo dado e a tentativa de sua compreensão. A percepção para Merleau-Ponty não pode ser reduzida a subjetividade, é algo que vai de encontro a estar no mundo com um corpo humano, um sujeito encarnado. É preciso voltar a atenção para o mediador de tudo que é o corpo. Em seus últimos escritos Merleau-Ponty vai firmar mais seu pensamento em uma ontologia, mas nesta primeira fase, tenta expor como Descartes, entre outros, entendia que o acesso às qualidades sensíveis são subjetivas, o mundo dado como idéia. Busca uma fenomenologia do corpo humano e sua percepção ancorada num mundo, esta que pode ser descrita, depois de percebido, vivido. Em Merleau-Ponty somos perspectivas, um ponto de vista que explora o objeto pela ação do corpo e o constitui através das relações destas perspectivas, aparências. O corpo age e explora o mundo, é intencionalidade motora que antecipa e forma sua condição de agente a partir de suas experiências corporais. Acessamos o mundo e suas aparências, sentimos por um aparato sensorial complexo lançado em um campo fenomenal com suas vivências. Não possuímos a coisa, o mundo dado consolidado em definições, em palavras. Como o autor nos adverte: “*Não se trata de escolher uma forma aparente e tê-la como a definição, algo objetivo, cristalizada, dada em uma palavra.*”⁷ Há uma conjunção entre antecipar e atualizar o que se

⁴ MOUTINHO, L., “O Sensível e o Inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade”, KRITERION, Belo Horizonte, n.º 110, Dez/2004, p. 286.

⁵ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia da Percepção*, 1945, p. 201.

⁶ BARBARAS, R., “Le dualisme de La Phénoménologie de La Perception”, in BARBARAS, Renaud, *De l'être du phénomène*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1991, p. 26.

⁷ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia da Percepção*, 1945, p. 402.

passa, um trabalho contínuo da percepção, um conjunto de habilidades corporais adquiridas que não se traduz numa relação de significação, mas de ação, exploração do mundo.

Desta forma retoma a importância da filosofia estudar a percepção e continua o trabalho iniciado por fenomenólogos como Husserl e Heidegger. É um voltar às coisas mesmas que aponta para a descrição do mundo vivido (*LebensWelt*) na tentativa de revelar os modos de ser humano que se mostram como modos de lidar com o mundo circundante. Quando Merleau-Ponty se refere à consciência, é sempre consciência de algo, consciência perceptiva. É através da percepção e um aparato sensoriomotor que conhecemos o mundo, para o autor “*A percepção está sempre envolvida com a atitude corporal.*”⁸ Através da dinâmica da percepção sedimentamos um modo de agir dado através de significação motora que se forma a partir de nosso *background* de vivências, criamos um esquema corporal. Apontando assim a importância da nossa experiência como sujeitos encarnados, o corpo como *modus operandi* no mundo.

Esquema corporal e engajamento.

O esquema corporal está definido a partir do que podemos chamar de a capacidade de engajamento junto ao mundo, é construído ao longo da vida, algo como uma memória corporal, adquirindo um modo de ser, um estilo de vida. Há uma espessura histórica na percepção, uma apreensão do passado como um mundo já dado e algo sempre novo e anônimo, segundo Moutinho “as condições para se afirmar aquela dupla encarnação, a do sujeito e a do sensível requer o tempo como medida do ser”⁹, O sedimentado que aponta Merleau-Ponty como esquema corporal vai de encontro aos modos de ser do *Dasein* de Heidegger que diz da lida com que cada corpo se coloca numa situação. Tal engajamento retoma uma síntese, um trabalho já realizado pela percepção, uma forma de habitar o mundo que é recorrente, como diz o autor:

O que chamamos de esquema corporal é justamente esse sistema de equivalências, esse invariante imediatamente dado pelo qual as diferentes tarefas motoras são instantaneamente transponíveis. Isso significa que ele não é apenas uma experiência de meu corpo, mas ainda uma experiência de meu corpo no mundo, e que é ele que dá um sentido motor às ordens verbais¹⁰.

⁸ *Ibidem*, p. 406

⁹ MOUTINHO, L., “O Sensível e o Inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade”, KRITERION, Belo Horizonte, n.º 110, Dez/2004, p. 291.

¹⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia da Percepção*, 1945, p. 195.

Este esquema corporal que diz Merleau-Ponty implica em saber como o sujeito encarnado se engaja no mundo. Porque é um como colocar-se de maneira corporal na realização das tarefas que propõe, um certo modo de agir que é familiar. O engajamento envolve um modo de abertura para lidar com o mundo, com as coisas e como é este movimentar e explorar. O autor dá exemplos de como os engajamentos diante de situações parecidas podem culminar numa recusa do mundo, a noção de situação povoando com significação o esquema corporal, algo distinto em cada ser. Daí porque demonstrar reações distintas em situações humanas que remete ao processo de individuação de cada ser. Atestando a rigidez de um esquema corporal adquirido, modificá-lo é muito doloroso e difícil, já que remete a um treinamento da potência sensoriomotora realizada durante toda a vida. Os exemplos dados dizem de muitos pacientes enfrentando cegueira, mutilações e a descrição de diversas formas de engajamento que requer modificação do esquema corporal. Falando em antecipação motora, diz Merleau-Ponty:

Certos pacientes podem estar próximos da cegueira sem terem mudado de “mundo”: nós os vemos chocar-se a objetos em todas as partes, mas eles não têm consciência de não ter mais qualidades visuais e a estrutura de sua conduta não se altera. Outros doentes, ao contrário, perdem seu mundo a partir do momento em que os conteúdos se esquivam, renunciam à sua vida habitual antes mesmo que ela se tenha tornado impossível, tornam-se enfermos por antecipação e rompem o contato vital com o mundo antes de terem perdido o contato sensorial¹¹.

A antecipação motora está envolvida no esquema corporal como uma espécie de intencionalidade motora própria que se relaciona com a forma que o sujeito encarnado se engaja em sua situação. Não é apenas uma individuação de estados mentais, um estilo de vida que envolve o corpo, suas habilidades adquiridas, seu modo de sentir e agir no mundo.

Situação, corpo próprio e objetivo.

Para retomarmos o que já foi dito e refletido a partir da obra apontada, o engajamento do corpo ao mundo remete às habilidades motoras adquiridas, a formação de um esquema corporal sedimentado, que está envolto por uma situação. Situação se dá quando é assumido um esquema corporal, um estilo de agir e se pretende entendê-lo através de uma significação, a condição de agente como sujeito e como corpo. É algo legitimado em função de como o sujeito se

¹¹ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia da Percepção*, 1945, p. 119.

coloca no mundo e se orienta para suas ações, diz do modo de ser que não pode ser dado por definições, mas sim por uma fenomenologia descritiva do corpo, da percepção. Como afirma Merleau-Ponty:

O que importa para a orientação do espetáculo não é meu corpo tal como de fato ele é, enquanto coisa no espaço objetivo, mas meu corpo enquanto sistema de ações possíveis, um corpo virtual cujo “lugar” fenomenal é definido por sua tarefa e por sua situação¹².

