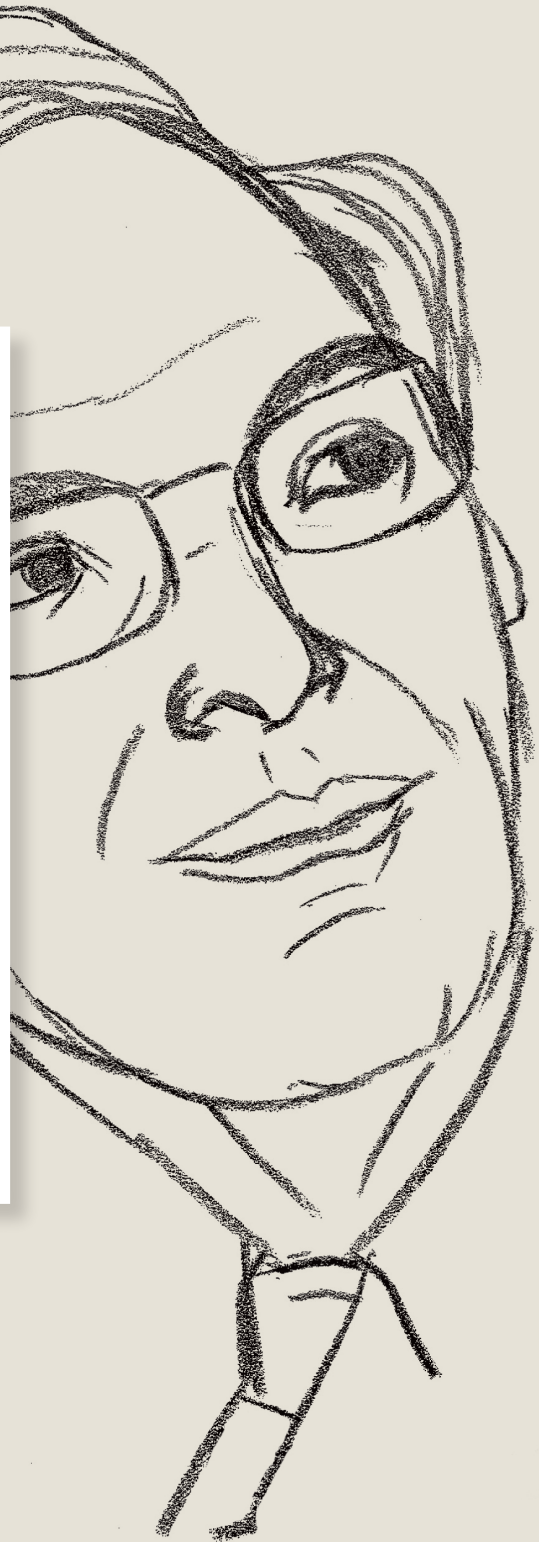


Michel Henry: O que pode um corpo?

FLORINDA MARTINS
AMÉRICO PEREIRA



Universidade Católica Editora



Michel Henry: O que pode um corpo?

Contributos em Língua Portuguesa para um projecto
internacional de investigação em rede

Catálogo recomendada

MICHEL HENRY

Michel Henry: o que pode um corpo?: contributos em língua portuguesa para um projecto internacional de investigação em rede/coord. de Florinda Martins e Américo Pereira. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2010. – 216 p.; 23 cm
(Estudos de Filosofia)

ISBN 978-972-54-0286-3

I – HENRY, Michel, homenageado. II – MARTINS, Florinda, coord. III – PEREIRA, Américo, coord. IV – Col.

CDU 1 Henry, M.
165

Edição: Universidade Católica Editora, Unipessoal, Lda.

Colecção: Estudos de Filosofia

Director: Manuel Cândido Pimentel

Conselho editorial: Américo Pereira, Carlos Morujão, Joaquim de Sousa Teixeira, Mendo Castro Henriques

© Centro de Estudos de Filosofia

© Universidade Católica Editora | Lisboa 2010

Revisão editorial: Helena Romão

Composição gráfica: EUROPRESS, Lda.

Data: Dezembro/2010

Depósito Legal: 320062/10

ISBN: 978-972-54-0286-3

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

Fotografia da Capa: *Michel Henry*, desenho a carvão, Maria Luísa Gonçalves

Michel Henry: O que pode um corpo?

Contributos em Língua Portuguesa para um projecto
internacional de investigação em rede

coordenação **Florinda Martins**
Américo Pereira



Universidade Católica Editora

Índice

Prefácio	7
I – Artigos	
O que pode um corpo? Apresentação do projecto <i>Florinda Martins</i>	11
Presença Portuguesa na redefinição da fenomenologia e filosofia, hoje <i>Florinda Martins</i>	39
A vida social, a linguagem e a vulnerabilidade originária do desejo <i>Raphaël Gély/tradução Florinda Martins</i>	87
O filho do Rei enquanto romance do imaginário: Michel Henry leitor de Pierre Janet <i>Simon Brunfaut/tradução Cândida Teixeira</i>	119
Contributo para a fundamentação da psicoterapia, a partir do texto de Michel Henry: «K. E. Løgstrup: o nada e a acção – Kierkegaard e Heidegger» <i>Américo Pereira</i>	139
Michel Henry: as questões que a fenomenologia hoje se põe na Introdução e no Apêndice à <i>Essência da Manifestação</i> <i>Florinda Martins</i>	153
II – CRÓNICAS DO BRASIL	
Agradecimento <i>Florinda Martins</i>	159
Fenomenologia da vida no Brasil <i>Karin Wondracek</i>	161
Comamos e Bebamos <i>Marcelo Saldanha</i>	167
III – ANEXOS	
«Ce que peut un corps?» <i>Florinda Martins/tradução Vitorino Cruz</i>	171
What can a body?» <i>Florinda Martins/tradução Susana Alves</i>	175

Book-review related to books about Michel Henry's Work published in Portugal <i>Cândida Teixeira /Florinda Martins</i>	179
Bibliografia. Obras de e sobre Michel Henry, em Língua Portuguesa <i>Florinda Martins</i>	195
Bibliografia geral. Obras de e sobre Michel Henry <i>Roland Vaschalde</i>	199

Prefácio

O projecto de investigação, «O que pode um corpo?», dedicado ao estudo da filosofia de Michel Henry, sob a coordenação científica da Professora Doutora Florinda Martins, em boa hora integrado no corpo científico do CEFi, traz a lume, na presente obra, o primeiro fruto do seu trabalho, um conjunto de textos que compendiam e manifestam parte significativa de um auroral ano de actividade científica.

Assim, numa primeira parte, constituída por um conjunto de artigos, podemos encontrar, pela pena da coordenadora, uma apresentação do projecto «O que pode um corpo?», a que se segue, pela mão da mesma autora, um texto acerca da presença do pensamento português na redefinição hodierna da fenomenologia e da filosofia e uma tradução da reflexão de Raphaël Gély sobre a vida social, a linguagem e a vulnerabilidade do desejo, na obra de Henry. Continuando a meditação acerca do pensamento de Henry, encontramos o estudo de Simon Brunfaut, na tradução de Cândida Teixeira, relativo ao romance *O filho do rei*, «romance do imaginário», que nos apresenta Henry como leitor de Pierre Janet. No domínio da aplicabilidade do pensamento de Henry à realidade da vida humana, situa-se o estudo, de Américo Pereira, relativo à fundamentação da psicoterapia. Por fim, com autoria de Florinda Martins, surge o estudo relativo à questões postas contemporaneamente pela fenomenologia, a partir de uma leitura da «Introdução» e do «Apêndice» da obra de Henry, *Essência da manifestação*.

Num segundo momento da obra que aqui apresentamos, procurando evidenciar o labor desenvolvido pelo projecto, mormente na sua ligação com os membros sediados no Brasil, publica-se um conjunto de «crónicas do Brasil», que incluem um «Agradecimento», da coordenadora, uma apresentação sobre a «Fenomenologia da vida no Brasil», de Karin Wondracek, e um breve ensaio de aplicação da fenomenologia de Henry a uma cultura ameríndia, de Marcelo Saldanha, «Comamos e bebamos».

Num momento final, apresentam-se cinco anexos: nos dois primeiros, com autoria de Florinda Martins, ensaia-se a apresentação em língua francesa e em língua inglesa do projecto «O que pode um corpo?»; nos três últimos, fornecem-se ferramentas de trabalho aos investigadores de língua portuguesa da obra de Michel Henry, ao mesmo tempo que se publicita em língua inglesa o acervo dos trabalhos sobre o pensamento de Henry publicados em Portugal. Assim, podemos encontrar um primeiro item dedicado a uma «book-review», da autoria de Cândida Teixeira e de Florinda

Martins, sobre os livros dedicados a Henry publicados em Portugal, a que se segue uma «Bibliografia», com obras de e sobre Henry em língua portuguesa; finalmente, numa «bibliografia geral», fruto do trabalho de Roland Vaschalde, obras de e sobre Henry, numa perspectiva universal.

No final desta breve apresentação deste volume de estudos do Projecto de Investigação «O que pode um corpo?», queremos manifestar a nossa gratidão a todos os que empenhada e generosamente deram o seu contributo para que fosse possível, gratidão extensiva sobretudo ao corpo de investigadores do projecto, sem cujo empenho e trabalho não pode haver vida científica. Um agradecimento especial ao Senhor Director do CEFi, Professor Doutor Manuel Cândido Pimentel, pelo seu denodado apoio. Uma palavra de gratidão ao secretariado do Centro, na pessoa de Ana Carvalheda, pela sua carinhosa e sempre competente presença; uma última palavra de gratidão à UCE, na pessoa da Dr^a. Anabela Antunes, por toda a gentileza que demonstrou ao longo do processo de preparação da edição da presente obra.

Américo Pereira

I - Artigos

O que pode um corpo?¹

Apresentação do Projecto

FLORINDA MARTINS

... com efeito ninguém até agora determinou o que pode um corpo...²
Espinosa

I. A questão do projecto de investigação

Se a filosofia nem sempre se redefine pelo seu envolvimento nas questões que o tempo em cada tempo nos traz, nem por isso essa deixa de ser a sua mais importante tarefa. Sobretudo quando as questões que o tempo traz são questões latentes a determinadas formas de pensamento que, assim, atravessam os tempos até a um limite em que não mais podem ser ignoradas. «O que pode um corpo?» é uma dessas questões. Uma questão que remonta a Descartes, pelo facto de o seu pensamento sobre o corpo não dar conta daquele que, mesmo enquanto ego, apenas corporalmente se encontra no mundo³. Uma questão que prossegue com Espinosa para quem não é apenas a determinação do meu corpo que escapa ao pensamento cartesiano sobre o corpo, mas todo e qualquer corpo⁴: «com efeito ninguém até agora determinou o que pode um corpo». Todavia, nem por isso, nem com as hesitações de Descartes⁵ ou com a assertividade de Espinosa, o empenho

¹ Título do Projecto de Investigação em rede a decorrer no CEFi, sobre a obra de Michel Henry no âmbito da Língua Portuguesa, coordenado por Florinda Martins. Neste texto damos a conhecer a questão que investigamos e os trabalhos em curso.

² Espinosa, *Ética*, III, prop. II, schol 1. «Etenim, quid corpus possit nemo ucusque determinavit...».

³ J.-L. Marion, *Descartes*, Bayard, 2007, p. 21.

⁴ Permito-me remeter o leitor para os meus trabalhos: «L'autre: le corps vivant», in Michel Henry. *Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris, Beauchesne, 2006. pp. 67-79 e «La phénoménologie de Michel Henry et les questions du neurologue Damásio», in Michel Henry, *Les Dossiers H, l'Age d'Homme*, 2009, pp. 424-431.

⁵ AT. VII, pp. 24-25. «Mas já neguei ter sentidos e corpo; contudo hesito...» Esta hesitação é analisada por J.-L. Marion não apenas no texto citado, mas ainda em «La chair ou la donation du soi»; in Conferências de Filosofia, Campo das Letras, 2000, pp. 147-174.

na determinação do corpo pelo recurso à modalidade do pensamento objectivante e evidente pára de se desenvolver até aos nossos dias. Porém, hoje, os défices do pensamento objectivante e evidente atingiram um tal nível de preocupação, quanto às (im)possibilidades de determinação do corpo, que, às múltiplas modalidades desse pensamento, se anexam cada vez mais, vindas do exterior e como formas de mitigar essa inquietação, outras áreas do saber. Refiro-me à anexação da ética aos vários domínios da actividade humana, não podendo deixar de anotar que cada vez mais ela se tem vindo a legitimar pelos critérios de cientificidade que pretende avaliar.

Reinventar o caminho exige algumas «inversões» e «reduções» na filosofia: «inversão fenomenológica»⁶, «redução epistémica», «redução ontológica» e até mesmo «redução erótica»⁷, começam a fazer parte dos códigos de um percurso filosófico em vias de redefinição.

Para Michel Henry esta questão prende-se com a filosofia nunca ter elevado a estado de problema «o paradoxo que liga à realidade singular do ego a consciência cujo sentido é alcançar o universal, numa evidência apodíctica», um paradoxo que «não se deixa facilmente superar», mas que por isso mesmo «será preciso, ao menos, que ele se torne objecto de uma problemática explícita.»⁸ Por conseguinte, a questão que o tempo traz, a questão que nos ocupa é uma questão filosófica: ela inscreve-se no início do processo de um pensamento em crise por ter, primeiro, deixado implícitos e, depois, ter esquecido os seus próprios pressupostos.

Essa problemática enuncia-se assim: «O dado intuitivo originário que se manifesta na evidência apodíctica do *cogito* é tão-só devido a uma posição racional. Esta encontra no conteúdo originário do campo intuitivo o seu fundamento original de validade. Precisamente, a evidência é a unidade da posição racional com o dado que a motiva. No caso do *cogito*, essa unidade reveste uma forma privilegiada em virtude do carácter específico da região de ser em que a intuição aufere o seu conteúdo».⁹

Assim a fenomenalidade da evidência deveria reenviar, forçosamente, à fenomenalidade do ser que lhe está na origem: à fenomenalidade do ego que, mesmo enquanto ego, se encontra no mundo corporalmente.

⁶ Michel Henry, sobretudo na I Parte da obra *Encarnação*, tradução portuguesa de Florinda Martins, Círculo de Leitores, 2000.

⁷ J.-L. Marion, *O Fenómeno erótico*, § 3.

⁸ Michel Henry, *L'Essence de la Manifestation*, [EM] §1 p. 6.

⁹ EM. p. 8.

A questão da fenomenalidade do corpo, do corpo que eu sou, é imprescindível para a compreensão da determinação do corpo, um qualquer corpo, dado que a compreensão deste é feita por aquele que a si se reconhece enquanto encarnado. Não admira que esta questão atravesse a história da filosofia moderna e contemporânea¹⁰, como que em contraponto com outras posições que lhe denunciam as pretensões.