Moutinho afirma que a filosofia nos coloca além de nossa situação, pois quer conhecê-la, sua revelação por uma descrição causal verdadeira. O que também converge num outro tipo de engajamento, de uma situação em que damos um sentido. Ao mesmo tempo queremos um mundo dado como ideia ao mundo que já é dado como coisas que podemos perceber. Depois o autor vai definir essa linguagem que é muito mais carnal para Merleau-Ponty. Mas o fato é que como aponta Barbaras há uma tentativa de unificação e a permanência da ambigüidade. O que Merleau-Ponty quer dizer da ambigüidade na percepção, diz de uma situação e um mundo dado, um corpo vivido e um corpo pensado. Vejamos o que diz este autor sobre o tema na Fenomenologia de Merleau-Ponty:

O meu corpo manifesta portanto uma ambigüidade. O corpo habitual e o corpo atual, a existência anônima e a existência pessoal aparecem como um único ser na medida em que são ambos orientados para um polo intencional ou para um mundo – o que significa dizer que eles só aparecem a uma descrição da experiência *efetiva* de perceber. Eles se unificam nessa orientação. Pois, enfim, o corpo habitual, a existência anônima e geral é “assumida” pela existência pessoal e “reintegrada” a ela: o sedimentado é “retomado” pela situação, de modo que ele se alimenta do presente. E, reciprocamente, a existência pessoal nada seria se não dispusesse de nenhum meio de se efetuar, se não tivesse um solo sobre o qual se assentar. Daí porque Merleau-Ponty vai insistir que o corpo não é uma tradução, no exterior, de um estado interior, daí porque o corpo não manifesta, fora, o que se passa na consciência – o “interior” e o “exterior” se ligam aqui intimamente¹³.

Voltando ao contraste visto em como a tradição cartesiana nos acostumou a desatar-nos do corpo, através de uma atitude puramente reflexiva, o corpo

¹² *Ibidem*, p. 336.

¹³ MOUTINHO, L., “O Sensível e o Inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade”, KRITERION, Belo Horizonte, n.º 110, Dez/2004, p. 282.

dado como um objeto que é pensado como uma soma de partes sem interior, da união de corpo e mente pela alma, existindo como coisa e como consciência. Por outro lado Merleau-Ponty distingue essas duas maneiras de viver o corpo, e a importância de delimitar a diferença entre um corpo que é pensado e outro que é vivido. O corpo próprio é aquele que acessa a coisa antes mesmo de sua reflexão, é o corpo vivido não refletido, que retoma o corpo lugar de uma experiência ambígua, quando diz:

Se tento pensá-lo como um conjunto de processos em terceira pessoa – “visão”, “motricidade”, “sexualidade” – percebo que essas “funções” não podem estar ligadas entre si e ao mundo exterior por relações de causalidade, todas elas estão confusamente retomadas e implicadas em um drama único. Portanto, o corpo não é um objeto. Pela mesma razão, a consciência que tenho dele não é um pensamento, quer dizer, não posso decompô-lo e recompô-lo para formar dele uma idéia clara. Sua unidade é sempre implícita e confusa¹⁴.

O corpo próprio, como explica o autor, é sempre sexualidade, ao mesmo tempo que é livre, é determinado, cultura e linguagem, e de nenhum modo fechado em si mesmo e ultrapassado. O corpo é o ser no mundo revelado em seus vários aspetos. Sua descrição se dará ao descrever a percepção, Merleau-Ponty quer fazer sua fenomenologia do corpo próprio. “Assim, a experiência do corpo próprio opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em idéia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade.”¹⁵ O corpo em realidade está ancorado no mundo, e “está no mundo como o coração para o organismo”¹⁶, e porque não o cérebro? Talvez porque tal papel já ocupe lugar na filosofia cartesiana e seja mais uma ambigüidade inserida por Merleau-Ponty, o corpo próprio é o corpo vivido. Não há um órgão mais importante neste “sistema”¹⁷, o corpo não está unificado e sendo conduzido pelo cérebro apenas. Para Descartes o fato de sabermos que somos um corpo está subordinado às ideias, a estados mentais, é por sermos racionais, por termos uma alma, ao fim por Deus que é o autor de nossa situação de fato.

O corpo objetivo é o corpo pensado e definido pela ciência, cultura, é um corpo obtido pela reflexão. Este corpo como objeto ressoa a dicotomia cartesiana através do pensamento objetivo. Como explica no texto:

¹⁴ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia da Percepção*, 1945, p. 269.

¹⁵ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia da Percepção*, 1945, p. 269.

¹⁶ *Ibidem*, p. 273.

¹⁷ *Ibidem*.

Eu decolo de minha experiência e passo à *idéia*. Assim como o objeto, a *idéia* pretende ser a mesma para todos, válida para todos os tempos e para todos os lugares, e a individuação do objeto em um ponto do tempo e do espaço objetivos aparece finalmente como a expressão de uma potência posicional universal. Não me ocupo mais de meu corpo, nem do tempo, nem do mundo, tais como os vivo no saber antepredicativo, na comunicação interior que tenho com eles. Só falo de meu corpo em *idéia*, do universo em *idéia*, da *idéia* de espaço e da *idéia* de tempo. Forma-se assim um pensamento “objetivo” (no sentido de Kierkegaard) – o do senso comum, o da ciência –, que finalmente nos faz perder contato com a experiência perceptiva da qual todavia ele é o resultado e a conseqüência natural¹⁸.

Perdemos o contato com o corpo próprio quando sua forma de percebê-lo torna-se objetiva. A fenomenologia é esta que quer descrever a percepção a nível antes da reflexão, é uma descrição do mundo em estado nascente, mundo pré-reflexivo, não é o mundo objetivado criado pela cultura, ciência, é o mundo percebido por um corpo. A obra conduz para a importância do corpo como acesso a este mundo e atenta para o fato de nossa percepção estar endurecida numa dualidade que divide o ser no mundo, ora como um corpo objetivado, ora uma consciência, dividido entre fatos fisiológicos e psicológicos.

Quando o pensamento ocupa um lugar privilegiado na percepção, não se busca a verdade na percepção na própria percepção, mas na reflexão. Entendemos então o que Merleau-Ponty quer fazer, e não se trata simplesmente de mudar de perspectiva, reduzindo para o que agora não é mais o pensamento e sim o corpo, mas entender a ambigüidade da percepção. O ser no mundo atua com seu corpo, há um mundo cultural e dos homens e mundo natural da percepção, isso é considerado em sua fenomenologia. Porém, a relevância será outra, quando explica: “A novidade da fenomenologia não é negar a unidade da experiência, mas fundá-la de outra maneira que o racionalismo clássico.”¹⁹ Em sua fenomenologia o mundo não é mais dado apenas como ideia que explica o fenômeno, contudo explica muito melhor alcançando uma descrição que revela a percepção fenomênica desta relação corpo e mundo, sujeito objeto.

Tal fundação que se refere Merleau-Ponty está em lidar com a tentativa não simplesmente de unificar a experiência de ser no mundo no corpo, mas entendê-lo primordialmente como nosso contato natural, ver a experiência do corpo não mais como conseqüências de fatos psíquicos, mentais apenas, a consciência está atrelada ao mundo. Há uma intencionalidade volitiva que não é exclusivamente

¹⁸ *Ibidem*, p. 109.