Assim não será de estranhar que a fenomenologia, também como forma de envolvimento nas questões dos défices, agora fenomenológicos, da objectividade e da evidência¹¹, tenha deslocado a atenção da determinação do corpo, de um qualquer corpo, para os poderes que lhe estão na origem. A passagem da expressão *eu penso*, das *Meditações Metafísicas*, para expressão *eu posso*, das *Meditações Cartesianas*, ocorre naturalmente. A fenomenologia do corpo desloca a questão da determinação do corpo para a fenomenalidade dos poderes do «meu» corpo¹², entre os quais está o poder desejar determinar um corpo¹³.

Da determinação perdera-se, nomeadamente, a fenomenalidade desse desejo confundindo-se o ser do ego com a tarefa que ele se deu, no alvor da modernidade: realizar em toda a sua amplitude uma visão racional, leia-se evidente, objectiva do ser.

A redução do *ego cogito* a uma problemática que visa reconduzir toda a sua actividade ao poder da intuição e, correlativamente, exhibir o ser na totalidade das suas estruturas fundamentais e regiões últimas, não deve

¹⁰ A título de exemplos e esboços da questão lembro autores citados por Henry: além de Espinosa, Hume, Condillac, Maine de Biran, Schopenhauer, Bergson, Nietzsche.

¹¹ «À pretensão dos ganhos da objectividade na vida das gentes e sua história só podemos sorrir»; «Sur la prétention de modifier par un grain d'objectivité, la vie des gens et son histoire propre, il faut sourire». Michel Henry, «Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?», in *De la phénoménologie*, T.I, PUF, 2003, p. 51.

¹² Florinda Martins, «Amor e poder: fenomenologia excedente da contenção» in *A Felicidade na Fenomenologia da Vida*, CFUL, pp. 217-223.

¹³ A conferência de Raphaël Gély, *A vida social, a linguagem e a vulnerabilidade originária do desejo*, que publicamos neste volume e com a qual iniciámos este projecto de investigação «O que pode um corpo?», mostra que o desejo é intrinsecamente apelo à cultura, da qual dizemos fazer parte o desejo da determinação do corpo. A ciência à qual se tem atribuído a função da determinação do corpo é apenas uma dimensão da cultura que a filosofia não pode ignorar, porém redimensionar-se por ela seria ignorar-se a si mesma e ao seu modo de ser no seio da mesma cultura.

iludir-nos: a investigação que começa com o *ego cogito* continua condicionada, e de forma decisiva, pelo tema que lhe está na origem¹⁴.

«Se o poder de apreensão considerado na sua estrutura própria é posto em relação com as regras a que ele deve submeter-se para alcançar um ser «real», sendo sempre conforme ao sentido deste último, a obtenção das verdades racionais continua a ser o fim último a que se subordina a reflexão sobre as condições dessa obtenção».¹⁵

Esquecer esse condicionamento é incorrer no que, mais tarde, Henry chamará de ilusão transcendental dos poderes do eu¹⁶.

Daí que, voltar à fenomenalidade do *cogito*, desse *ego cogito* que mesmo enquanto ego se encontra no mundo corporalmente, seja voltar à fenomenalidade do corpo, deste corpo que eu sou e que o outro é.

No nosso projecto procuramos, na inversão desta problemática – da determinação do corpo objectivo à fenomenalidade do «meu» corpo – ver se e como na fenomenalidade desse corpo, de um corpo que eu sou¹⁷, está implicada a fenomenalidade da determinação de qualquer outro corpo, enquanto fenomenalidade de o outro. Um outro que, não se determinando como objecto¹⁸, nem por isso se deixa de anunciar fenomenologicamente, implicando-me nesse anúncio.

Atender a essa questão é o objectivo deste projecto. A implicação do meu corpo na fenomenalidade de «o outro», ainda que outro corpo, investe-me¹⁹ nele ao mesmo tempo que lhe reconhece a dignidade de outro irredutível a mim e às minhas determinações sobre ele. E assim a fenomenologia dos

¹⁴ EM. p. 10.

¹⁵ EM. p. 12.

¹⁶ Ver por exemplo: *Encarnação*, § 35 «Ilusão e realidade do “eu posso”».

¹⁷ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, 1965.

¹⁸ Chamamos a atenção para o texto de Bernhard Waldenfels «Phénoménologie et Phénoménotéchnique» in *A Fenomenologia Hoje*, Phainomenon, 2002, pp. 17-30, onde esta questão é abordada, não me reconhecendo por isso entre os henrianos a que se refere, podendo até dizer o mesmo dos textos que aqui editamos!

¹⁹ J.-L. Marion «esta importação do eu pelo outro» rompe com as aporias formais e empíricas do eu transcendental que o reduzem à função certificadora dos objectos, porém sem possibilidade de escapar à sua vanidade. Em *Étant donné*, capítulo V, define deste modo essa investitura: «l’adonné qui vient après le sujet, à savoir, celui qui se reçoit aussi lui-même lorsqu’il reçoit le donné». O mesmo se pode ver nos §§ 2-3 de *O Fenómeno erótico*.

poderes do eu abre-o, pelo desejo, à fenomenologia da alteridade²⁰; abre-o a uma forma de pensar a actividade humana, qualquer actividade – a da busca de evidências ou outra – como investimento em que o outro está implicado. O mutismo da certificação dos objectos rompe-se e a ética não é uma forma derivada da fenomenologia: recebo-me ao receber o dado, o outro. A ética é o reconhecimento do outro que me libera do narcisismo certificador de objectos.

«O que pode um corpo?» procura no espaço aberto pela fenomenologia, procura na fenomenologia do corpo, resposta às questões que a cultura nas suas diferentes formas de manifestação hoje nos põe: o corpo encerra uma alteridade que pode ser reconhecida no exercício dos poderes do meu corpo e é irreduzível a qualquer uma das minhas determinações sobre ele.

O reconhecimento dessa alteridade não é inócuo para as nossas formas de vida: da ciência à ética, à política, à estética e à religião, a irreduzibilidade e a indispensabilidade do outro cruzam todas as nossas formas de agir e de ser e implicam-nos nelas.

O corpo reconduz-nos assim da fenomenalidade da resistência à determinação à fenomenalidade da vulnerabilidade do eu. E aqui a incompletude da determinação do corpo reconduz-nos à incompletude originária do eu e mais ainda à impossibilidade de si sem o outro²¹.

A tarefa da filosofia não consiste na acumulação de verdades, muito menos de verdades particulares: essa infinita tarefa que tem vindo a prosseguir desde Descartes. Voltar à questão «o que pode um corpo?» é voltar ao que ficou esquecido no tempo, mas nem por isso o deixou de acompanhar, como sombra das evidências que para si erigiu, pretendendo assenhorear-se das múltiplas formas da realidade. Voltar à questão «o que pode um corpo?» é voltar à incompletude originária de si, é voltar ao possível de nós próprios: à comunhão.

Ainda que, como poderemos ver na última parte da apresentação deste projecto de investigação, a infinitude dos nossos possíveis e, por conseguinte, da nossa vida estejam a ser contemplados no nosso projecto, num primeiro momento daremos atenção à importância da implicação do Outro nos

²⁰ *Recuperar o humanismo: uma fenomenologia da alteridade*, Principia, 2002, foi o nosso primeiro passo nesta direcção.

²¹ Ver a este propósito Daniel Giovannangeli: «La représentation freudienne en question: Foucault, Ricoeur, Henry» in *Figures de la facticité. Réflexions phénoménologiques*, Bruxelles, Peter Lang, 2010.

poderes do «meu» corpo, no que diz respeito à vida social e à vulnerabilidade do desejo²², às ciências da saúde²³ e às ciências ético-políticas.

De amor da sabedoria à metafísica, da metafísica ao Ser e do Ser ao que lhe resiste – a incompletude e o possível – a filosofia trilha hoje na invisibilidade e incompletude de si, a partir da esconjuração do ente e do ser, uma concretude transcendental que passa pelo reconhecimento dos poderes do corpo irreduzível à objectividade ou a qualquer nível de evidência, qualquer que seja a região do ser a que a posição da consciência se dedique²⁴.

2. Delineamento do Programa

A obra de Michel Henry *La Barbarie*²⁵ aborda um tema nunca visto na história da cultura: o desenvolvimento sem precedentes dos saberes científicos a par com o aprofundamento de outras actividades do humano. Na origem desse paradoxo – desenvolvimento de saberes e aprofundamento do humano – Henry diz estar o império de um modelo de conhecimento. Modelo esse que a própria filosofia, desde Descartes, foi adoptando apesar das críticas que frequentemente lhe endereça. Refiro-me ao que Henry chama de monismo ontológico. Caracteriza-se este por um modo de pensar que, no seio da fenomenalidade dos fenómenos, toma como pressuposto a possibilidade da transformação do invisível no visível. Ora, para Michel Henry, há uma heterogeneidade radical entre a fenomenalidade do visível e a do invisível. E, segundo Henry, a equivocidade da fenomenalidade consiste não apenas no desconhecimento dessa fenomenalidade própria ao invisível como na ilusão, ilusão transcendental, do poder de transformação do invisível em visibilidade.

²² Conferência de Raphaël Gély, neste volume.

²³ Além dos artigos deste volume, o próximo volume também será dedicado a este assunto.

²⁴ Nas questões da redefinição da filosofia permito-me referir três autores de referência neste nosso trabalho: Michel Henry, J.-L. Marion e Adorno. De Henry, o nosso projecto atende a toda a sua obra; de Jean-Luc Marion sublinho *Fenómeno erótico* e para Adorno permito-me sugerir a obra de Enio Muller e os trabalhos de Artur Morão aos quais agradeço os contributos para este projecto que, inicialmente, poucas afinidades parecia ter com as suas questões de investigação.

²⁵ Michel Henry, *La barbarie*, 1987, Editions Grasset et Fasquelle, reed. PUF, 2001.

Será neste contexto – contexto de avaliação dos pressupostos da fenomenologia – que iremos investigar o que nos propomos neste projecto de investigação: o que pode um corpo? Este corpo que é requerido tanto pelo desenvolvimento dos saberes científicos como pelas actividades do humano, ele próprio.

Delinheio alguns dos percursos que nos propomos percorrer:

- 1) Atender ao equívoco fenomenológico da determinação do corpo a partir dos pressupostos dessa dialéctica homogeneizante visível/invisível.
- 2) Sendo a fenomenalidade do invisível partilhada por vários fenomenólogos, nomeadamente Husserl e Heidegger, precisar como é que Michel Henry a radicaliza a ponto de inverter os pressupostos do que ele chama «fenomenologia tradicional».
- 3) Avaliar os caminhos abertos pela fenomenologia do invisível às questões com que se debate o monismo ontológico, fruto de um espartilhamento da actividade humana, no seu todo, em objectividade/subjectividade.
- 4) Atender ao modo como se estende essa fenomenalidade à ética, política, economia, estética, arte/terapias.

A orientação proposta para este trabalho e que provém dos resultados dos trabalhos até aqui efectivados²⁶ é ver como é que:

- 1) Na fenomenalidade que privilegia o «como» do fenómeno ao próprio fenómeno não há lugar para a tese da hipóstase de um pelo outro;
- 2) Se a pura doação se efectiva e reside no invisível do sentir sentir-se, sem o nosso concurso, mas fazendo-se-nos prova de si, «como» se diversifica na sua própria fenomenalidade? «Como» se faz em nós prova de si? «Como» experienciamos essa provação?
- 3) Como é que essa provação se modaliza em cultura/barbárie?

Em parceria com grupos da Société Internationale Michel Henry (François Lavigne), do Fonds Michel Henry, Université Catholique de Louvain (Jean Leclercq), do Centre de recherches sur la phénoménologie du sujet et la théorie de l'action (Raphaël Gély), o grupo de investigação em Língua Portuguesa do CEFi / NEFT²⁷ retoma o dinamismo regulador das utopias

²⁶ Ver bibliografia e recensão bibliográfica, anexa neste volume.

²⁷ Está em negociação a integração de outros grupos de investigação em rede da fenomenologia da Vida, em Michel Henry, nomeadamente o grupo de investigação de Carlos Hernández, criador do conceito «Biologia da Ressurreição» – de todo o interesse para as questões que enunciamos neste texto – e Universidade de São Paulo (Andrés Eduardo Aguirre Antúnez).

nas sociedades²⁸ através da fenomenalidade do invisível na questão: o que pode um corpo?

Do pretensão *sucesso do insucesso*²⁹ da fenomenalidade da homogeneização visível/invisível ao *poder da fragilidade* inerente ao próprio processo da fenomenalidade do fenómeno enquanto *poder de afecto* – na mútua constituição do poder pelo im-poder e vice-versa – o enredo matricial da vida sob a égide «O que pode um corpo?!»! *O que pode um corpo?* Não será apenas a denúncia do que não pode um corpo, mas a fenomenalidade do impensado no insucesso e na crise da fenomenalidade própria do corpo e da realidade irreduzível à visibilidade objectivante!

3. Contextualização dos percursos a percorrer

1. *O equívoco fenomenológico na determinação de o que pode o corpo?*

O que haverá de mais comum na investigação científica actual, incluindo nela a filosofia, do que a determinação do corpo – corpo físico, biológico, social? Sendo que este último põe também em jogo, no múltiplo tecido das suas relações, o corpo de valores económicos, políticos, éticos, psíquicos, espirituais!

Apesar disso, apesar de a determinação do corpo estar no centro das nossas investigações, continua válida a afirmação de Espinosa ... *com efeito ninguém até agora determinou o que pode um corpo...*

E se nunca como hoje, a busca dessa determinação é o centro de todas as investigações, a que se deve tal insucesso?

Propomo-nos avaliar esse insucesso à luz dos pressupostos da fenomenologia. O primeiro desses pressupostos é a possibilidade de transformar

²⁸ Enio R. Mueller, *Filosofia à sombra de Auschwitz – um dueto com Adorno*. Editora Sinodal, Faculdades EST, Brasil, 2009.