¹⁹ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia da Percepção*, 1945, p. 394.

proveniente de estados mentais, é sobretudo, uma relação do corpo-sujeito habitando o campo fenomenal e agindo. Dito isto, Merleau-Ponty afirma a importância de descrever a realidade e não tentar construí-la sobre teorias, reflexões. O real está aí, não espera ser interpretado, nele se misturam nossas impressões, nossos sonhos, agregados ao mundo concreto que não está à mercê de nossos juízos para entrarmos em relação com ele. Os pensamentos, percepções, verdades estão inseridos em nossa relação com o mundo desde sempre, “*não há homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece.*”²⁰ Sendo assim, esta fenomenologia de Merleau-Ponty trata de descrever nossa percepção do mundo “*não de explicar, nem de analisar*”²¹. Descrevendo como o homem sente, se coloca e atua no mundo, para conhecermos o que é ser homem. E é por isto que autor diz que é a literatura, a pintura, as melhores descrições do mundo vivido, de nossas experiências e percepções, é aí que entra a obra de “*Cézanne, Balzac, Proust*”²² como grandes fenomenólogos que mostram o ser no mundo.

Experiência do membro fantasma.

Há na obra um momento que retoma um caso problemático, que também aparece como embaraço na filosofia cartesiana. É através de relatos sobre a experiência do membro fantasma, são pacientes que continuam a sentir dor num membro mutilado, é como se o membro amputado ainda estivesse ligado ao corpo. Merleau-Ponty diz que não é o caso de buscar uma explicação fisiológica ou psicológica, nem mista. O amputado sente a perna, ignora a mutilação e há um espectro do antigo membro que já não existe mais, mesmo que o paciente caia durante muitas vezes, não se convence. Descartes também usa o exemplo do membro fantasma quando está colocando em dúvida os sentidos exteriores, acrescenta também que os interiores são enganosos, como diz na passagem:

E não somente nos sentidos exteriores, mas mesmo nos interiores: pois haverá coisa mais íntima ou mais interior que a dor? E, no entanto, aprendi outrora de algumas pessoas, que tinham os braços e as pernas cortados, que lhes parecia ainda, algumas vezes, sentir dores nas partes que lhes haviam sido amputadas; isto me dava motivo de pensar que eu não podia também estar seguro de ter dolorido algum de meus membros, embora sentisse dores nele²³.

²⁰ *Ibidem*, p. 8.

²¹ *Ibidem*, p. 7.

²² *Ibidem*, p. 20.

²³ DESCARTES, R., “Meditações Metafísicas”, in *Os Pensadores*, Trad. Bento Prado Jr e Jacó Guinsburg, São Paulo, Abril Cultural, p. 141.

É somente com a prova da existência de Deus que Descartes une corpo e mente através da alma. Com o exemplo do membro fantasma fica mais claro como esta união não pode ser compreendida, no sentido que a mente sabe dos fatos e o corpo não está sincronizado. Por outro lado, Merleau-Ponty diz que esta experiência do membro fantasma demonstra como o corpo está mais atrelado ao mundo do que uma consciência que seria mental, ao que parece insinuar. O mundo continua chamando o corpo da mesma forma, a intencionalidade motora quer continuar com o mesmo esquema corporal, não aceita que terá que mudar toda a situação de ser no mundo. Somente quando há aceitação, e é complicado dizer e descrever esse momento, se é realmente algo definido pelo pensamento ou se é necessário antes de tudo assumir uma nova situação, preparar-se para um novo engajamento e lutar para mudar o esquema corporal, é muito mais uma decisão do corpo próprio e diz de seu entrelaçamento ao mundo, não é algo somente psíquico.

Como a existência se configura através do esquema corporal, da situação do sujeito encarnado, parece complicado quando Descartes diz que há um desencontro do espírito com o cérebro para o problema do membro fantasma. O autor chama de ilusão dos amputados, e se justifica dizendo que a união entre corpo e mente nunca se deu de maneira que haja solução perfeita, porque não conhecemos os desígnios divinos²⁴.

No decorrer da *Fenomenologia da Percepção* há um outro exemplo que sugere algo, o autor lembra como a pata de uma lagartixa somente será substituída se realmente for destacada de seu corpo, se estiver presa não se dá o fenômeno de regeneração. Neste caso será que poderíamos comparar o nosso entrelaçamento ao mundo ao que se passa com outros animais? Ao que parece Merleau-Ponty quer dizer que a dor de um membro que não existe mais não é puramente psicológica, é possível dizer isto em função do trauma e não-aceitação, mas muito mais pelo entrelaçamento ao mundo e como este chama o corpo para explorá-lo como um esquema corporal sedimentado. A dor surge pelo esquema adquirido que a partir de então é preciso ser modificado e planejado novamente já que o mundo será explorado de outras formas, a memória de um esquema sedimentado. Afirmando sua tese sobre o corpo como núcleo sensível da existência quando diz: *Se o corpo pode simbolizar a existência, é porque a realiza e porque é sua atualidade*²⁵. O corpo atuando e efetivando o ser.

Entendo melhor quando o autor diz da importância da motricidade e o apelo do corpo como ser no mundo: *“Enfim, esses esclarecimentos nos permitem compreender sem equívoco a motricidade enquanto intencionalidade original. Originariamente a*

²⁴ *Ibidem*, Referente ao comentário na nota 188 da Sexta Meditação, p. 149.

²⁵ MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia da Percepção*, 1945, p. 227.

consciência é não um “eu penso que”, mas um “eu posso”²⁶. Parece tentar retirar o papel privilegiado do *cogito*, do corpo como ideia, da unidade obtida que também não é compreendida pela alma que diz Descartes. Assim aponta o corpo e sua necessidade de estar em harmonia com a percepção, e mais, diz do corpo como ser no mundo. O *cogito* e a percepção se ajustando um ao outro, algo dinâmico. Como Merleau-Ponty diz é o *cogito* trabalhando com a percepção para buscarem a verdade que está na relação com o mundo, cito-o:

O que nos permite tornar a ligar o “fisiológico” e o “psíquico” um ao outro é o fato de que, reintegrados à existência, eles não se distinguem mais como a ordem do em si e a ordem do para si, e de que são ambos orientados para um polo intencional ou para um mundo²⁷.

Ao problematizar o exemplo do membro fantasma buscamos entender que há certas experiências que não são téticas, mas de adaptação, e o momento da aceitação não é o de entender que não há um membro, mas o de se propor a mudar o esquema corporal que dá acesso ao mundo. A mudança da percepção, de posição e de tomada de uma nova situação do corpo próprio ancorado frente às suas demandas que impõe o mundo, ao engajamento que queremos assumir como nossa situação. Enfim, o sujeito encarnado entende que será necessário fazer mudanças de como atua como ser no mundo com seu corpo e como a mudança de um esquema corporal é um treino no decurso do tempo de uma vida.

Bibliografia

- BARBARAS, Renaud, «*Le dualisme de La Phénoménologie de La Perception.*» In: BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène*. Grenoble: Editions Jérôme Millon, 1991, (pp. 21-36).
- CARMAN, Taylor, «*Body and World*» In: CARMAN, Taylor. *Merleau-Ponty*. New York: Routledge, 2008, (pp. 79-134).
- DESCARTES, René, «*Meditações Metafísicas*» In: *Os Pensadores*. Trad. Bento Prado Jr e Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MOUTINHO, Luis Damon Santos, «*O Sensível e o Inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade.*» KRITERION, Belo Horizonte, n.º 110, Dez/2004, (pp. 264-293).

²⁶ *Ibidem*, p. 93.

²⁷ *Ibidem*, p. 129.

A significação da obra de arte na fenomenologia material de Michel Henry

SAMUEL DIMAS

Universidade Católica Portuguesa | CEFi

Resumo: Na sua obra *Voir l'invisible sur Kandinsky*, o filósofo francês Michel Henry procura apresentar a significação da obra de arte, que não pode ser reduzida à materialidade da madeira, da pedra ou da tela, e quem se suporta, mas que se encontra num outro lugar radical.

Por oposição ao mundo da perceção, esse outro lugar costuma ser qualificado de irrealidade, no sentido de imaginário, mas Michel Henry considera que é preciso definir melhor a natureza do verdadeiro sítio da obra de arte. A obra de arte não se situa no mundo, que está em nossa frente na visibilidade da relação entre sujeito e objeto, mas também não é alheia à sensibilidade.

Pelo contrário, é na sensibilidade que habita a sua essência, implantando o seu ser aí na imanência radical da afetividade absoluta onde não há ainda nem fora nem mundo. Nesse outro lugar de autoafeção, em que o ver se experimenta a si mesmo como vidente, em que o sentir se sente a si mesmo antes de sentir outra coisa, isto é, em que toda a obra verdadeira e nós mesmos nos encontramos naquilo que somos.

A obra de arte expressa essa realidade subjetiva e invisível, entendida como autoafeção da vida, que é a realidade animada de cada um e do universo.

1. Introdução: qual a natureza da obra de arte, que remete para a sensibilidade, mas não pertence à objetividade do mundo sensível?

Na sua obra *Voir l'invisible sur Kandinsky*, o filósofo francês Michel Henry procura apresentar a significação da obra de arte, e para tal começa por procurar saber em que dimensão do ser habita o objeto estético¹, qual é a natureza do Ser que a arte implica e pela qual nos tornamos contemporâneos do Absoluto².

Partindo do diálogo com a obra *Ideen I* de Husserl, nomeadamente em relação às realidades representadas da contemplação estética³, considera que é necessário fazer uma distinção entre os objetos materiais que servem de suporte a uma obra de arte e que pertencem ao mundo real da perceção e a obra de arte

¹ Cf. HENRY, Michel, *Voir l'invisible sur Kandinsky*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005, p. 11.

² Cf. *ibidem*, p. 14.

³ Cf. HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana, Band III/1, § 111. Haag: Martinus Nijhoff, 1976, pp. 250-252.

enquanto tal, que não tem o seu lugar no mundo e se apresenta como pura imaginação⁴.

Na experiência estética, os azulejos, as madeiras, as pedras e as telas, são elementos materiais que apenas servem para figurar uma realidade que é de outra ordem e são neutralizados no momento da visão estética. No quadro, a madeira e a tela deixam de ser percebidos como objetos do mundo, passando a ter como única função produzir a realidade representada, a qual também será neutralizada para constituir uma única e nova dimensão de ser que se situa no plano do imaginário, que pertence à experiência singular e subjetiva de quem cria e contempla a obra e, por isso, está aquém e além da própria representação⁵.

Através de uma análise fenomenológica e do diálogo com o artista Kandinsky, Michel Henry vai propor que a dimensão ontológica da arte é a sensibilidade, pelo que só na aparência é que as leis do Belo poderão ser consideradas as leis matemáticas ideais e objetivas. Quando se procura oferecer uma formulação matemática e rigorosa às formas e relações que os elementos plásticos de uma composição estabelecem entre si, esta não é mais que uma aproximação ideal de proporções e equilíbrios que existem no interior da sensibilidade e que se encontram no interior do artista e não fora dele⁶.

A este propósito podemos citar o filósofo português Leonardo Coimbra, cuja metafísica da arte também identifica, na mediação da experiência estética, uma determinada legalidade do Belo, que não é de ordem lógico-racional, mas sim de ordem sensível. Considerando que há uma verdade da sensibilidade que à arte compete revelar⁷, defende que o prazer estético obedece a determinadas leis da ordem da harmonia e da relação, por oposição às realidades desarmónicas que são rejeitadas pelos nossos sentidos, como o ruído estridente que ensurdece ou a luz em excesso que cega⁸.

A partir desta primeira análise, podemos concluir com Michel Henry que, se por um lado, é verdade que a arte remete para a sensibilidade e nela se encontram as suas leis e exigências, por outro lado, também é verdade que a obra de arte não tem o seu lugar no mundo sensível. Então, qual é a verdadeira natureza da obra de arte? Será o puro imaginário alheio ao mundo da percepção?

⁴ Cf. HENRY, Michel, «Kandinsky et la signification de l'oeuvre d'art». In *Phénoménologie de la vie*, Tome III, *De l'art et du politique*. Paris: PUF, 2004, p. 204.

⁵ Cf. *loc. cit.*

⁶ Cf. KANDINSKY, Wassily, *Du Spirituel dans l'Art*. Paris: Denoël Gonthier, 1954, pp. 114-115.

⁷ Cf. COIMBRA, Leonardo, *Obras Completas*. Vol. III, Lisboa: INCM, 2006, p. 305.

⁸ «[...] o prazer estético não é o reflexo subjetivo de cousas, mas de leis. // De resto a própria sensação no seu significado objetivo é já medida, proporção e lei. // O objeto estético não é, como não o é o objeto científico, uma causa; é, sim, um sistema de harmonia, é a lei das sensações estéticas.» *Ibidem*, p. 315.

2. A sensibilidade e o mundo

Na procura de solução para esta aporia fundamental, Michel Henry começa por fazer uma prévia reflexão sobre a sensibilidade e sobre o mundo que é condição desta. Define a sensibilidade como a *Abertura* do mundo, como o *Ek-stasis* do Ser, como essa realidade transcendente que habita em cada um dos nossos sentidos e que permite constituir o visto, o escutado e o tocado. Mas, a nossa atitude perante as coisas não se reduz ao domínio dos sentidos externos, como a simples visão, e a sensibilidade também compreende o plano do sentir ou da afetividade. É um ver que se experimenta e que se afeta ainda antes de ser afetado pelo mundo, naquilo que o autor denomina de autoafecção originária ou afetividade enquanto tal⁹.

Invocando a Estética transcendental de Kant, para dizer que o autor alemão situa o nascimento do mundo na sensibilidade, Michel Henry afirma que o *Ek-stasis* do Ser em que se funda o mundo se autoafeta em sua transcendência, ou seja, que esta relação originária de ser é afetiva. Neste sentido, a arte não é um domínio à parte reservado apenas aos artistas, porque o mundo concreto em que nós vivemos está todo ele compreendido pelas categorias da estética. Mas não se trata do mundo natural de Galileu da pura exterioridade, do qual se excluíram as qualidades sensíveis e tudo o que se refira a uma subjetividade, mas sim de um mundo de interioridade radical que o precede e cuja dimensão natural encerra uma substancialidade patética¹⁰.