²⁹ Expressão de Merleau-Ponty in *Le visible et l'invisible*, Gallimard, p. 308.

em visibilidade todo o invisível.³⁰ Ora a *Essência da Manifestação* toma esta questão como central em fenomenologia sendo a primeira e a segunda partes dedicadas a avaliar os equívocos que a perpassam, terminando a terceira parte com um verdadeiro programa da fenomenalidade do invisível³¹. Enunciemos alguns momentos desse programa da fenomenalidade, em Henry: 1) ela não apenas admite no seu seio o invisível do mesmo modo que admite o visível, mas admite-o como essencial. Aqui, como mais tarde na *Genealogia da psicanálise*, o invisível não se reduz a um não visto provisório, susceptível de vir a ser visto: «A determinação ontológica positiva da Noite enquanto constitutiva, no seu ser idêntico ao da vida, a efectividade originária da fenomenalidade pura e a sua essência põe-nos perante o entendimento da relação que ela mantém com o conceito que, aparentemente, lhe serve de antítese, o conceito de luz que constitui o mundo e lhe confina os limites. Precisamente porque *o invisível não é o conceito antitético da fenomenalidade, também por isso, o não é do visível*»³². 2) Não sendo um provisório a ver-se, ele fenomenaliza-se e revela-se *cumprindo-se nesse invisível*³³. 3) Sendo esse seu modo de fenomenalização, submetê-la a outro modo de fenomenalidade não é apenas ilegítimo como impossível³⁴. 4) Por fim a identificação da fenomenalidade da vida com o «como» de toda a fenomenalidade «*O invisível não é apenas de ponta a ponta revelação em si mesmo, mas define ainda a natureza dessa*

³⁰ Chamo a atenção para o trabalho de J.-L. Marion «L'invisible et le phénomène» in Michel Henry, *Les Dossiers H, L'Age d'Homme*, 2009, pp. 219-232 e ainda para o trabalho de Yorihiro Yamagata «L'immanence et le mouvement subjectif» in Michel Henry, *l'épreuve de la vie*, ed. du Seuil, 2001. pp. 129-140. Este último incide sobre a afirmação de M. Merleau-Ponty «Or cet invisible de droit signifie en réalité que *Wahrnehmen et Sich bewegen* sont synonymes: c'est pour cette raison que le *Wahrnehmen* ne rejoint jamais le *Sich bewegen*: il en est un autre. Mais cet *échec* (sublinhado meu), cet invisible, atteste précisément que *Wahrnehmen* est *Sich bewegen*, il y a un succès dans l'échec». Yamagata, Marion e Henry contestam esta possibilidade. E eu também. Aliás é na avaliação destes pressupostos que pretendemos encontrar outros campos de investigação em que conhecimento e ética não sejam duas questões paralelas, mas surjam da própria fenomenalidade do fenómeno em que as questões do invisível e do visível sejam reequacionadas.

³¹ Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, 1963, § 51 «Visible et invisible», p. 557.

³² A tese de doutoramento de Karin Wondracek, *Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica*, atende à importância da positividade da fenomenologia do invisível, do afecto, para a clínica.

³³ EM. p. 568.

³⁴ EM. p. 569.

revelação. O invisível constitui, na positividade da sua efectividade fenomenológica específica, o «como» da revelação e determina-a fenomenologicamente³⁵. E para que esse invisível permaneça um modo do puro «como» fenomenal, Henry decide, ainda que provisoriamente, que não é nem o objecto nem o ente, mas a vida que assim se revela: «O pressentimento do que se esconde sob a (imobilidade da) máscara e que esta só manifesta designando-o de outro modo (...) a vida experencia-o»³⁶.

A fim de atendermos à génese e modos de fenomenalidade do invisível ou à fenomenalidade dos seus processos, tal como os experienciamos na forma de vida que nos é própria, faremos um pequeno percurso do historial da fenomenalidade do invisível, tal como o entende Henry.

Assim, e bem antes de Heidegger se ter referido à fenomenologia do inaparente³⁷, veremos como é que Henry faz desta questão a questão central da sua investigação, procurando com ela levar ao limite o propósito de Husserl – atender ao «como»³⁸ da fenomenalidade! Para Husserl o que importa não é a relação da fenomenalidade com o objecto, neste caso o corpo; mas a fenomenalidade em si, na ausência de qualquer objecto. Conhecemos os desenvolvimentos e as aporias dessa procura em Husserl, assim como as críticas que, não sem alguma razão, Heidegger lhe tece, no sentido de não ter levado a cabo a fenomenalidade do «como» que implica a «fenomenalidade do inaparente».

Uma das grandes dificuldades apontada por Henry à fenomenalidade em Husserl é a incapacidade de essa nos introduzir na positividade da fenomenalidade da impressão. Para Henry não restam dúvidas quanto à necessidade de uma fenomenologia que não abandone o invisível «ao que é o primeiro momento do que se mostra; ao que é a sua determinação originária e ao mesmo tempo o seu modo limite»³⁹. Porém sem deixar de anular também

³⁵ EM, p. 551. É clara a crítica à pretensão de fundar a origem do conhecimento no visível e nos seus poderes, tal como explicitamente a formula Kant na *KrV* e de como a fenomenologia se pode inscrever nesta crítica, invertendo o conjunto dos pressupostos da filosofia tal como se vem desenvolvendo desde Descartes.

³⁶ EM, p. 569.

³⁷ Heidegger, *Séminaire de Zähringen*, em *Questions IV*, Paris, 1976.

³⁸ Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Trad. Francesa, PUF, 1964, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, Trad. Portuguesa, INCM.

³⁹ EM, p. 557.

qualquer subreptícia hipóstase à fenomenalidade do fenómeno: a vida é invisível porque não a posso visar nem antecipar a sua chegada, advém a mim como eu: «A vida é invisível não porque se dissimule, mas porque vai tão longe em mim que coincide comigo, ficando eu sem condições de a visar, por isso mesmo...». O eu está plenamente envolvido nesse princípio e nesse limite, perspectivando-se assim uma diferente compreensão da fenomenalidade da determinação do corpo. A *Fenomenologia Material* é a fenomenologia dos equívocos de uma dialéctica visível/invisível assim como dos seus avanços ou bloqueios na Fenomenologia⁴⁰.

Queremos então atender às implicações da fenomenalidade do invisível, na compreensão da determinação do corpo, como parte de uma compreensão de nós próprios, enredados nestes processos matriciais da vida.

O primeiro momento é o da positividade da revelação do invisível: «... a negação inclusa no invisível não é a negação da fenomenalidade, mas determina o modo como se fenomenaliza originariamente e ajuda-nos a concebê-lo» e mais à frente «O invisível não é apenas de ponta a ponta revelação em si mesma, mas define ainda a natureza dessa revelação. O invisível constitui, na positividade da sua efectividade fenomenológica específica, o «como» da revelação e determina-a fenomenologicamente⁴¹.»

Por mais densas e espantosas que possam ser estas afirmações, a haver dificuldade na fenomenalidade que privilegia o «como» do fenómeno ao próprio fenómeno ela consistirá, como vimos, na admissão de uma hipótese: a tese da hipóstase de um pelo outro?

Ora já no início da sua reflexão – *A Felicidade de Espinosa*⁴² – Henry tem consciência desta dificuldade, uma de entre as principais dificuldades do

⁴⁰ A obra de Henry *Fenomenologia Material* poderia ser lida como uma explicitação desta página da *EM*. Aí o invisível não é um conceito antitético do visível, ele é o primeiro momento do visível e ao mesmo tempo o seu modo limite. Em Husserl, Henry procura as antinomias desse primeiro momento e, em Heidegger, as antinomias do limite.

⁴¹ *EM*, p. 551. É clara a crítica à pretensão de fundar a origem do conhecimento no visível e nos seus poderes, tal como explicitamente a formula Kant na *KrV* e de como a fenomenologia se pode inscrever nesta crítica, invertendo o conjunto dos pressupostos da filosofia tal como se vem desenvolvendo desde Descartes.

⁴² A obra de Michel Henry *A Felicidade de Espinosa*, publicada em 2004 pela PUF, é o seu trabalho de fim de curso de Filosofia, ano 1942/43, sob a orientação de Jean-Grenier e co-orientação de Maurice Condillac. Fora, na altura, proposta para edição à Gallimard, mas o compromisso de Henry com a Resistência francesa não o permitiu.

que constitui hoje o seu *corpus* filosófico⁴³. Para que o invisível permaneça um modo e uma maneira do puro «como» e não um fenómeno entre outros fenómenos, o puro dado deverá poder efectivar-se como pura doação, doar-se efectivamente, num registo que não o da objectividade: o eu é a prova dessa doação originária da vida: «princípio infinitamente rico, naturante inicial da filosofia [enquanto] exigência de felicidade»⁴⁴. Porém a felicidade é pura doação que se efectiva e reside no invisível do sentimento, ao mesmo tempo que é, nesse sentimento, a felicidade de Espinosa⁴⁵: pura doação, nem por isso a felicidade de Espinosa se cumpre sem ele.

É a esse enredo, no seio da fenomenalidade, que iremos atender, pois é nele que o «como» se mostra processo e diferenciação de si: doação de sentimento de Felicidade, que é a *Felicidade de Espinosa* com todo o universo de relações que para ela concorrem.

Será então a fenomenalidade em si e a partir de si, a «fenomenalidade do inaparente» – que de Husserl a Heidegger a fenomenologia persegue – na sua efectiva positividade, a positividade do inaparente, que abre espaço a novos campos de investigação: porque não se «eivar» à evidência – não se «fazer ver» – se não prende com uma qualquer insuficiência é que a fenomenalidade do invisível provoca novos campos de investigação.

2. A fenomenologia do inaparente: começo(s) e novos horizontes

É na procura de resposta a este insucesso do sucesso das ciências – a filosofia está aqui incluída – que vemos a fenomenologia abrir-se a novos campos de investigação: na determinação do corpo, a fenomenologia atende ao seu modo de aparecer, ao poder que está na origem do seu próprio aparecer.

Assim o défice de fenomenalidade da determinação do corpo, dentro dos pressupostos de uma fenomenalidade de transmutação de invisível em

⁴³ J.-L. Marion, «L'invisible et le phénomène» in Michel Henry, *L'Age d'Homme*, 2009, pp. 219-232.

⁴⁴ Michel Henry, *A Felicidade de Espinosa*, Trad. Florinda Martins, APM/Centro de Filosofia UL, 2005, p. 12.

⁴⁵ O título da obra de Henry *A Felicidade de Espinosa*, por exigência do editor – que editou partes da obra – foi alterado para *A Felicidade em Espinosa*, como se pode ver in *Revista de história da filosofia e história da civilização*, Julho-Dezembro, 1944 e Janeiro-Março de 1946.

visível, remete-a à fonte de onde procede: ao sujeito em agenciamento das impressões que colhe do mundo envolvente.

Nesse agenciamento de impressões atenderemos a uma curiosa parceria da vida: a vida a si doada como eu, de tal forma que esse eu a pode tomar verdadeiramente como sua a ponto de poder esquecer essa doação originária, enquanto nela age e vive.

Para provarmos esse «como» da fenomenalidade da vida, fenomenalidade em verdadeira parceria com o vivo, com o eu, basta atendermos, por exemplo, aos fenómenos da visão (mas estendê-lo-emos a outros). Para vermos é condição necessária dispormo-nos a ver, de contrário, podemos muito bem passar pelas coisas sem as vermos. Temos assim que avaliar o *como* da «disposição» cruzado com o como «da doação na disposição». Dispor-se a ver supõe esse conhecimento imediato de si de ser passível de afecto e supõe ainda uma adesão a si próprio que põe em jogo essa mesma possibilidade: possibilidade de ser-se afectado, afectado de visão.

Desse modo a determinação do corpo remete-nos primordialmente para o poder do corpo – poder ser afectado. Um poder que deve ser considerado na sua positividade: poder de afecção. Para tal é necessário atender à fenomenalidade própria do ser-se afecto, à fenomenalidade da afecção.

Ora a fenomenologia tem, paulatinamente, vindo a centrar a sua investigação nesta capacidade ou neste poder ser afecto, para o qual as determinações do corpo remetem.

Um desses primeiros passos é o retorno da fenomenalidade do eu à fenomenalidade do corpo, um corpo que eu sou e que se expressa como «eu posso». É assim que Husserl caracteriza o «eu» nas *Meditações Cartesianas*: «eu posso» ocupa aqui o mesmo lugar de primazia que «eu penso» das *Meditações Metafísicas* de Descartes.

A desqualificação das determinações do corpo, pela simples possibilidade de disso nos entediarmos, tal como entendeu Heidegger, pôs definitivamente a afectividade no centro de todas as investigações.

Michel Henry e J.-L. Marion levaram ao limite a fenomenalidade de ser-se afecto de Husserl e de Heidegger: um mostrando que a nossa disposição na vida para a vida é originária passibilidade de si; o outro mostrando que essa disposição é originariamente apelo. Os dois com a consciência de estarem na rota de um novo percurso filosófico, o da fenomenalidade da determinação para a origem das determinações da fenomenalidade.

Estamos nessa encruzilhada: a este nível mais imediato, mas também mais originário da determinação de um corpo, numa afecção primordial que é

primordialmente dádiva e dádiva em apelo; amor e amor em apelo, em que ipseidade é garantia de alteridade e alteridade garantia de ipseidade.

A Filosofia recolhe-se ao coração da experiência como princípio de toda a experiência e não já como objecto de experiência. Michel Henry e J.-L. Marion têm consciência de que a retirada da fenomenologia do domínio do ser para o do aparecer e do apelo do ser para a fenomenologia do apelo em si a inscreve definitivamente num futuro fenomenológico, futuro esse que é o nosso presente.

Não se trata aqui de decidir directamente sobre a validade da determinação do corpo – do que ela é ou não em si mesma – nem mesmo do que a torna possível, mas da nossa necessidade em determiná-lo, uma necessidade que nos antecede na necessidade de determinação do que quer que seja.

«Aqui a questão não consiste em decidir se a vida é ou não é. Ela nasce do facto, paradoxalmente evidente, de que ninguém *vê* a sua vida como vê um ente, de que ninguém pode produzir o conceito de vida nem esperar a menor definição; a vida não se deixa dizer sem ser de modo negativo, ainda que tenha o privilégio de negar toda a negatividade. Porque a minha vida só se esconde, retira-se e recolhe-se para lá de mim, inacessível e estranha, para me advir tão intimamente que não posso *vê-la advir* em mim, nem instaurar qualquer distância entre ela e mim – esta distância sem a qual a transcendência, a intencionalidade e o horizonte não podem operar, nem deixar mostrar-se o que quer que seja. Não vejo a minha vida porque a sou – ou mais exactamente sou apenas nela. A vida como aquilo *em que vivemos*».⁴⁶

É interessante atender a este texto de Marion: só posso dizer que a vida se esconde, porque não posso *vê-la* chegar. *Vê-la* chegar seria não ser nem poder vir a ser nela!

Porém, se não a vejo chegar, sinto-me envolta no processo da sua anunciação, de contrário a anunciação não aconteceria. Ora o que se não mostra na distância, mas nem por isso deixa de se fenomenalizar, envolve-me de alguma forma nessa fenomenalidade! Sem dúvida, prazeres, alegrias, desejo... mostram-se a partir de si, nunca como o aí, que não teria como os acolher, mas sempre como afecção originária! Sempre sob a forma de

⁴⁶ J.-L. Marion, «L'invisible et le phénomène» in Michel Henry, *l'Age d'Homme*, 2009, p. 225.

sentir!⁴⁷ O que não se mostra e está retirado desse aí, mas que lhe dá a sua vida não poderá revelar-se nunca como um aí! Como desejo, prazer, dor... Como carne! Ele não vem ao mundo, não por uma falha, mas em virtude da sua essência!

Que fenómenos se fenomenalizam segundo o invisível: tal foi a questão de Lévinas – o rosto não se vê –, o dizer não se entende, o apelo é invisível tal como a escuta: o sentimento não pode ser sentido, mas vivido.

E se apenas o que dá pode mostrar-se, a doação que torna possível a mostraçãõ não se pode mostrar nem se pode converter a sua invisibilidade em visibilidade. Todavia nem por isto esse é o menor legado da fenomenologia – ter trazido a questão do método para a invisibilidade para, a partir daí, termos uma nova abordagem às questões que hoje nos traz a falha do método da evidência e da determinação do corpo: *com efeito ninguém até agora determinou o que pode um corpo.*

3. *A fenomenalidade do invisível, no caminho das questões aos poderes da determinação de o que pode um corpo?*

Se ... *com efeito ninguém até agora determinou o que pode um corpo...*⁴⁸ apesar de, nunca como hoje, ser a busca dessa determinação o centro de todas as investigações, a que se deve tal insucesso? Essa resistência à determinação do poder do corpo dirá respeito apenas ao método que procura assenhorear-se do in-apropriável de um corpo? Assenhorear-se do que está inscrito no próprio poder, no poder do corpo: um poder que se não se deixa determinar. Se assim for não apontará esse insucesso para a verdade do poder do corpo irreductível a qualquer determinação, sendo ele a determinação de tudo? Nesse caso verifica-se a inversão da máxima de Espinosa e o falso – a determinação – é indicador de si próprio e do verdadeiro⁴⁹, do poder do corpo que é, ele sim, indicador de

⁴⁷ *Ibid.* p. 231. A diferença entre Henry e Heidegger no que diz respeito à possibilidade de revelação do fenómeno mais originário da verdade: a revelação de si a partir de si, inicia-a Heidegger rompendo definitivamente com Kant, mas completa-a Henry (nosso comentário).

⁴⁸ Espinosa, *Ética*, III, prop. II, schol 1.

⁴⁹ *Falsum index sui et veri.* Ver a este propósito, Enio R. Mueller: «Um diálogo sobre as contradições do anseio utópico» in *Filosofia à sombra de Auschwitz – um dueto com Adorno*, Editora Sinodal, Faculdades Est, 2009, p. 101 e ainda J.-L. Marion, *Fenómeno erótico*, § 30: «A distância e a decepção».

si próprio e dos seus efeitos A resistência do corpo aponta à verdade de si que não esgota na determinação e obriga a repensar a máxima de Espinosa.

Michel Henry, que começou a filosofar na companhia de Espinosa⁵⁰, mostra a necessidade de clarificar os pressupostos que acompanham teorias e métodos da determinação do corpo, sem o que a consciência da *Crise das ciências europeias*⁵¹ conduz apenas à consciência da *crise do sujeito*⁵² e à descrição das formas de *Barbárie*⁵³ que a acompanham.

A fenomenalidade do poder, do que pode ou não um corpo, é de tal modo importante que, bem ou mal, hoje a ética é parceira indispensável da epistemologia, numa clara insuficiência da metodologia da determinação dos objectos e das coisas, tal como a conhecemos desde Galileu e Descartes. Termos como «bioética», entre outros, fazem parte dos procedimentos de qualquer investigação.

A crença no agenciamento dos poderes de um corpo e seu domínio é hoje uma confessa ilusão, identificada já como *ilusão transcendental dos poderes do sujeito*, com as consequências ambientais e económicas de todos bem conhecida. Como determinar o que pode um corpo sem anular o poder desse mesmo corpo, comprometendo-o e com ele comprometendo o nosso futuro? Não será esta, hoje, a preocupação de todos nós?

Uma preocupação a que a Filosofia, nomeadamente a fenomenologia não é alheia. Há todo um universo de aporias neste modelo de compreensão do real que atravessa uma visão de mundo em que o máximo de conhecimento não coincide com desenvolvimento das outras actividades do humano e, pior ainda, compromete a sua segurança ao comprometer os equilíbrios da natureza e do mundo envolvente.

A reflexão sobre a fenomenalidade dos limites do conhecimento, Kant *KrV*, torna-se numa questão de delimitação do seu poder. Já anotámos, nas *Meditações Cartesianas* de Husserl, a substituição de «eu penso» por «eu posso». Mas queremos avançar mostrando que, mais do que tornar co-extensa à fenomenalidade do «eu penso», a fenomenalidade do «eu posso» é a uma redefinição do pensamento que a fenomenologia procede. Uma

⁵⁰ Ver historial e tese de licenciatura de Henry, *A Felicidade de Espinoza*, in *A felicidade: Fénix renascida do niilismo*, Mathesis/CFUL, 2005, pp. 5-120.

⁵¹ Husserl, *Krisis*, Husserliana VI.

⁵² Ver conjunto de artigos de Husserl in *Europa: crise e renovação*, CFUL, 2006.

⁵³ Michel Henry, *La barbarie*, Editions Grasset, 1987.

redefinição que passa pela revisão da fenomenalidade do *cogito*, a partir da raiz, o mesmo que é dizer de Descartes.

Podemos estabelecer três momentos nesse mesmo processo de redefinição do pensamento.

O primeiro processa-se com Husserl que, na procura de superar o déficit de fenomenalidade das essências, reconverte «eu penso» em «eu posso», isto é, atende à fenomenalidade própria da impressão e aos poderes do corpo vivo (Leib).

O segundo, Heidegger, remete-nos para a possibilidade de outro destino que não o apelo do ser, ao introduzir o anseio, o apelo no seio da fenomenalidade.

O terceiro, com Henry e Marion, que levam a fenomenalidade da impressão e do apelo às últimas consequências operando uma verdadeira inversão dos pressupostos fenomenológicos: do ser para a vida e desta para a vida em apelo.

O pensamento declina, paulatinamente, no corpo, no corpo dotado de sentidos⁵⁴ cuja arqueologia do sentir⁵⁵, na passibilidade de si, o revela na vulnerabilidade de poder. Pelo que somos levados a repensar o *conatus in suo esse perseverandi* – o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar no seu ser, na fenomenalidade da passibilidade, na vulnerabilidade de poder, uma vez que o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar no seu ser *nada mais ser do que a sua essência actual*⁵⁶. Essa essência actual é tão-só o modo como cada um é a si doado na vida, na passibilidade originária de si que para ser fruição de si necessita, no mínimo, de aderir a essa doação originária. Uma modalidade de esforço?

4. Propostas de trabalhos já em curso

- a) Abrimos os trabalhos, a 8 de Abril, com a conferência de Raphaël Gély «La vie sociale et la vulnérabilité du désir: Réflexions à partir de l'œuvre de Michel Henry», cuja tradução publicamos neste número. A escolha deste pensador e deste seu trabalho põe-nos entre os que

⁵⁴ J.-L. Marion, «La chair ou la donation de soi», in *Conferências de Filosofia*, Campo das Letras, 2000, pp. 147-174.

⁵⁵ Michel Henry, *Philosophie et Phénoménologie du corps*, PUF, 1965.

⁵⁶ Espinosa, *Ética*, III, prop. VII.

vêm na obra de Henry um conjunto de teses a serem exploradas e que se prendem com as questões com que a filosofia, hoje, terá de confrontar-se. O projecto «O que pode um corpo?» inscreve-se nesse desafio.

- b) A recente tese de doutoramento de Karin Wondracek *Ser nascido na Vida: A fenomenologia da Vida de Michel Henry e a sua contribuição para a clínica*, (que teve o prazer de co-orientar e fazer parte do júri) abre caminho, no Brasil, às investigações sobre a fenomenologia da Vida e suas implicações nas psicoterapias.

Karin Wondracek, Professora da Faculdade EST, São Leopoldo, Brasil, psicanalista, investigadora do projecto «O que pode um corpo», CEFi, envia-nos a síntese do seu trabalho: «Esta tese investiga a contribuição de Michel Henry (1922-2002) para a clínica psicoterapêutica. Sua original fenomenologia da Vida aprofunda questões trazidas do diálogo entre Freud e Pfister. Parte I: Vida, obra e pensamento de Michel Henry: Sua crítica aos rumos do pensamento ocidental aponta efeitos da redução galileana que pelo monismo ontológico apenas considera verdadeiro o que é passível de ser representado ou visualizado. Esse é insuficiente para a compreensão da condição humana; Henry propõe o dualismo do aparecer e a inversão do método fenomenológico para abarcar a fenomenalização da vida que se doa como afeto na imanência. Como maior contribuição de Henry está o pioneirismo na investigação fenomenológica da condição autoafetiva do afeto. Parte II: O percurso de Henry pelo cristianismo como proposta fenomenológica de acesso à verdade da Vida: O cristianismo lega à filosofia um paradigma, ainda pouco explorado, de propor a compreensão da vida na inteligibilidade do Logos invisível que gera todo o visível. A condição humana é a de Filho, nascido na Vida absoluta; sua vida doada como um Si dado na passibilidade radical. Pela fenomenologia da encarnação se aprofunda a noção de pathos, com desdobramentos para a questão do sofrimento e da angústia. A condição humana é paradoxal na articulação entre a verdade visível e a invisível. Parte III: A leitura henryana da psicanálise: essa alberga a vida na aridez do pensamento ocidental, mas também sofre seus efeitos, inclusive nos conceitos fundamentais, especialmente na abordagem do afeto. Como contraponto à genealogia apontada por Henry se destaca o enraizamento judaico da psicanálise (Betty Fuks), que lhe permite manter o paradigma da irrepresentabilidade e da errância. Com Julia Kristeva indicamos a proximidade com as afirmações da fenomenologia do cristianismo.

Ao final, volta-se à clínica e às contribuições da fenomenologia da Vida para a prática, no paradigma do duplo aparecer.»

Este trabalho resulta de uma pesquisa iniciada em 2008 com a vinda de Karin Wondracek a Lisboa, ao Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, onde trabalhou sob a orientação da Professora Florinda Martins. Depois do seu regresso ao Brasil, Karin Wondracek cria um grupo de Pesquisa em Fenomenologia da Vida, que se reúne mensalmente, via *skype* com Florinda Martins. Com a ida de Florinda Martins, ao Brasil, em Março de 2010, este trabalho é reforçado. Sob a coordenação de Karin Wondracek que se vincula ao projecto «O que pode um corpo?» e sob orientação de Florinda Martins, investigadora responsável do mesmo projecto, o grupo de pesquisa está em franco desenvolvimento participando mensalmente nos trabalhos, via *skype*: Verlaine M. von Mühlen, Daiana Cargnin (psicólogas), Evanor Maciel e Marcelo Saldanha (teólogos) José Roberto Franzen, de São Paulo e Fátima Rischbieter, de Blumenau (psicólogos) e Nivaldo Didini (pastor) Campo Grande e Luzmilla C. Quezada Barreto (teóloga) de Lima, Perú.

- c) Ana Paula Rosendo, CEFi, pretende elaborar uma proposta de trabalho para doutoramento, a apresentar à FCH. Deu já início ao estudo da monografia de Henry *A Felicidade de Espinosa*, propondo-se trabalhar «A Negação da Vontade Livre», nessa mesma obra e por outro lado articular fenomenologia da vida e educação.
- d) Enio Muller (Faculdade EST) e Florinda Martins (SIMH/CEFi) procuram caminhos da filosofia por entre Henry/Marion/Adorno.
- e) Florinda Martins (SIMH/CEFi), Maria de Lourdes Oliveira e Filomena Sousa (ESEL/CEFi) procuram, respectivamente, no cruzamento da Fenomenologia Henry/Marion a diferença entre agir sobre o outro e agir com o outro, num questionamento radical quer das técnicas da vida quer das técnicas do si, questionamento radical das relações ciência e ética, no universo das ciências da saúde.
- f) Na área das relações entre Fenomenologia e Psicologia perspectivam-se protocolos de colaboração entre o CEFi, Florinda Martins, e o Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Andrés Eduardo Aguirre Antúnez.
- g) Cândida Teixeira, CEFi/Hospital de São João, Porto, envereda pelas relações entre Arte e terapia. O seu interesse pelo romance *O Filho do Rei*, levou-a a traduzir o trabalho de Simon Brunfaut *O filho do rei* enquanto romance do imaginário: Michel Henry leitor de Pierre Janet, também editado neste número.

Cândida Teixeira e Florinda Martins têm vindo a desenvolver um trabalho de acompanhamento das exposições de obras de arte, na Galeria Símbolo, Porto. Esse trabalho reúne pessoas de várias áreas culturais: pintores, filósofos, psicoterapeutas... Alguns dos seus resultados estão já publicados na colecção «Acta 1» do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa; *Tecido de Afectos em fios quatro-zero*; ed. Colibri, 2007. Outros trabalhos, nomeadamente sobre a obra da pintora Carla Gonçalves, estiveram presentes em conferências de Psicoterapias, nomeadamente em Louvain, 2008, Lisboa 2010 sob o título «Une esthétique à l'oeuvre. Michel Henry, les galeristes et les critères d'évaluation de l'art».

Sintetizamos os temas trabalhados durante o ano de 2009, indicando respectivamente o título da exposição, nome do artista e os textos – fenomenologia/estética/psicoterapia – que estiveram em discussão.

A) *Movimentos da Pele*: exposição de pintura de Marlene Vinha

Texto 1: «Pensar o corpo contemporaneamente é sobretudo ser-se sensível às suas apresentações e às suas anatomias.

Há na anatomia um esforço de percepção e compreensão de uma realidade interior. Através da anatomia o corpo revela-se, e deseja-se o visível e o inteligível.

O corpo contemporâneo é um corpo desfeito reduzido à sua própria parcelarização.» (Marlene Vinha)

Texto 2: «As cisões do corpo em *Movimentos da pele* transportam-nos a um aquém da cisão e que é justamente o movimento que lhe subjaz!⁵⁷

Para a compreensão deste movimento interno às cisões do corpo muito têm contribuído a fenomenologia, a neurologia... a arte.

Florinda Martins em *La phénoménologie de Michel Henry et les questions du neurologue António Damásio* (L'Age d'Homme, 2009) mostra como se cruzam os resultados laboratoriais com as investigações fenomenológicas na compreensão desse corpo habitado de desejo e cuja cisão é tão-só o aspecto.» (Cândida Teixeira)

⁵⁷ Agradecemos a Marlene Vinha e à Galeria Símbolo a autorização para reproduzir um dos seus quadros na publicitação da conferência de abertura deste Projecto, a 8 de Abril de 2010, no CEFi.

B) *Ecótono* – exposição de escultura de Ana Almeida Pinto

Texto 1: «Um ecótono resulta do encontro entre dois ecossistemas que se equilibram num diálogo sobre tensão e cuja sobrevivência das espécies geradas depende desse mesmo equilíbrio.

Retrata-se aqui o princípio da ruptura, da quebra. O início do domínio de Um sobre o Outro.» (Ana Almeida Pinto)

Texto 2: «O jogo do poder e do contrapoder é um tema recorrente na fenomenologia. O mais conhecido é o do quiasma tocante/tocado de Merleau Ponty. É interessante ver que esse jogo de tensão entre poderes se pode ver até nas relações entre as diferentes partes do nosso corpo.