Toda a cultura, desde a pré-história, inclui a arte como uma das suas dimensões essenciais. O mundo é por essência estético e todos os homens são potencialmente artistas, porque a obra de arte pertence à sensibilidade. Nesta perspectiva, o mundo é belo ou é feio. Não o mundo objetivo, mas o mundo da natureza original, subjetiva, dinâmica, impressiva e patética, cuja essência cósmica é a Vida¹¹.

3. O saber da técnica e o conhecimento objetivo do mundo

Ao contrário, a definição do objeto estético como imaginário puro, alheio ao mundo real da percepção, significa que o mundo enquanto tal não é belo nem feio, tese que no entender de Michel Henry é difícil de sustentar. E nesse sentido recorre ao exemplo do desenvolvimento tecnológico da civilização moderna que desfigura o mundo da nossa existência quotidiana, fazendo surgir em toda a parte o horrível e a desarmonia. Se o Universo não estivesse atravessado por categorias estéticas não seria possível esta devastação.

⁹ Cf. HENRY, Michel, «Kandinsky et la signification de l'oeuvre d'art». In *op. cit.*, p. 207.

¹⁰ Cf. *Idem*. *Voir l'invisible sur Kandinsky*, pp. 235-236.

¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 236.

O filósofo francês considera que, pelo seu uso indevido, a técnica submerge o nosso mundo no abismo da fealdade. No seu entender, a técnica procede de um saber novo que apareceu na época de Galileu e que constituiu o homem europeu, com um modelo que se impôs em todo o planeta. No seu entender, a ciência de Galileu, que tem por fim alcançar o conhecimento objetivo do mundo, procura fazer uma abstração das suas qualidades sensíveis, retendo apenas como constitutivas da verdadeira realidade as formas geométricas das coisas, propriedades ideais suscetíveis de uma determinação matemática e rigorosa universalmente válida¹².

Nesta perspetiva, as aparições sensíveis, subjetivas e individuais do mundo, que pertencem ao dinamismo do devir, já não constituem a verdadeira realidade. O mundo real sensível da ciência é fruto de uma idealização, em que é eliminado tudo o que nele pertence ao domínio estético. De acordo com esta ideologia positivista, a realidade fica reduzida àquilo que se apresenta na ponta dos microscópios e no fundo dos tubos de ensaio, não permitindo ouvir a ressonância interior do ser, que é a sua vida invisível¹³.

4. A necessidade de uma fenomenologia material para resolver a aporia da arte, que não se reduz ao suporte sensível, mas também não se situa no puro imaginário

Como tal, Michel Henry considera que a tese do estatuto imaginário da obra de arte encerra uma segunda aporia que diz respeito ao seu fundamento interno, à sua legibilidade e ao sentido da emoção da experiência estética.

A obra de arte não pode ser reduzida ao seu suporte material da madeira, da pedra ou da tela, como enunciámos no início desta apresentação e, por isso, encontra-se noutra lugar radical. Por oposição ao mundo da percepção, esse outro lugar costuma ser qualificado de irrealidade, no sentido de puro imaginário, mas Michel Henry considera que é preciso definir melhor a natureza do verdadeiro lugar da obra de arte. Sem este aprofundamento não será possível resolver a aporia acerca da obra de arte que, ao mesmo tempo, pertence à sensibilidade e não pertence à sensibilidade.

Uma análise filosófica da sensibilidade poderá permitir vencer a aporia e no caso de Michel Henry esse trabalho desenvolve-se no contexto da sua fenomenologia radical ou material, que, por exemplo na sua obra *C'est moi la vérité*, faz a distinção entre a verdade visível do mundo ou da temporalidade da história, em que tudo o que aparece não cessa de desaparecer¹⁴, e a verdade invisível da

¹² Cf. HENRY, Michel, «Kandinsky et la signification de l'oeuvre d'art». In *op. cit.*, pp. 209-210.

¹³ Cf. *Idem*. *Voir l'invisible sur Kandinsky*, pp. 228-229.

¹⁴ Cf. HENRY, Michel, *C'est moi la vérité: Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Éditions du Seuil, 1996, p. 18.

Vida, que é perene autorrevelação de Deus, manifestação pura e misteriosa, irredutível às leis científicas da física, da química e da biologia¹⁵. Demarcando-se da fenomenologia tradicional, que fixa a sua análise na intencionalidade ou representação de um objeto por parte de um sujeito, vinculando a possibilidade do *dado* ao seu *ser pensado*, Michel Henry centra a sua reflexão no próprio *dar a ver*, naquilo que não se manifesta, mas que é fonte essencial da manifestação. Neste sentido, apresenta-se como uma fenomenologia radical, porque indica o esforço de atingir, de forma imediata e evidente, a raiz do que aparece ou aquilo que há de invisível no visível, o dinamismo emocional e subjetivo em que assenta toda a objetividade concreta do Cosmos¹⁶.

Michel Henry vai procurar descobrir a matéria de que se compõe o aparecer, a substância de que é feita a manifestação, a qual não se deve confundir com a forma do seu dar-se no espaço aberto e exterior da consciência e do tempo, que é a matéria derivada da conformação do pensamento, mas sim a matéria originária, a qual é anterior à representação do pensamento e corresponde à dimensão originária do sentir, isto é, corresponde àquilo que afeta e àquilo que impressiona, ou seja a *Afetividade*¹⁷: «Assim, não há mundo sem afeto, sem o conjunto das sensações que são o Todo de nossa sensibilidade e não cessam de fazê-la vibrar como a carne mesma do universo»¹⁸.

5. A matéria originária da afetividade é invisível

Esta realidade não se opõe diante de nós como um objeto visível do mundo, mas manifesta-se como essência fenomenal, como imanência invisível ou afetividade, a qual não pode ser dita pelo pensamento científico que procura a objetividade, mas pode de ser dita na emoção estética. Como explica na sua obra *L'essence de la manifestation*, esta matéria pertence à ordem essencial da vida e não à ordem aparente do mundo, permanecendo oculta na sua própria revelação¹⁹.

Ao contrário da ontologia da tradição filosófica grega, em que o revelado ou manifesto ganha primazia fenomenológica em relação à manifestação, permitindo concluir que tudo o que ainda não é visível pode vir a sê-lo, Michel Henry defende a impossibilidade do invisível se tornar absolutamente visível, não como uma insuficiência determinada pela razão iluminadora, à maneira do discurso científico em que tudo é suscetível de total objetivação, mas como realidade

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 53.

¹⁶ Cf. *Idem*. *Voir l'invisible sur Kandinsky*, pp. 243-244.

¹⁷ Cf. HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation* (3^e édition). Paris: PUF, 2003, p. 553.

¹⁸ «Ainsi n'y a-t-il pas de monde sans une affection, sans l'ensemble des sensations qui sont le Tout de notre sensibilité et ne cessent de la faire vibrer comme la chair même de l'univers». *Idem*, *Voir l'invisible sur Kandinsky*, p. 239.