“O modo como Merleau-Ponty descreve essa experiência consiste em mostrar que as duas mãos subsistem cada uma em si e em relação à outra numa situação de conflito que reside na incapacidade de cada uma das partes se apropriar, por si só, de todo o poder do corpo” (Raphaël Gély 2003).

Um mesmo jogo de forças está presente nos fenómenos de tensão psíquica: angústia, desespero... Neles há uma força que, segundo a sua intensidade, pode levar a pessoa ao completo abandono de si, ao desespero. A fenomenologia diz que essa dialéctica do poder/abandono «deixa o poder sem poder» (Michel Henry 2000).

Estas são duas possíveis abordagens do jogo de tensões e da possibilidade ou não de domínio nas relações de sobrevivência.» (Cândida Teixeira)

C) *Fios de Tempo* – exposição de pintura de Maria Paredes

Texto 1: «Ao tornar visceralmente explícito o medo, a fractura, o amor, o ódio, a ternura, a culpa, a protecção, a sedução, a traição, a força ou a vulnerabilidade, Maria Paredes manifesta, no seu trabalho de produção artística, um sentimento inequívoco que transborda de sensualidade. As suas obras são organizadas em corpos, cuja dinâmica assenta em suportes materiais e formas diversificadas que oscilam em permanência entre o figurativo e o abstracto. As experiências da identidade, da ansiedade, da tensão, da sexualidade, estão na génese do trabalho e ao serviço do pensamento plástico da artista.

Os pés suportam o corpo e são o lugar por onde tudo passa. Os movimentos explícitos e emocionais das obras transmitem sentimentos de forte emotividade e surpresa. Na escultura, a ausência cromática intencional

pretende, de forma objectiva, conduzir o observador à carga dramática apreensível na expressão dos corpos, que caem e se arrastam. Essa intenção é representada de forma oposta na pintura, ao fazer o mesmo apelo através do uso de cores manifestamente fortes e gritantes.

Fios de tempo são o fio condutor de elementos corporais, acções e intervenções visíveis e invisíveis, manifestações e inquietações vivenciadas, plasmadas na representação plástica, numa catarse, cuja interpretação é deixada ao espectador e à sua vivência emocional.» (Martins Araújo)

Texto 2: «Arte/nascer/renascer conjugam-se na expressão do enredo do tempo da vida. *Fios de tempo* dá-nos conta da extensão desse nascimento. Todo o corpo (CARNE) é erógeno; todo ele tem a marca de eros ao nascer: eros envolto em excreções. *Fios de tempo* vai além das já míticas excreções – fezes, urina – e traz a «sangria», provocada pelo corte e mutilação, para o coração do nascimento e da transfiguração; para a gestação da cultura.

A arte expressa na tela o que a fenomenologia expressa no conceito: a Carne (Corpo/Carne; Corps/Chair; Körper/Leib – Leibhaft) inscreve e tece em si mesma o enredo erótico da passagem do tempo. O enredo em que tudo se passa e sem o qual nada passa.» (Cândida Teixeira)

D) *A cor de* (acorde) – exposição de pintura de Fátima Santos

Texto 1: «A relação entre expressões artísticas, musicais e ou pictóricas sempre existiu.

Afinal onde começa um risco e termina um som...? Onde começa uma linha e termina um acorde?

Onde permanece a coerência? Estarão estas estruturas espaciais articuladas segundo lógicas? A noção de sequência rítmica é sugerida por elas.

A harmonia cromática é delicadamente perturbada por pequenas e subtis dissonâncias, assumidas na plasticidade dos objectos.

As alternâncias musicais traduzem-se no acto cromático, num paralelismo entre as cores e as notas musicais.

A música e a pintura materializam-se no mesmo objecto, cuja leitura consiste na sua indissociabilidade.» (Fátima Santos)

Texto 2: «A transcrição da música em grafismo tem correspondência com a transcrição de uma força num «risco», num ponto, numa linha:

«essa força precipita-se para um ponto fixo no plano, arrancando-o e daí o arrastando numa qualquer direcção» (Kandinsky).

Transcrever a música em *a cor de* é esse acorde; um acorde que vejo também em M.H. «Dessiner la musique, théorie pour l'art de Briesen» (PUF, 2003).» (Cândida Teixeira)

5. Participação em congresso internacional⁵⁸

Está também em curso a preparação da participação do grupo de investigação no Congresso Internacional de Louvain, com a seguinte proposta⁵⁹: *À mesa da fenomenologia material, com Michel Henry: Sabores do corpo vivo*. Cujas síntese passamos a expor:

a) *A questão da mesa:*

Não há texto algum de Michel Henry que não se preocupe com a fenomenologia dos sabores, sabores do corpo vivo, da carne. A inversão fenomenológica ou a inversão dos pressupostos da fenomenologia dá-se, em Henry, para recuperar o que, na fenomenologia tradicional, fora esquecido: os sabores da carne. Não é de estranhar, por isso, que a crítica à filosofia seja uma crítica ao abandono do sabor. Sabor, cor... sentidos... corpo vivo, carne! O mesmo se passa com a crítica à ciência, qualquer ciência que abandone o sentido do sabor e se delimite ao campo da ideologia. E é apenas por isso que, por vezes, filosofia, ciência e outras modalidades da cultura se apresentam, à mesa da fenomenologia material de Henry, como corpos marginais e não como convivas.

Mas porque a fenomenologia da Vida não marginaliza qualquer aspecto da vida nem da cultura é que a uma mesma mesa, à mesa da fenomenologia material, sentaremos, como comensais, esses pretensos corpos marginais: ciência e ideologia, nas suas mais diversas expressões culturais. Por outras palavras: como entendeu Henry *Os outros em eu* (Michel Henry: *Eux en moi: une phénoménologie*, Porto, 2001, pp. 135-142.)?

Florinda Martins

⁵⁸ Proponentes: Florinda Martins e Américo Pereira.

⁵⁹ Mesa do grupo de investigação do projecto em Língua Portuguesa, sobre Michel Henry: «O que pode um corpo?», CEFi – Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa/Portugal; Faculdade EST – São Leopoldo/Brasil; Associação Sigmund Freud – Porto Alegre/Brasil, Universidade de São Paulo/Brasil.

b) Intervenientes na mesa e resumos

Américo Pereira: «DO FASCISMO COMO REDUÇÃO TRANSCENDENTAL DO HUMANO»

«A partir da definição de fascismo, presente na obra *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, de Michel Henry, como «redução do indivíduo» a «algo de insignificante» do ponto de vista ontológico, pretendemos mostrar a dimensão onto-antropológica transcendental inerente ao fascismo, que se consubstancia na negação da «única realidade», que é o indivíduo humano, em sua mesma também única realidade, que é a vida. O fascismo é, assim, sempre, uma forma de «ligação essencial com a morte», não em seu sentido metafísico de cumprimento da própria vida e seu selador de sentido, a partir de uma finitude inerente, mas como mera ameaça ou realização de um acto de aniquilação. O fascismo, como categoria onto-antropológica transcendental, visa sempre, ultimamente, a aniquilação da humanidade, mediatamente, a sua redução e escravização perante uma outra forma de vida, senhorial e parasitária.

A solução resolutiva que pode contrariar esta tentativa de imposição de um transcendental aniquilador da humanidade reside numa acção, inspirada em princípios fundamentais de defesa da vida, em seu sentido irreduzivelmente individual, substantivamente individual, que promova, esta mesma vida individual, único modo possível de garantir a própria possibilidade da pessoa humana como algo de ontologicamente irreduzível, irreduzibilidade ontológica que é a única garante de todas as outras: ética, política, económica, etc.»

Cassiano Reimão: «IMPLICAÇÕES DA FENOMENOLOGIA MATERIAL NUM PROJECTO EDUCATIVO»

«Porque a fenomenologia da vida “não marginaliza qualquer aspecto da vida e da cultura”, propomo-nos descortinar, na fenomenologia material de MH, as perspectivas de um projecto de educação integral do homem. Releva-se, à partida, a categoria de “alteridade”, já que o acto de educar é uma forma de transmitir ao *outro* um modo de viver e de entender a vida, em liberdade e responsabilidade, no pleno respeito da “*autonomia da vida subjectiva*”. A construção de um projecto pessoal de vida, proposto pelo acto educativo, através da organização de uma escala axiológica, na linha da “felicidade”, envolve uma dimensão “ética” incontornável; a educação é, na verdade, um processo existencial de formação, de humanização, de culturalização, de personalização.»

Evanor Daniel de Castro: «CULTURA GUARANI E FENOMENOLOGIA MATERIAL.»

«O meu trabalho de pesquisa será a comunidade dos Guaranis (Brasil). Nesse trabalho pretendo averiguar até que ponto é possível aplicar a relação de alteridade entre o ser humano e o transcendente. Neste caso averiguar a possibilidade de alteridade existente entre a comunidade Guarani com a sua divindade através daquela cosmovisão religiosa (que estou a procurar conhecer). Pretendo fazer o registo na base de descrições e narrativas fenomenológicas.»

Florinda Martins: «A CIÊNCIA E TÉCNICA À MESA DA FENOMENOLOGIA MATERIAL» «Pode dizer-se que, a partir dos textos *La barbarie* (1987) e *Les sciences et l'éthique* (1992), a crítica de Henry à ciência e à técnica é uma crítica que incide na hipostasiação dos seus saberes em ideologia, o que impede qualquer relação entre elas e a ética cujo *ethos* é a vida em constante processo.

Também se pode dizer que há em Henry um outro discurso sobre ciência e técnica, nomeadamente na nota da p. 317 da *Incarnation* e no último parágrafo de *De la phénoménologie*, T. 1), que põe a possibilidade de uma relação interdisciplinar filosofia /ciência e técnica.

Porém poder-se-á dizer que, em Henry, a ciência e a técnica são parte integrante da fenomenalidade da vida auto-afectiva, nomeadamente, na observação de *Généalogie de la Psychanalyse* p. 24 e ainda o texto *Descartes et la question de la technique* (2007) que não só inverte a primeira tese atrás enunciada como torna insuficiente a segunda? Pomos a possibilidade dessa hipótese e procuraremos mostrá-la, neste nosso trabalho. Assim mostraremos que o que afastou a ciência e a técnica da mesa da fenomenologia material não foi apenas a hipostasiação dos saberes daquelas, pelo que o seu reenvio à vida transcendental será condição necessária, mas não suficiente para a compreensão, em Henry, de uma genealogia fenomenológica da ciência e da técnica. Procuraremos ainda avançar algumas das virtualidades da fenomenologia material, em Henry, nomeadamente, nas suas relações com o que de mais polémico se tornou no discurso da fenomenalidade do invisível: a ciência e a técnica.»

José Maria Silva Rosa: «COMENSALIDADE E COMUNIDADE: ESPAÇOS DE RELAÇÃO NA FENOMENOLOGIA DA VIDA DE MICHEL HENRY»

«Uma das mais recentes propostas de leitura dos textos bíblicos, especialmente evangélicos – a chamada *Teologia Narrativa* –, aponta a comunidade e a comensalidade como espaços privilegiados da revelação e da relação. É à mesa dos sabores que Jesus tem alguns dos gestos mais reveladores da Vida superabundante de cuja relação vivia, e, ao mesmo tempo, é também à mesa que anuncia a inversão entre a hospitalidade formal, exterior e protocolar do fariseu Simão, gestos sociais exangues de vida, e a hospitalidade vital, originária, proporcionada pelas lágrimas e os perfumes de Maria Madalena.

Não deixa de ser significativa a sintonia de fundo entre esta abordagem e o modo como o próprio Michel Henry lê os evangelhos, vendo nestes, *in actu exercito*, a inversão da fenomenologia histórica. Para esta o que importa é *ver as essências* (ciência) “porque a fenomenologia não é um romance”. Para a fenomenologia da vida, ao invés, o que mais importa é fome de Pedro, a angústia de Ivete, a sede de Lázaro, o desejo e o olfacto de Madalena, i.e., os espaços onde a vida concreta se experiencia a si mesma como Vida. São muitas as obras (v.g., *Incarnation...*, § 12) em que M. Henry, praticando um subtil exercício de intertextualidade com os evangelhos (v.g., Mt 25, 34-40: “tive fome e destes-me de comer”, “tive sede, destes-me de beber”, estava nu...) nos propõe a comunidade e comensalidade como *kairoi* da auto-revelação da vida.»

Karin Wondracek: «FENOMENOLOGIA [do sabor] DA VIDA NA CLÍNICA: impressões de uma psicanalista»

«Este trabalho apresenta o que se *entranhou* a meu ser terapeuta com a pesquisa de doutoramento em fenomenologia da Vida. A apresentação deste acréscimo pretende também ser fenomenológica, pois se manifestou na vida da clínica: descrevo o que se agregou nas entrevistas iniciais, na profundidade de verbalizações e silêncios, na recepção dos sonhos, nas expressões de dor e prazer, no trabalho com a transferência, buscando acolher as diversas formas de doação e modalização da vida.»

Karin traz para a mesa de Henry mais dois convivas: Freud e Pfister. Com eles ela mostra como nela se *entranhou* a Fenomenologia da Vida e que quadros terapêuticos viu transformados.

«Em sua dúvida teórica encare tranquilamente a transferência e a resistência. Na antiga catarse, a transferência era compreendida por si. É como com a onipresença do ente divino. Estão presentes o senhor X e a senhora

Y, além deles ainda o bom Deus fica nos observando, mas isto é óbvio e por isso não se fala dele”. Freud a Pfister, carta de 19.7.1910.

A frase de Freud, que num primeiro momento soa como concessão ao universo semântico do seu interlocutor, o pastor Oskar Pfister, com a fenomenologia da Vida de Michel Henry, adquire conotações profundas. A questão da transferência na clínica é ampliada pela fenomenologia da Vida. No paradigma do duplo aparecer se transfere o vivido com as figuras paternas e maternas visíveis para além delas, ao anseio pela filiação na Vida absoluta. Este enraizamento da vida na Vida absoluta é silencioso e irrepresentável, – e “por isso não se fala dele” – pois se transfere como fundamento invisível que se mostra encarnado no afeto.»

Marcelo Saldanha: «O JUÍZO FINAL DE MICHELANGELO E O ARK FILHO DE MICHEL HENRY»

«O texto trabalhará a relação entre a obra “O Juízo Final” de Michelangelo, a escatologia de Jürgen Moltmann e os conceitos de Ark Filho, verdade e vida no livro *Eu sou a verdade* de Michel Henry. O propósito é demonstrar que a dificuldade de diálogo entre os teólogos e o filósofo Michel Henry está na escolha das premissas. Quando saímos da ortodoxia, tanto protestante quanto católica, e dialogamos com teólogos contemporâneos entendemos que Henry contribui para a construção de uma teologia livre, dialógica e crítica de seu tempo. Nesse sentido, tanto Henry quanto Moltmann, olham para além da dogmática, enxergando no cristianismo, não um validar de idéias cristalizadas, mas um ir além, num olhar revelador das escrituras e da tradição cristã. Michelangelo contribuirá para essa conversa com sua visão dantesca do inferno, sua desconstrução do ideal humanista e seu particular modo de responder à crise social e teológica decorrente da reforma e da contra reforma, bem como, espiritual, decorrente dos ecos da pregação de Savonarola nos ouvidos do povo florentino, em especial do próprio pintor. Assim, será na obra de Michelangelo que Henry e Moltmann conversarão.»

Paula Rosendo: «PENSAMENTO DE MICHEL HENRY: UM PROJECTO DE EDUCAÇÃO»

«Consideramos que a educação é feita a partir da linguagem, mais concretamente da língua, enquanto possibilidade de pôr em comum o que nos é próprio, ainda que esse próprio tenha a ver com o modo como «transmitimos uma herança»: transmitimos o que recebemos. A partir da III parte da obra de Michel Henry, *Fenomenologia Material*, iremos traba-

lhar a noção de Comunidade e a sua importância no projecto educativo. Socorrer-nos-emos também da III parte do trabalho de Raphaël Gély «La vie sociale et la vulnérabilité originare du désir: Réflexions à partir de l'oeuvre de Michel Henry»

Presença Portuguesa na Redefinição da Fenomenologia e da Filosofia, Hoje

FLORINDA MARTINS

O estudo das relações entre Michel Henry e Espinosa parece ter sido, até agora, mediado pelas posições do neocriticismo francês¹. Mas se prestarmos atenção à obra em que essa mediação é apresentada não poderemos deixar de estranhar:

1. que a primeira obra filosófica de Henry, justamente sobre Espinosa², não tenha tido nunca direito a uma publicação autónoma;
2. que a sua última publicação seja acompanhada não de uma, mas de quatro justificações³.

Quanto às aventuras e desventuras da publicação de *Le bonheur de Spinoza*, Jad Hatem repete, neste complexo trabalho da última publicação da primeira obra filosófica de Henry⁴, o que já tinha editado em 1997, pelo Centro de Estudos Michel Henry, Beirute.

E o trabalho de identificação da presença do neocriticismo francês, nas teses de Michel Henry com as consequentes referências a Espinosa, fica a cargo de Jean-Michel Longneau, que faz desse estudo a sua tese de doutoramento.

Porém o mais curioso desta publicação «acamada» de pareceres versa, quanto a mim, sobre a necessidade quer da advertência da não-presença de *Espinosa* na obra de Michel Henry⁵ quer da identificação da filosofia de Michel Henry com a de Espinosa, sob a forma da seguinte interrogação: «La philosophie de Henry ne serait-elle pas en vérité une *Éthique spinoziste montrée selon la méthode phénoménologique?*»⁶

¹ Jean-Michel Longneau, «Étude sur le spinozisme de Michel Henry», in *Michel Henry*, PUF, 2004, pp. 151-429.

² Michel Henry, «Le bonheur de Spinoza» in *Michel Henry*, PUF, 2004, pp. 9-148.

³ Jad-Hatem «Avant-propos» in *Michel Henry*, PUF, 2004, pp. 7-8; Anne Henry, «Avertissement», in *Michel Henry*, PUF, 2004, pp. 149-150; J.-L. Marion in *Michel Henry*, PUF, 2004, contracapa.

⁴ Refiro-me à obra *Michel Henry*, PUF, 2004, que é composta pelas partes enunciadas nas notas 1, 2, 3 do presente artigo.

⁵ O.c., pp. 149-150.

⁶ O.c., contracapa.

Tanta preocupação levou a que nos debruçássemos sobre a importância de um pensador, com raízes portuguesas – Espinosa –, na reformulação não apenas da fenomenologia, mas na redefinição da Filosofia, pois é assim que a fenomenologia de Henry se apresenta, hoje.

O grupo de investigação «O que pode um corpo?» não tem dúvida sobre a presença de Espinosa, nessa redefinição. E não hesita em tomar como orientação para o estudo da fenomenologia, nomeadamente, da fenomenologia de Henry, no que tem de mais inovador, a crítica de Espinosa a Descartes. Esta contém em germen as teses críticas de Henry à fenomenologia de Husserl e Heidegger, assim como as suas teses mais inovadoras da leitura do próprio Descartes.

Mostraremos que Espinosa com a afirmação «ninguém até agora determinou o que *pode* um corpo» questiona o rumo que a filosofia de Descartes tomara. Um rumo que, segundo Michel Henry, chegou ao limite das suas possibilidades e contradições. Inverter este rumo é conhecer-lhe o erro de raiz: a questão filosófica hoje não é a questão de saber o que *é* um corpo, mas o que *pode* um corpo. «O que pode um corpo?» centra a sua investigação na fenomenalidade do poder e do contrapoder que lhe é inerente, sublinhando nessa fenomenalidade formas de saída para as chamadas crises do sujeito, da cultura, da civilização que hoje vivenciamos.

Como método, e porque este volume apresenta um projecto de investigação, destacaremos, por ordem cronológica de publicação, as teses das obras de Michel Henry que nos permitirão validar as nossas intuições iniciais.

Le Bonheur de Spinoza (1943)

Em *Le Bonheur de Spinoza*, Henry toma como tema central da *Ética*⁷ o prefácio ao Livro II – «explicarei o que *pode* conduzir-nos como que pela mão ao conhecimento da Alma humana e à sua suprema beatitude»⁸ –, lendo-o como um programa filosófico, não apenas para Espinosa, mas para «o futuro da fenomenologia», futuro esse que é já nosso presente.

Desse programa destaco o valor dado à conversão da especulação a uma exigência vital que Henry expressa do seguinte modo: «será que o pensamento espinosista coincide com o seu desenvolvimento inteligível e racional e com a forma geométrica na qual se expressa; ou não será essa forma apenas uma forma que Espinosa utiliza tão-só como tentativa de racionalizar e purificar aos olhos da Razão uma experiência que, no seu princípio, lhe é independente,

⁷ A minha edição de referência é Spinoza, *Éthique*, Traduction et notes par Charles Appuhn, Garnier/Flammariion, 1965.

⁸ O.c., pp. 69. (Nosso *sublinhado*).

uma experiência pessoal cujo sistema mais não é que delinear e reencontrar, sob a forma de reflexão filosófica, temas íntimos e essenciais?»⁹

Como não reconhecer neste texto não apenas as grandes preocupações da fenomenologia – reconversão da especulação ao mundo da vida –, mas ainda a inversão que ela toma em Henry – atenção não à felicidade, mas à felicidade *de* Espinosa, atenção ao sujeito, ao eu, na sua Ipseidade ou nas suas disposições!

A atenção à disposição, e porque estamos em tempo de celebração da *Teodiceia*, é também vista por Leibniz como o berço de qualquer projecto filosófico¹⁰. Simplesmente em Espinosa essa disposição é identificada: disposição para a Felicidade. E este é já um dos temas da reconversão da fenomenologia, expresso nas passagens: 1- das essências objectivas ao tema do «apelo do ser», passagem de Husserl a Heidegger; 2- da reconversão do «apelo do ser» à «fenomenalidade pura do apelo», passagem de Heidegger a J.-L. Marion; 3- da identificação da estrutura pura do apelo com a experiência que o ser humano faz da sua condição de ser dado na vida sem condição: afecto na vida, com exigência de felicidade, Espinosa e Henry.

A originalidade da vida como afectividade, auto-afectividade, é hoje tema recorrente na filosofia e na ciência. Este nosso projecto tem sido marcado pelo encontro entre estes dois saberes: são já públicos os trabalhos feitos neste âmbito. A recensão dos nossos trabalhos neste volume é disso elucidativa. Mas quero chamar a atenção: 1- para o recente livro de António Damásio *Self comes to Mind*, onde vislumbro uma diferença de rumo na teoria da evolução dos seres vivos¹¹, em que a intencionalidade, a consciência de, se modaliza em consciência de afecto de, tal como tem vindo a acontecer na

⁹ Michel Henry, *Le bonheur de Spinoza*, PUF, 2004, p. 14.

¹⁰ Florinda Martins, Congresso Leibniz, CEFi, 2010.

¹¹ Carlos Hernandez, psiquiatra argentino, que ultimamente se tem dedicado aos cuidados no envelhecimento, cujas palavras expressas em «simples» diálogos e *e-mails* são, para mim, livros e compêndios de inesgotável sabedoria: «Se me ocurre que las teorías evolucionistas (Darwin) siguen siendo modernas y considerando particularmente, la “evolución de la inteligencia”. En lugar de ello podríamos pensar que la evolución biológica se dio en la aceptación del dolor y el gozo! Habría sido un despliegue en la interiorización del dolor y del gozo lo que habilitó al desarrollo intelectual. Hubo un momento en esta creciente interiorización, en el cual, estalló una mutación biológica. Fue la articulación de una palabra en los labios de la mujer y del hombre: “te perdono”. Esta palabra habría arribada junto con un “Llamado”, y como tal habría sido una revelación, para poder comunicar inteligentemente, una fortísima emoción que se despertaba al producirse tanto el alivio del dolor como del gozo! (este alivio habría dibujado una sonrisa, base muscular de la palabra perdón).»

filosofia¹²; 2- para o lugar que Espinosa ocupa quer na Ciência, em António Damásio, quer na redefinição da Fenomenologia, Henry.

Le jeune Officier (1954)

Ora é justamente a experiência do afecto da dor, ou a experiência do mal enraizada na revelação afectiva da dor, que o romance *Le Jeune Officier* pincela¹³. Só a vida afectiva, no seu singular enredo matricial, *pode* crescer de si, num sentimento de riqueza, abundância e satisfação, ou aviltar-se até incomensuráveis níveis de desprazer e insatisfação. O registo afectivo é sempre um registo impressionante que altera o próprio fenómeno de consciência. Porém a sua erradicação da consciência é tarefa impossível. A tarefa do oficial do romance *Le jeune officier* – desratização do navio – é justamente uma tarefa impossível!

L'Essence de la manifestation (1963)

Compreender essa impossibilidade é tarefa da obra *L'Essence de la manifestation*: o sentido do ser do eu dá-se como afecto, na imediatidade de uma provação, que transcendência alguma pode superar. A afectividade é *autopoiesis* e as leis da sua transformação são as da reversibilidade prazer/dor; alegria/sofrimento; amor/ódio; acréscimo/decrécimo e não as da irreversibilidade imanência/transcendência; interior/exterior; visível/invisível.

O cerne de *a essência da manifestação* pode ler-se no título da apresentação da Secção III: *A estrutura interna da imanência e problema da sua determinação fenomenológica: o invisível*. As duas primeiras secções – *Elucidação do conceito de fenómeno: o monismo ontológico*; *Repetição da elucidação do conceito de fenómeno: transcendência e imanência* – preparam o leitor para o essencial da obra – invisibilidade não é o mesmo que negatividade: ela é a essência da revelação¹⁴. A secção IV *Interpretação ontológica fundamental da essência originária da revelação como afectividade*, remete-nos para questões de método – a chamada inversão fenomenológica – que torna irreduzível o sentir ao sentido, tão ao jeito das fenomenologias do século XX.

¹² Veja-se, a propósito, as análises sobre a consciência que Raphaël Gély faz nos seus estudos comparativos de Sartre/Merleau-Ponty/Henry.

¹³ Sobre a dimensão estética do romance, em Michel Henry, ver Carole Talon-Hugon «Dire l'être invisible du sentiment: Phénoménologie et littérature» in *A Felicidade na Fenomenologia da Vida*, CFUL, 2006, pp. 153-170.

¹⁴ Ver a este propósito, J.-L. Marion, «O invisível e o fenómeno» in Michel Henry, *l'Age d'Homme*, 2009, pp. 219-232.

O apêndice – *Pôr a claro a essência originária da revelação em oposição ao conceito hegeliano de manifestação* – desfaz a ambiguidade inerente aos conceitos de negatividade e invisibilidade, distanciando-se a fenomenalidade do fenómeno, em Henry, do conceito de fenómeno vinculado à negatividade, Hegel, e inscrevendo-se nas leis do sentir que sendo embora concretas – transcendental concreto – são contudo invisíveis.

Pela sua importância nos nossos debates mensais com o grupo de investigadores do Brasil, coordenados por Karin Wondracek, ele será objecto de uma exposição particular neste volume¹⁵.

Philosophie et phénoménologie du corps: Essai sur l'ontologie biranienne (1965)

De *A essência da manifestação*, fazia parte – *Introdução* – a obra *Philosophie et phénoménologie du corps: Essai sur l'ontologie biranienne*. O subtítulo põe-nos no seguimento do que acabámos de dizer sobre a invisibilidade, porém não negatividade, da essência da revelação. Para Henry, e isso no seguimento de Maine de Biran, é pelo movimento que acedemos à experiência do nosso corpo, porém o movimento é invisível. É o movimento que nos dá acesso ao chamado corpo originário e será a partir deste que os outros – o corpo orgânico e o corpo objectivo – podem ser apropriados, fazer parte do corpo próprio, mediante o tipo de sensações correspondentes: cedência ou não cedência à resistência do movimento. A fenomenalidade da passividade e da passibilidade do eu anda ligada a esta experiência de si do eu como sendo um corpo: um corpo subjectivo que abre a outras experiências, nomeadamente ao trabalho; à economia e à política, mas deixa, como veremos, completamente de parte a ideia da biologia como um valor¹⁶, assim como deixa de parte fenómenos de incorporação pela sua assimilação ao fenómeno encarnação.

Mas o corpo subjectivo, na experiência do movimento e do esforço nele implicado introduzem-nos a uma noção do trabalho que está longe de ter esgotado a sua actualidade.

Marx, I, II (1976)

Num primeiro momento, parece desconcertante que uma das grandes implicações da fenomenalidade do invisível tenha justamente a ver com o trabalho e a economia. Ora é justamente por ligar o trabalho à subjectividade,

¹⁵ Cf. infra, Florinda Martins, «Michel Henry: questões da fenomenologia de hoje, na introdução e no apêndice à *Essência da Manifestação*».

¹⁶ António Damásio, na sua obra *O livro da consciência*, Temas e Debates, 2010, p. 68, introduz a noção de «valor biológico». Noção esta que deverá estar presente nas nossas questões sobre encarnação / incorporação.

enquanto fenomenalidade do real, e não à idealidade, irreal e alienadora, que Henry vê em Marx – *Marx I – Une philosophie de la réalité* – a marca de um grande filósofo: «é um absurdo deduzir essa dedução do real a partir do ideal»¹⁷; «é preciso inverter o sentido da relação fundadora que se institui entre o real e o ideal»¹⁸. A realidade é compreendida enquanto acção¹⁹ e produção²⁰. Os pressupostos filosóficos a uma leitura de Marx²¹ prendem-se com essa inversão da compreensão do real a partir das teses de Feuerbach e de Hegel. No dizer de Henry, Marx serve-se de dois pressupostos que rejeita. Serve-se do idealismo e da dialéctica de Hegel para rejeitar a intuição sensível de Feuerbach e serve-se do materialismo de Feuerbach para rejeitar a dialéctica de Hegel. Ora «materialismo e dialéctica definem o que conjuntamente é recusado por Marx, ainda que, por falta de outros meios, eles sejam recusados um pelo outro. Pelo menos neste último confronto de conceitos feridos de morte fulguram as intuições decisivas: praxis e subjectividade»²². Em *Marx, II – Une philosophie de l'économie*, Henry mostra o descalabro de uma «teoria económica» que desconhece a subjectividade da praxis, por conseguinte, a humanidade do humano enquanto ipseidade e a sua implicação directa nas ciências económicas e na vida dos povos²³.