¹⁹ Cf. *Idem*. *L'essence de la manifestation*, p. 552.

excessiva que é determinação primeira e fundamental da fenomenalidade e essência da manifestação. O invisível não é um conceito antitético do visível e da fenomenalidade, mas é a sua determinação primeira e fundamental, revelando o que o visível ofusca e elimina²⁰, ou seja, a realidade essencial e imanente da vida e da afetividade²¹.

Há duas maneiras do conteúdo do fenómeno se mostrar: b) na sua objetividade pela exterioridade visível; a) na sua pura subjetividade pela interioridade invisível. O fenómeno exterior é o mundo visível e o fenómeno interior, que o fundamenta, é a vida invisível, que jamais se mostrará à maneira do mundo e que se revela na afetividade que precede qualquer olhar²². Ao contrário do mundo visível que é o meio ontológico da irrealidade, a vida invisível é o meio ontológico e fenomenológico de revelação da realidade e, por isso, está destinada ao fracasso toda a pretensão de reconhecer a essência do sagrado naquilo que se pode ver²³.

À ideia grega de fenómeno, que designa o que brilha e se mostra sob a luz, Michel Henry propõe uma noção de fenómeno associada ao sentir da vida invisível. A arte pertence a esta segunda forma de manifestação quando, por exemplo, já não é a pintura do mundo visível, subordinada ao modelo da réplica ou da imitação, mas é a pintura da vida invisível, sob o modelo de uma significação criadora e inventiva²⁴.

6. A essência da arte é a afetividade da realidade originária que é a Vida

Assim, é no desenvolvimento desta fenomenologia radical, que Michel Henry considera que a verdadeira obra de arte não se situa no mundo, que está em nossa frente na visibilidade da relação entre sujeito e objeto, mas que também não é alheia à sensibilidade desse mundo. Pelo contrário, é na sensibilidade que habita a sua essência, implantando o seu ser aí na imanência radical da afetividade absoluta, onde não há ainda nem fora nem mundo. Nesse outro lugar de autoafecção, em que o ver se experimenta a si mesmo como vidente e em que o sentir se sente a si mesmo antes de sentir outra coisa. Nesse outro lugar em que toda a obra verdadeira e nós mesmos nos encontramos naquilo que somos, isto é, na imediação essencial e patética da vida²⁵.

²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 550.

²¹ Cf. *Ibidem*, p. 556.

²² Cf. *Idem*, *Voir l'invisible sur Kandinsky*, pp. 17-18.

²³ Cf. *Idem*, *L'essence de la manifestation*, pp. 564-565.

²⁴ Cf. *Idem*, *Voir l'invisible sur Kandinsky*, pp. 18-19.

²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 205.

Pela análise filosófica, Michel Henry considera que a arte pertence à sensibilidade, a cor na pintura, o som na música, etc., mas esta sensação em que se enraíza o mundo sensível não pertence a esse mundo, porque nas coisas não se encontra nem cor, nem som, nem sofrimento. Estes só existem enquanto experimentados, sentidos e vividos, nesse lugar em que algo faz a experiência de si, de tal forma que pode sentir outras coisas, na essência da autoafeção como subjetividade absoluta ou como vida. E a vida está presente na arte, não naquilo que vemos, por exemplo numa pintura, mas naquilo que sentimos em nós quando se produz tal visão²⁶.

A qualidade sensível da coisa real objetiva, enquanto propriedade noemática do objeto, só é possível enquanto projeção na exterioridade de uma intencionalidade constituinte que só existe de modo originário em sua autoafeção. A cor, por exemplo, é apenas a representação exterior daquilo que não existe senão na interioridade da sua subjetividade e, nesse sentido, é irreal. Por isso, a irrealidade da obra de arte não deve ser pensada a partir da realidade do seu suporte material e em oposição a ele, mas a partir da subjetividade entendida como autoafeção da vida.

7. A ressonância da vida como fundamento subjetivo da realidade objetiva do mundo e das formas exteriores da arte

O lugar próprio da obra de arte é a subjetividade entendida como o poder de experimentar-se. O lugar próprio da arte é a vida. Esta subjetividade, esta vida, é o conteúdo autónomo e interior da obra de arte, que Kandinsky designa com o termo abstração, enquanto autoafeção primitiva em que não há um fora nem um mundo. Ao contrário da noção clássica de abstração, que significa separar elementos imersos no todo do mundo, para lhes atribuir um valor particular, Michel Henry considera que no sentido de Kandinsky significa a suspensão do mundo, a qual não nos deixa na presença de um nada, mas na presença daquilo que somos no nosso ser mais profundo²⁷.

Os elementos exteriores da obra de arte, nas suas formas e cores, são elementos abstratos que carecem da realidade subjetiva da vida para subsistirem. É nesse lugar da vida onde a cor e a forma se autoimpressionam e vibram, antes de se apresentarem na exterioridade sob o aspeto desta cor e desta forma que pensamos ver, mas que na realidade só vemos na medida em que os sentimos em nós, que esses elementos se experimentam a si mesmos. Para descrever esta

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 207.

²⁷ Cf. *Ibidem*. «Kandinsky et la signification de l'oeuvre d'art». In *op. cit.*, p. 210.

subjetividade originária da vida, de que toda a impressão é uma modalidade, Kandinsky recorre a metáforas musicais e chama-lhe de sonoridade interior e ressonância interior. Realidade subjetiva que serve de fundamento à sua constituição objetiva e aparência noemática e que constitui o princípio noturno do nosso ser e da obra de arte. Tal como considera Kandinsky, assim como a música tem a capacidade de reproduzir, imediatamente, as determinações ocultas da alma, também a pintura tem a finalidade e expressar o fundo do Ser e da Vida²⁸.

A arte tem por fim expressar as suas determinações subjetivas, que constituem a essência do Universo. Pintar não é representar um objeto exterior, mas é regressar à realidade invisível do mundo e do homem que é a vida. A obra de arte expressa essa realidade subjetiva e invisível, entendida como autoafeção da vida, que é a realidade animada de cada um e do Universo. Para Michel Henry, a finalidade da arte não é manifestar estados de ânimo e a finalidade da pintura é pintar a vida, que enquanto subjetividade significa uma potência de crescimento, de um permanente acrescentar-se a si em cada instante²⁹.

A arte é a procura permanente de levar os poderes da vida ao seu mais elevado nível de intensidade e de prazer. A arte é a resposta que a vida dá à sua essência mais íntima de vital desejo de superação. A vida está presente na arte segundo a sua própria essência, que é, não apenas de autoexperimentação, mas também de crescimento, num acréscimo de si que é um modo de gozo. Como define Michel Henry, a vida é o eterno movimento da passagem do Sofrimento para a Alegria e a arte é a realização desse movimento: «A arte é o devir da vida, o modo pelo qual esse porvir se cumpre»³⁰.

8. Conclusão: a subjetividade afetiva da vida é o lugar próprio da arte

Em conclusão: a proposta de Michel não é retirar a arte do plano da sensibilidade material da objetividade do mundo para o plano irreal do puro imaginário, mas sim identificar o lugar próprio da arte na subjetividade afetiva da Vida. As cores e formas da arte são irrealis no lugar do mundo, como caracteres noemáticos do objeto, mas são reais no lugar em que se experimentam elas mesmas no *pathos* da sua subjetividade vivente. O tema de uma obra de arte não é o que ela representa, mas é o seu *pathos*, na combinação de formas e cores em sua subjetividade imediata, isto é, no seu conteúdo abstrato e invisível³¹. E por isso, ao contrário

²⁸ Cf. KANDINSKY, Wassily, *Du Spirituel dans l'Art*, p. 76.