L'amour les yeux fermés (1976)

A desnaturação dos pressupostos filosóficos da obra de Marx, quer nas sucessivas releituras filosóficas que dela se fazem quer nas diferentes políticas que dela se reclamam são demolidoras da vida e, por conseguinte, da cultura. *O Amor de olhos fechados*²⁴ narra, na forma de romance,

¹⁷ Marx, I, p. 81.

¹⁸ O.c., p. 82.

¹⁹ O.c., p. 369.

²⁰ Michel Henry, «O conceito de ser enquanto produção» in *Phainomenon*, n.º 13, pp. 191-214.

²¹ Michel Henry, «Préalables philosophiques à une lecture de Marx» in *Phénoménologie de la vie*, T. III, pp. 41-75.

²² O.c., p. 44.

²³ Chamo a atenção para o 1.º Volume da *Revue internationale Michel Henry*, UCL – Presses Universitaires de Louvain, intitulado justamente, «Lectures du Marx de Michel Henry».

²⁴ Tradução de Helena Brasão, com prefácio de Michel Henry à edição portuguesa, Principia editora, por ocasião da Porto 2001.

o desmoronar das culturas e da civilização a que a «Universidade» não é alheia: chegada ao limite do seu desenvolvimento, paradoxalmente, presa ao deslumbramento dos seus feitos, presa à ideologia, a vida volta-se contra si. Com o desmoronar da economia assistimos à demolição, a partir do seu interior, da cultura e da civilização. Na raiz do problema está uma antropologia egológica, está o esquecimento da dádiva originária da Vida enquanto ipseidade e praxis subjectiva.

Le fils du roi (1981)

José e Marietta são as personagens centrais do romance *Le fils du roi*. José, o narrador, vive numa instituição psiquiátrica por se considerar o filho do rei. Marietta sofre as dores do mundo. As duas personagens apresentam-se desde o início como dois seres com destinos singulares: José, na condição de filho do rei é generoso e nobre para com todos, enquanto Marietta encarna a vulnerabilidade humana. Estas duas personagens são os extremos da intensidade de duas vivências: a autarcia do filho e a absoluta dependência de Marietta. As outras personagens apresentam gradações diferentes destas vivências. Porém todas elas, na sua loucura, testemunham na grande festa, que a meio do romance protagonizam, a grandiosidade da Vida. A loucura não é uma doença mortal, ao contrário da ideologia²⁵.

La Vérité est un cri (1982)

A loucura enquanto grito da vida está ainda embalada pelo seu afecto, enquanto a doença mortal se perde completamente da vida. Voltar ao começo perdido é a proposta de Henry para os males dos seres humanos e da civilização.

Généalogie de la Psychanalyse. Le commencement perdu (1985)²⁶

«Esta obra é minha!»: sorrindo, Yorihiro Yamagata assim se referiu à *Genealogia da psicanálise* (GP), durante o colóquio internacional *Michel Henry: l'épreuve de la vie* (1996). Na verdade, a GP integra textos de seminários e conferências realizados por Michel Henry, nas Universidades de

²⁵ Neste volume, ver a tradução de Cândida Teixeira do texto de S. B. «O Filho do rei enquanto romance do imaginário: Michel Henry leitor de Pierre Janet»; ver ainda Florinda Martins «O impossível no sofrimento» in *RFL*, II Série; Vol XIX, Porto 2002, pp. 141-155.

²⁶ O texto que se segue é o texto de *Apresentação* da obra de Michel Henry, *Genealogia da Psicanálise*, Editora UFPR, 2009. Tradução de Rodrigo Marques, revisão científica de Florinda Martins [GP]. É para esta tradução que remetem as nossas notas.

Osaka, Tóquio e Kioto (1983) e cuja organização se ficou a dever a Yorihiro Yamagata, a quem a obra fora dedicada.

Querendo inteirar-me da repercussão desta obra, no Japão, perguntei a Yamagata²⁷ pela anuência do «começo perdido»²⁸ – subtítulo da GP – numa cultura em que outrora se lhe opusera sobremaneira²⁹. A sua resposta foi: «todos estão de acordo que na fenomenologia da Vida se encontra a fenomenologia da natureza, mas há uma insuperável dificuldade na personalização da vida»³⁰. Esta dificuldade não difere da dificuldade que a fenomenologia de Michel Henry conhece em Seattle, Paris, Arrábida, Moscovo³¹... Ontem como hoje, onde quer que se trate de avaliar, na fenomenalidade da pulsão, a ipseidade do *pathos* – isto é, que afectividade se revela a si como um si, fora de qualquer registo de transcendência, fora do mundo³² – causa problema.

²⁷ Conheci Y. Yamagata em 1996, em Cérisy. A minha homenagem a este grande pensador da F. V.

²⁸ «Por isso quando Schelling denuncia a pretensão de Descartes recusar, de uma só vez a contribuição de uma tradição da qual homem algum seria capaz de reconstruir por si só a infinita riqueza, por mais fiel ao texto que seja a censura – “eu seria obrigado, diz Descartes, a escrever aqui do mesmo modo como se se tratasse uma matéria que ninguém antes de mim tivesse tocado” –, ele não pode encobrir a nossos olhos a intenção cartesiana, de voltar ao momento mais inicial do Começo, pelo qual este começa e não cessa de começar», pp. 47-48.

²⁹ Refiro-me, naturalmente, à presença dos Jesuítas, nessas paragens!

³⁰ Yorihiro Yamagata, Carta a Florinda Martins, sobre a fenomenologia da Vida em M. Henry, de 26 de Janeiro de 1998.

³¹ Para as questões do inconsciente, reportamos o leitor para Michel Henry, *Signification du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme*, Conferência pronunciada na Academia das Ciências de Moscovo, a 31 de maio de 1986, aquando do colóquio “O inconsciente”, texto publicado em Michel Henry: *Auto-donation*, Beauchesne, 2004, pp. 87-108. e ainda para os artigos “Schopenhauer: une philosophie première”; “La question du refoulement chez Schopenhauer”; “Sur la parole de Nietzsche”; Ricoeur Freud: entre psychanalyse et phénoménologie» in *Phénoménologie de la Vie*, T. II, PUF, 2003. O texto escrito por ocasião da V Conferência internacional «Philosophie et Psychiatrie», realizada na Faculdade de Medicina de Paris, rue des Saints-Pères, Junho 2001. Retomado a 14 de Setembro «Porto 2001» para um auditório mais heterogéneo, mas não menos interessado, reeditado na PUF, in *Phénoménologie de la vie*, T. I, pp.143-156. Pela sua importância nas psicoterapias será analisado no decurso desta apresentação.

³² É ainda da incompreensão da fenomenologia da afectividade que surgem as mais frequentes e inusitadas críticas à obra de Michel Henry. Gabrielle Dufour Kowalska apresenta uma síntese destas críticas em «*L'immanence en question*», *Phainomenon*, n.º 13, Outubro, 2006, pp. 83-101.

Porém é da fenomenalidade dos impasses de uma vida impessoal, de que o inconsciente é apenas uma das figuras da denominada e já avançada crise do sujeito, que Michel Henry extrai a definição da *Humanitas*: ipseidade, *pathos*, como a possibilidade última da terapia de si do eu e do corpo, já que eu sou «um corpo que é um eu»³³.

É a fenomenalidade da vida que está no centro das preocupações da GP: os primeiros capítulos revelam-nos o contexto filosófico da entrada da vida no campo da filosofia – com Schopenhauer e Nietzsche – e os últimos capítulos dissertam sobre as suas potencialidades. Assim, no capítulo VI, «A vida e suas propriedades: o recalque», Michel Henry mostra a necessidade de levar ao limite uma filosofia, a de Schopenhauer, que põe como condição transcendental de verdade a fome ou desejo de viver, a insuperável vontade de viver³⁴. Para tal é preciso uma elucidação completa da fenomenalidade da vontade, assim entendida por Michel Henry: que o seu conhecimento se fique a dever a si mesma, à vontade, e não a uma instância que não ela, remetendo a sua essência a um inconsciente que prolonga, de algum modo, o das filosofias da natureza que buscam fora de si a inteligibilidade de si mesmas: «A fome e a sede schopenhaurianas são [diz Michel Henry] as dos começos alemães – de Boehme e de Schelling –, de tudo o que, obscuro em si, se ergue e se esforça em direcção à luz a fim de encontrar nela o ser. Temível deve ser então a tensão daquilo que faz esforço em direcção ao que vai tornar possível a sua própria existência, temível a vontade do querer-viver, se é verdade que, nesse querer, com efeito, a sua própria possibilidade de ser está em jogo: o simples poder-viver desse próprio querer»³⁵.

Porque, e ainda segundo Henry, se essa luz em direcção à qual o fundo obscuro da Vontade se dirige jogando nela a sua possibilidade de existir é a representação, não se entende como é que a Vontade, que depende da representação para se conhecer, pode subtrair à representação acontecimen-

³³ Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF; 1965, p. 11.

³⁴ Deixo, a título de exemplo, algumas referências de textos que exploram esta condição de possibilidade do filosofar: Renaud Barbaras, «Percepção e movimento: o desejo como condição de possibilidade da experiência» in Conferências de Filosofia II, Campo das Letras, pp. 131-146; Jérôme Poree, «Souffrance et discours philosophique» in Conferências de Filosofia II, Campo das Letras, pp. 71-102; JérômeThélot, «Conversion et faim» in Michel Henry, *la parole de la vie*, pp. 213-222. J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, Grasset, 2003.

³⁵ GP. p. 202.

tos «cujo aspecto não consegue suportar»³⁶ e isso ao ponto de a vontade preferir a loucura à visão de tais acontecimentos³⁷.

Destas contradições, Michel Henry aponta na direcção de uma fenomenologia da Vontade, no incoercível vínculo consigo mesma, isto é, na sua ipseidade. O capítulo VIII «Vida e afectividade segundo Nietzsche» desenvolve-se nesse sentido.

Estes dois capítulos resumem toda a problemática da GP: a fenomenalidade da vontade dá-se fora do registo da representação e a doação de si do fenómeno, o seu aparecer é a sua ipseidade, é a vida na singular manifestação de si, no seu *pathos*. O inconsciente e a representação são-no sob o fundo neles da ipseidade da vida afectiva. Assim, se a dificuldade apontada por Yamagata é a dificuldade em compreender a ipseidade da Vida, essa dificuldade coincide com a dificuldade em compreender a fenomenologia da Vida, em Michel Henry, bem como os horizontes aos quais ela nos abre: neste caso a terapêutica da vida, deste «corpo que é um eu». Se na origem da Vida, deste corpo que eu sou, há alguma noite, essa Noite não se confunde com a da cegueira da vida, sede de instintos irracionais, inteligíveis apenas posteriormente à luz da razão ou da consciência, entendida como consciência de algo, nunca consciência de si mesma. A noite afectiva é inteligível em si mesma. Ela apenas é Noite por dispensar ou, antes, por recusar pôr-se fora de si para se fazer sentir.

Ora a fenomenologia da afectividade revela-a como ipseidade originária: sentir-se só é possível sob o fundo irredutível dessa pessoalidade do sentir. Esse é o começo cartesiano relegado, como veremos já mesmo por Descartes, para um inconsciente. Fazer a genealogia da psicanálise será então fazer a genealogia da filosofia da consciência e com ela do inconsciente; é fazer a genealogia dessa herança filosófica de Freud, ainda ele ou também ele «um herdeiro tardio» de Descartes. O próprio conceito de consciência remete para o conceito de inconsciente, um e outro indefinidos na sua fenomenalidade: «a significação do conceito inconsciente para o conhecimento do homem consiste em reenviar, no ser deste, a um domínio mais profundo que o da consciência clássica, isto é, do pensamento entendido como conhecimento objectivo, como representação». Porque o mundo da representação e das suas determinações só é inteligível a partir de uma instância a ele irredutível, a instância das pulsões, dos desejos, da necessidade, da acção, do trabalho,

³⁶ O.c., p. 225.

³⁷ O.c., p. 224. Nesta repugnância da vontade, em deixar chegar aquilo que lhe é contrário à luz do intelecto, reside a brecha pela qual a loucura pode irromper no espírito.

que lhe dão a sua forma, uma forma mais antiga que a consciência, que está provida do «poder manifestar-se», a indeterminação dos conceitos instala-se. Não basta o reenvio de um a outro para se elucidarem mutuamente. Urge a fenomenalidade da ipseidade da consciência ou da pulsão.

Foi com esta ideia da ipseidade do afecto que o leitor brasileiro iniciou o seu contacto com o pensamento de Henry nos anos 80 aquando da tradução de António José Silva e Sousa de dois capítulos da *Genealogia da Psicanálise* – «A morte dos deuses»; «Vida e afectividade em Nietzsche» – apresentados ao público pela Jorge Zahar Editor³⁸. Foi também por essa altura que despertou em Portugal o interesse pela obra de Michel Henry; um interesse vivido entre fenomenologia e medicina³⁹, a quem a vida como ipseidade não poderia deixar indiferente.

Hoje, investigadores dos dois países envolvem-se num trabalho conjunto em torno de um pensamento que, por responder às questões da actualidade circunscrevendo-as nas suas raízes ou origens, encerra um futuro que pode bem ser já o nosso⁴⁰. Foram as áreas da fenomenologia e medicina, nomeadamente as psicoterapias, que mais nos uniram.⁴¹ Assim, a tradução integral da GP, na qual Rodrigo Vieira Marques pôs todo o seu cuidado filosófico e linguístico⁴², inscreve-se no prosseguimento desse trabalho conjunto.

³⁸ A obra de Michel Henry, filósofo e escritor francês (1922-2002), já está traduzida em diversas línguas. Orgulhamo-nos de ter contribuído para a publicação de quatro das suas obras: *Eu sou a Verdade*; *Encarnação*, *Palavras de Cristo* e *Genealogia da Psicanálise*.

³⁹ O histórico deste trabalho pode ser lido em: Florinda Martins «Michel Henry em Portugal», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 57 (2001) 607-616.

⁴⁰ J.-L. Marion, *Descartes, Bayard*, 2007, p. 22.

⁴¹ Karin Wondracek (Faculdades EST) e Cândida Teixeira (Hospital São João – Porto) buscam em Michel Henry uma antropologia filosófica que seja fundação quer da psicanálise quer das psicoterapias. Florinda Martins em «Recuperar o humanismo» mostra como é que a Fenomenologia, em Henry, recupera os temas «pessoa» e «ipseidade», ao avaliar teorias cuja compreensão do «ser humano» perdem a afecção primordial da vida, fixando a dimensão constitutiva de si em construções transcendentais distantes desta doação afectiva em si de si. A obra «Paisagens da Fenomenologia Francesa», que Rodrigo Vieira Marques tem no prelo, reúne artigos de investigadores membros da Société Internationale Michel Henry que lhe dão o devido lugar nessa «paisagem».

⁴² Rodrigo Vieira Marques traduziu a *Genealogia da Psicanálise* inteirando-se da sua fidelidade ao pensamento de Michel Henry, não apenas pela confrontação do seu trabalho com outras traduções, mas também com o conjunto da obra (traduzida ou não) do fenomenólogo de Montpellier.

A GP ocupa um lugar cimeiro nas nossas investigações visto que, para Michel Henry, as questões do inconsciente, contemporâneas às questões da consciência, procedem do *cogito* cartesiano, do qual faz uma leitura fenomenológica diferente da fenomenologia tradicional⁴³ trazendo uma outra dinâmica às questões inconsciente/consciente. A afecção da consciência pelo inconsciente repousa num singular enredo da vida: a consciência não é mero reflexo do inconsciente, já que a vida mais do que instância originariamente minha, me entrega a mim mesma sem escapatória nem evasão possível⁴⁴. Nem o «inconsciente» lhe escapa. Compreender o historial das relações consciente e inconsciente, desde a sua origem, isto é, desde o *cogito* cartesiano a Husserl e Heidegger e até mesmo aos fenomenólogos ditos da «segunda geração»⁴⁵ é integrar a compreensão de nós próprios neste historial, sendo a GP a genealogia de todos esses conceitos.

Para compreendermos essa genealogia, tomamos como exemplo, a experiência da dor, tal como Descartes a descreve no § 46 de *Princípios* e Michel Henry interpreta em «O declínio dos absolutos fenomenológicos», Capítulo II da obra em questão. Através dela veremos como é que da fenomenalidade consciente/inconsciente se destacam as grandes questões da filosofia moderna e contemporânea, nas quais está implicada uma compreensão de nós próprios que atravessa esses dois grandes momentos da história da filosofia. Diz Henry, citando e comentando Descartes: «Por exemplo, quando alguém sente uma dor aguda, o conhecimento que possui dessa dor, a seu ver,

⁴³ «Fenomenologia tradicional» é a forma como Michel Henry designa a Fenomenologia de Husserl e Heidegger, enquanto estas se não desembaraçam dos pressupostos de uma leitura do *cogito* que impedem uma «fenomenologia material», isto é que atende ao que aparece no seu aparecer o único que funda e possibilita a aparência. Afectividade e autopoiesis são os possíveis da psicoterapia.

⁴⁴ A exigência de J.-L. Marion «Não basta, com efeito afirmar que a redução liberta a carne como a instância mais originariamente minha. É preciso ainda mostrar como é que ela me entrega a mim mesmo» em «*La chair ou la donation de soi: le corps sentant*» (1999), é a mesma que a de Michel Henry. A resposta a tal exigência é: ela entrega-se a si mesma como eu, daí que haja em Henry elementos para uma fenomenologia da alteridade, tal como considere em «Recuperar o humanismo», em 2002.

⁴⁵ Michel Henry não integra este grupo, pois inaugura uma outra fenomenologia. O que está em jogo, em Michel Henry, não é um ou outro aspecto da fenomenologia, nem mesmo da filosofia, mas a procura das origens ou de um começo mais antigo do que a própria filosofia grega.

é claro”. Daí que, e na medida em que se atém a esta experiência pura da dor, à sua “ideia” ou ao seu “sentimento”, não a misturando com o juízo falso mediante o qual esse sentimento de dor é referido habitualmente à parte ferida do corpo e inserido nela, se possa dizer ainda que “só percebe claramente o sentimento... que está nele»⁴⁶.

Para Michel Henry é bem claro que Descartes distingue entre o conhecimento imediato que se tem da dor, a experiência pura da dor, dita também, a «ideia»⁴⁷ e um juízo sobre a própria dor, que para o fazer a põe diante de si, como algo que pretende avaliar ou mensurar. Ora, tanto para Descartes como para Henry, o conhecimento imediato da dor antecede e é prioritário, porque originário, o conhecimento dado pelo juízo sobre a mesma dor. Assim, para ambos, consciência da dor e conhecimento da dor coincidem.

Até aqui, parece não haver novidade alguma em Henry: temos algo de semelhante em Sartre ao afirmar que a «consciência apenas se conhece como interioridade absoluta»⁴⁸. Mas para Michel Henry, diferentemente de Sartre, a consciência da dor não apenas se conhece numa interioridade absoluta, como coincide em absoluto comigo, consigo: a dor é-me própria, conheço-me nela e por ela, ou como quer Marion «esta vida não é só originariamente minha, como eu sou essa vida», sou essa dor. E porque sou constituído em mim mesmo nessa afecção, não é por isso possível expulsar o meu ego da consciência de mim como acontece em Sartre⁴⁹, mas é possível e exigível a minha participação nas múltiplas tonalidades da revelação da vida afectiva como eu. Este enredo primordial é prévio a qualquer intencionalidade ou representação, o que obriga a repensar toda a fenomenologia tradicional que culmina com o eu sou enquanto «eu me represento» relegado o fundo

⁴⁶ GP, p. 94.

⁴⁷ No capítulo I da GP podemos ver como é que Descartes se dá conta desta fenomenalidade material da ideia, ou seja do seu puro aparecer idêntico ao seu ser e dela se afasta para lhe encontrar um referente que ela não comporta.

⁴⁸ J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego et Conscience de soi et connaissance de soi, précédés de Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, Paris, Vrin, 2003, p. 98. Raphaël Gély retoma estas noções de consciência em «Sartre et Michel Henry – Des modalités de l'affectivité aux fonctions sociales de l'imaginaire» in Notes de travail pour le Séminaire AICS du 20 Novembre, 2007 (FUNDP).

⁴⁹ Mais à frente veremos que nesta diferença entre Michel Henry e Sartre – a ipseidade ou impessoalidade do afecto – consiste a possibilidade ou não da passagem do sentimento da dor ao da alegria, ou vice-versa, isto é, a possibilidade da terapia.

da representação para o irrepresentável inconsciente. Diz Michel Henry «não só toda a fenomenologia moderna, mas também toda a filosofia de hoje como de ontem fez sua, de uma forma ou de outra, essa interpretação [do eu como eu me represento] tida como óbvia»⁵⁰.

Ora é esse óbvio que Michel Henry põe em causa e encontra nele vestígios de uma filosofia da transcendência herdada desde a Grécia. Limitar-nos-emos a enunciar a insuficiência afectiva da receptividade da transcendência em Kant, Husserl e Heidegger, visto que são eles os herdeiros directos do *cogito* de Descartes, na raiz do qual encontramos o par consciência/inconsciente. Será então com Descartes – e após Descartes, no decurso história da metafísica ocidental, como mostra o capítulo «A inserção do ‘ego cogito’ na ‘história da metafísica ocidental’» – que tem lugar e se desenvolve essa substituição da fenomenologia da ipseidade do afecto por formas de apropriação que nada apropriam: à constituição de si do afecto substitui-se, paulatinamente, a constituição de si pela representação.⁵¹

Em Kant, este processo começa com a dissociação entre o eu penso e o eu sou cuja unidade jamais se recupera. Kant crê poder retomar de Descartes essa dissociação quando é o próprio Descartes quem afirma que «um se não pode demonstrar sem o outro»⁵². E sendo embora a passagem do primeiro ao segundo «um acto em virtude do qual o espírito se afecta a si mesmo»⁵³ e não fruto de um qualquer raciocínio, nem por isso a impressão do sentido interno deixa de ser uma pegada empírica, bem longe de uma afectividade constitutiva de si, como no caso do sentido da dor em Descartes e Henry. No capítulo IV «A subjectividade vazia e a vida perdida: a crítica Kantiana da alma», Michel Henry analisa como é que os paralogismos da psicologia racional submetem o «eu» às condições do conhecimento dos objectos e por isso o «eu» se torna no mais pobre dos conhecimentos⁵⁴. Perdida a fenomenalidade do afecto perde-se o eu que se

⁵⁰ Michel Henry, «Le cogito de Descartes» in *Phénoménologie de la vie*, T, II, PUF, 2003, p. 97.

⁵¹ Ver, em relação ao que é próprio e impróprio à pessoa ou ser humano, Florinda Martins, «O Outro e o limite, na propriedade de si» in *Phainomenon*, n.º 13, Lisboa, pp. 103-117.

⁵² *Réponses aux Cinqüièmes Objections*, FA, II, p. 801; AT, VI, p. 359.

⁵³ GP, p. 161. A mesma temática é analisada por Michel Henry no artigo «Le concept d'âme a-t-il un sens» in *Phénoménologie de la Vie*, Tome I, PUF, 2003, pp. 9-38.

⁵⁴ GP, p. 146.

constitui na e por essa fenomenalidade. Mas o afecto é «condição restritiva»⁵⁵ de todo o conhecimento. Daí a necessidade de levantar essa indeterminada fenomenalidade da afecção.⁵⁶

Henry, por exemplo nos §§ 2 a 4 de *Encarnação*, mostra como se debatem Husserl e Heidegger com a indeterminação fenomenológica dos mesmos pressupostos kantianos que crêem colher de Descartes: a redução do *cogito* ao *cogitatum*. Diz ainda Henry: «sobre o *cogito*, Heidegger que o critica e Husserl que se reclama dele dizem exactamente o mesmo. Heidegger: «todo o querer e toda a tomada de posição, todos os afectos, sentimentos e sensações reportam-se ao querido, sentido, experienciado». Por seu lado, no § 20 da *Krisis*, ao falar da intencionalidade de Descartes, Husserl declara: «um outro termo para tal é *cogitatio*, ter consciência de alguma coisa, algo que experiencio, ou que penso, ou que sinto ou que quero». «Que quer então dizer o enunciado que lhe opomos: *cogito* sem *cogitatum*?»⁵⁷

O que significa então o enunciado *cogito* sem *cogitatum*? Como é possível uma fenomenologia material, isto é, em que o ser consista no seu aparecer? Os nossos hábitos de pensamento conduzem-nos ao marasmo de éticas e bioéticas, de epistemologias fragmentadas que não perderam apenas a ipseidade do ser humano, mas também as fundações do respeito pelos seres, reduzidos que estão às nossas representações deles⁵⁸, com as consequências que todos conhecemos. Porém, cabe-nos, aqui, inquirir pela possibilidade do conhecimento de si do eu, pela possibilidade de um *cogito* com «poder» de se revelar a si mesmo e nele se revelar a verdade em si de todas as suas relações. No exemplo escolhido por Descartes e analisado por Henry, «quando alguém sente uma dor aguda», sente-a, tem conhecimento dela nesse sentir-se dor, sentir constitutivo de si e não mero reflexo de si⁵⁹, e isso sem prejuízo das reflexões sobre a dor, mas revelando-lhes a sua proveniência. Isto é, podem buscar-se outras razões como sejam as da sua verdade objectiva, todavia,

⁵⁵ O.c., p. 140.

⁵⁶ O.c., p. 142.

⁵⁷ O.c., p. 142.

⁵⁸ Michel Henry, «Le *cogito* de Descartes» in *Phénoménologie de la vie*, T, II, PUF, 2003, p. 97.

⁵⁹ Florinda Martins, «L'autre: le corps vivant» in *Michel Henry. Pensée de la vie et de la culture*, Beauchesne, 2006, pp. 67-79. E em *Dossier Michel Henry*, Éditions l'Age d'Homme, 2009, mostra como é que a fenomenologia de Henry corrobora, em termos fenomenológicos, o que a biologia descobre no laboratório.

isso são já outras verdades que não as do sentimento e da afectividade em si. A evidência do sentimento não é explicada pela evidência da realidade objectiva da ideia. E isso, como mostra Henry, já Descartes pressentira: «A clareza do sentimento, do pensamento em geral, considerado na sua realidade material, não tem nada a ver com a clareza do conhecimento e da evidência, com a clareza da realidade objectiva da ideia.»⁶⁰

Para Michel Henry esta foi a verdade que Descartes encontrou sem ter procurado e que talvez por isso tenha abandonado em favor de um projecto científico que era o projecto da época e também o seu projecto. A verdade a que me refiro é a da revelação de si do afecto que em Descartes, e apesar de esse não ser o seu projecto, não se fica pela análise da afecção da dor. São todas as afecções: dos sentidos – «*sentimus nos videre*»⁶¹ às paixões – Henry analisa sobretudo o §26 das *Paixões da alma* – são todos os poderes do eu que se revelam como *cogito*. Não estranhemos por isso que o capítulo da GP que trata directamente do *cogito* enquanto afecção de si se intitule: «*Videre videor*»⁶².

É a partir da análise fenomenológica dessa expressão – *videre videor* – que todas as nossas capacidades ou, em linguagem mais fenomenológica, todos os nossos «poderes» se nos dão sob um fundo afectivo no qual advimos como poder efectivo de todas as nossas actividades quer estas estejam, como naturalmente dizemos, referenciadas ao corpo, ver, ouvir..., quer às faculdades da alma, vontade, entendimento, imaginação... Este conhecimento imediato de nós mesmos, ou esta imanência afectiva da consciência de si permite-nos uma compreensão de nós mesmos a partir deste investimento originário da vida em nós como nós e já não na relação com algo exterior a nós, quer esta exterioridade se refira às coisas quer à divindade⁶³. E esta relação originária de si consigo, em que o eu se reconhece como dado a si na efectuação fenomenológica da vida como si, está todo um outro humanismo que sendo embora, tal como no renascimento, a compreensão de si a partir de si, não fecha o homem

⁶⁰ GP, p. 95.

⁶¹ AT, I, p. 413.

⁶² O começo cartesiano reveste uma importância tal na obra de Henry que o vol. II de artigos publicados pela PUF em 2003, sob o título *Phénoménologie de la vie*, organizado por J.-L. Marion e Paul Audi, é quase exclusivamente dedicado a este assunto. Na primavera de 2002 tive o prazer de conversar com Henry sobre a organização destes volumes.

⁶³ GP, pp. 44-45.

em si mesmo, uma vez que ele é originariamente esse enredo primordial do si com a Vida na qual advém como si.

O capítulo I da GP, «*Videre Videor*» mostra, já não através da experiência da dor, mas da visão, esse enredo primordial em que a vida se faz eu em cada um dos seus poderes. *Videor* é a experiência imediata da visão, cuja consciência ou conhecimento, tal como a dor é interior ao próprio ver. O eu não se cinde de si mesmo para se ver ver. *Videor*, tal como a dor, dão-se a conhecer no seu próprio advir como dor ou visão, sentem-se a si mesmos sem poderem ser sentidos por algo exterior a si mesmos; interditando assim toda a possibilidade de «redução» a algo que não eles. O mesmo será dizer que *Videor* é irreduzível a *