²⁹ Cf. HENRY, Michel, «Kandinsky et la signification de l'oeuvre d'art». In *op. cit.*, p. 212.

³⁰ «L'art est le devenir de la vie, le mode selon lequel ce devenir s'accomplit.» *Idem. Voir l'invisible sur Kandinsky*, p. 210.

³¹ Cf. *Ibidem*, p. 208.

da existência comum, em que a força patética da vida se transforma em angústia e determina comportamentos de fuga e de destruição do mundo e da vida, a arte é a realização da essência da vida³², num movimento de permanente autorrealização e acréscimo no permanente trânsito do Sofrimento à Alegria.

Bibliografia

- COIMBRA, Leonardo, *Obras Completas*. vol. III, Lisboa: INCM, 2006.
- HENRY, Michel, *Voir l'invisible sur Kandinsky*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- HENRY, Michel, «Kandinsky et la signification de l'oeuvre d'art». In *Phénoménologie de la vie*, Tome III, *De l'art et du politique*. Paris: PUF, 2004.
- HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation* (3^e édition). Paris: PUF, 2003.
- HENRY, Michel, *C'est moi la vérité: Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Éditions du Seuil, 1996.
- HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana, Band III/1, § 111. Haag: Martinus Nijhoff, 1976.
- KANDINSKI, Wassily, *Du Spirituel dans l'Art*, Paris: Denoël Gonthier, 1954.

³² Cf. *Ibidem* (p.212).

Notas Biográficas

Américo José Pinheira Pereira

a.j.p.pereira@fch.lisboa.ucp.pt

Américo José Pinheira Pereira nasceu a 23 de novembro de 1963. Em 1990 licenciou-se em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa (Lisboa), com a apresentação de trabalho de Seminário de Licenciatura sobre Nietzsche, orientado pelo Senhor Professor Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas, com 18 valores, média final global de 16,13 valores. Obteve o grau de Mestre em Filosofia em 1997, pela mesma Universidade, com a defesa da Dissertação *A Relação entre o Ato e o Ser na obra De l'Acte de Louis Lavelle*, orientada pelo Senhor Professor Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas, com a classificação de *Summa cum Laude*. Em 2006 obteve o grau de Doutor em Filosofia, também pela Universidade Católica Portuguesa, com a defesa da Dissertação *Fundamentação ontológica da ética na obra de Louis Lavelle*, orientada pelo Senhor Professor Doutor Manuel Barbosa da Costa Freitas, com a classificação de *Magna cum Laude*.

Atualmente é Professor Auxiliar da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa. É membro do Conselho Científico da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa. É membro da Direção da Revista *Itinerarium* e investigador efetivo do CEFi, de cuja direção faz parte e onde dirige um Projeto de Investigação dedicado à ontologia na filosofia de Louis Lavelle.

Na sua atividade docente tem lecionado nas Faculdades de Teologia e de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa as disciplinas na área da História da Filosofia Antiga, Axiologia e Ética, Bioética, Ontologia, Filosofia do Trabalho e da Técnica, Filosofia da Religião, Epistemologia, Filosofia da Linguagem, Filosofia da Arte e da Técnica, Antropologia Filosófica, Antropologia Religiosa, para além de vários seminários de especialidade nas mesmas áreas.

Participou em várias dezenas de conferências e palestras. Organizou e coorganizou cerca de duas dezenas de encontros científicos. É autor de sete livros e coautor de dezanove. Tem cerca de trinta artigos publicados em revistas científicas nacionais e estrangeiras. Tem cerca de seis dezenas de artigos em publicações *on-line*, nacionais e internacionais.

Ana Paula Rosendo

ana.p.rosendo@sapo.pt

Ana Paula Rosendo é natural de Lisboa, investigadora integrada do CEFi (Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa – Lisboa) e colaboradora do CHC/CHAM (Centro de História da Cultura e Centro de História de Aquém e Além Mar) da Universidade Nova de Lisboa.

Encontra-se atualmente a realizar a sua tese de Doutoramento intitulada *Corpo e Comunidade: O Contágio de Sentimentos como Valorização da Arqui-passividade* na FCSH da Universidade Nova de Lisboa, sob orientação dos Professores Adelino Cardoso e Marta Mendonça. A sua investigação centra-se no pensamento do filósofo e fenomenólogo francês Michel Henry, tendo como objetivo articular a sua proposta teórica a uma *praxis* comunitária.

É Mestre em Ciência Política pelo Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa com uma Dissertação intitulada *Um Projeto de Educação para a Democracia Inspirado em J. Habermas e J. Dewey* orientada pelo Prof. António Paim, sendo também Licenciada em Filosofia por esta Universidade.

Autora de vários artigos no âmbito da Filosofia e da Ciência Política, áreas preferenciais de investigação, também é professora de Filosofia e de Psicologia no ensino secundário há mais de duas décadas.

Ângela Lacerda Nobre
lacerda.nobre@gmail.com

Ângela Lacerda Nobre, nascida em Lisboa, em 1960, tem formação diversificada nas áreas de enfermagem, economia, gestão, administração pública, filosofia e psicanálise. Tem o doutoramento em Aprendizagem Organizacional, “Semiotic Learning – a conceptual framework for facilitating learning in knowledge-intensive organizations”. É professora adjunta na Escola Superior de Ciências Empresariais do Instituto Politécnico de Setúbal desde 1998. É coordenadora de um projeto na área da eficácia organizacional e tem publicado vários artigos e capítulos em livros de especialidade.

Carlos Morujão
cmorujao@fch.lisboa.ucp.pt

Professor Catedrático da Faculdade de Ciências Humanas da UCP e Coordenador do Centro de Estudos de Filosofia da mesma Faculdade. Investiga atualmente no âmbito de Fenomenologia, tendo particular interesse nas relações entre a Fenomenologia e as Ciências Cognitivas, a Fenomenologia e a Psicanálise, e a Fenomenologia e as Ciências Sociais. Foi sócio fundador da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica e membro da sua Direção entre 2007 e 2011. Tem diversas publicações em Portugal, Espanha, França, Alemanha, Brasil e Estados Unidos. A sua última obra intitula-se *Caminhos da Fenomenologia*, publicada em 2015 pela Universidade Católica Editora.

Cassiano Maria Reimão
rcm@fcs.unl.pt

Professor aposentado da Universidade Nova de Lisboa e da Universidade Católica Portuguesa. Exerceu, também, funções docentes na Universidade Lusíada de

Lisboa e no Instituto Superior de Gestão, em Lisboa. Colaborou, como docente, com a Universidade Lusófona (em Lisboa), com a Universidade do Algarve, com a Universidade dos Açores, com a Academia da Força Aérea e com a Escola Superior de Educação de Torres Novas.

Dedicou especial atenção às áreas da Antropologia Filosófica (área em que fez a sua Agregação), da Ética, da Psicologia e da Educação, nas quais tem diversos trabalhos publicados.

Psicólogo (Carteira Profissional n.º 60), foi fundador do Centro de Psicologia da Força Aérea, onde exerceu funções durante 18 anos. Foi Coordenador Regional de Lisboa e Vale do Tejo do Programa FOCO (Formação Contínua de Professores), durante 3 anos. Foi Coordenador do Programa ERASMUS, na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da UNL, durante três anos. Foi Secretário da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, Diretor do Departamento de Ciências Psicopedagógicas e Coordenador da Área Científica de Filosofia da mesma Faculdade. Foi membro do Conselho Económico e Social, do Conselho Nacional de Educação, do Conselho de Avaliação do Ensino Superior Politécnico Privado e da ACISE (Associação dos Institutos Católicos das Ciências da Educação), tendo integrado a sua Direção. Foi membro do Conselho Deontológico da APESP (Associação Portuguesa do Ensino Superior Privado), entre 2003 e 2009. Foi membro fundador e presidente da Direção (entre 2006 e 2009) da Associação dos Amigos de Pierre Teilhard de Chardin em Portugal. Presidente da Comissão Diretiva do Sindicato dos Professores do Ensino Superior (SPES), desde maio de 2007 até maio de 2011. Foi instituidor da Associação Portuguesa de Pedagogia Universitária, filiada na Associação Internacional de Pedagogia Universitária.

Janilce Silva Praseres
janilce.silva310@outlook.com

Doutoranda na Universidade da Beira Interior onde trabalha sob orientação do Professor Dr. José Rosa. Também integra o grupo brasileiro de pesquisas sediado nas Faculdades EST no Brasil.

João Elton de Jesus
joao.elt@gmail.com.br

É Bacharel e Licenciado em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (2016), e Bolseiro do Programa de Iniciação Científica FAJE/Fapemig. A sua pesquisa incide sobre o tema «A Sabedoria da Carne: Corpo e ética em Michel Henry», sendo orientado pelo Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior. Entre as suas principais publicações destacam-se *Ética do Corpo e Sexualidade em Michel Henry*. Caderno de Resumos do I Encontro Investigação Filosófica (EIFIL), Volume 1, Rio de Janeiro, 2015, e *Corpo e sexualidade em Michel Henry*. Caderno de Resumos do III Simpósio Internacional Edith Stein: Pessoa e Comunidade, Belo Horizonte, 2015.

Tem ainda as seguintes publicações em processo de avaliação editorial: «A vida originária: diálogo entre A Hora da Estrela de Clarice Lispector e a fenomenologia da Vida em Michel Henry» (Revista *Limiar*), «A arte como bálsamo: Pintura e Música em Schopenhauer» (Revista *Daimon – Espanha*) e «O Corpo-Próprio em Lima Vaz» (Revista Internacional *Problemata*).

José Manuel Heleno
jmmheleno@gmail.com

Doutor em Filosofia, é investigador integrado do CEFi. Tem publicados textos filosóficos e literários. Doutorou-se na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa com a tese *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur* (2000).

José Maria da Silva Rosa
josemariasilvarosa@gmail.com

José Maria Silva Rosa, Licenciatura (1993) Mestrado (1997,) e Doutoramento (2005) em Filosofia na Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa. Desde 1993 a 2002, foi professor UCP – Lx., em Filosofia, Teologia, Ciências Religiosas, Ciências da Comunicação e Serviço Social. Atualmente é Professor Associado da Universidade da Beira Interior, Covilhã.

Nilo Ribeiro Júnior
prof.ribeironilo@gmail.com

Doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (bolsa sandwich no Centre Sèvres em Paris); Doutor em Filosofia pela Universidade Católica de Portugal, Braga. Professor de graduação e pós-graduação em Teologia na área de Ética do corpo e da sexualidade; Professor de Filosofia na área de Filosofia do corpo, Ética e Fenomenologia, especialmente, nos autores: Emmanuel Lévinas, Merleau-Ponty, Jean-Luc Marion e Michel Henry. Orientador de mestrados e doutorados em Teologia e Filosofia na FAJE. Coordenador de Grupo de Pesquisa pelo CNPQ: Fenomenologia e Genealogia do Corpo; Grupo de Estudos Levinasianos, membro do grupo de pesquisa da EST, Fenomenologia em Michel Henry; Membro da ANPOF (Associação Nacional de Programas de Pós-graduação em Filosofia) e do GT Lévinas; membro da CEBEL (Centro de Estudos Brasileiros Emmanuel Lévinas); Membro da Sociedade Brasileira de Teologia Moral (SBTM). Autor de escritos: *Sabedoria de Amar* e *Sabedoria da Paz*. Capítulos de livros dedicados à ética, corpo e alteridade; artigos sobre a questão do corpo e da sexualidade.

Nuno Miguel Proença
nunomiguelproenca@gmail.com

Investigador do Grupo Pensamento Moderno e Contemporâneo do CHAM da Universidade Nova de Lisboa. Depois de um doutoramento em filosofia na Ecole

des Hautes Etudes en Sciences Sociales, dedicado às condições e aos procedimentos que tornam possíveis as relações entre conhecimento de si e transformações subjetivas na clínica freudiana, o seu trabalho incidiu sobre a receção das noções metapsicológicas pela fenomenologia, sobretudo a de Michel Henry. Publicou, entre outros trabalhos *Qu'est-ce que l'objectivation en psychanalyse?* (Paris, L'Harmattan, 2008) e tem-se igualmente dedicado às relações entre identidade, corpo e empatia, nomeadamente em contexto clínico.

Sâmara Araújo Costa

samara.araujo@gmail.com

Doutoranda em Filosofia na Universidade do Porto.

Samuel Dimas

sdimas@fch.lisboa.ucp.pt

Samuel Dimas é licenciando em Teologia, licenciado em Filosofia com profissionalização na via de ensino, mestre em Filosofia da Ação e Filosofia Ibérica Contemporânea e doutor em Filosofia Portuguesa pela Universidade Católica Portuguesa, onde é Professor Auxiliar na Faculdade de Ciências Humanas. É investigador e assessor científico no Centro de Estudos de Filosofia desta Faculdade e tem orientado os seus interesses para a Filosofia Contemporânea, a Filosofia da Religião, a Teologia Filosófica, a Filosofia da Cultura e a Estética.

Dedicado à investigação e promoção do Pensamento Lusófono e do Pensamento Iberoamericano, é sócio do Instituto de Filosofia Luso-Brasileira e destacam-se, da sua obra, as seguintes publicações: *A Intuição de Deus em Fernando Pessoa – 25 poemas inéditos* (1998); *Deus, o Homem e a Simbólica do Real: estudos sobre Metafísica Contemporânea* (2009); *A Metafísica da Experiência em Leonardo Coimbra: estudo sobre a dialética criacionista da razão mistérica* (2012); *A metafísica da Saudade em Leonardo Coimbra: Estudo sobre a Presença do Mistério e a redenção integral* (2013); *Regresso ao Paraíso: Estudos sobre a redenção do Mundo* (2014); *O Progresso do Conhecimento: Ensaio de Ética e Filosofia da Cultura* (2015); *Redenção e Escatologia: Estudos de Filosofia, Religião, Literatura e Arte na Cultura Portuguesa – Época Medieval* (coordenação), Tomo 1 e 2 (2015).

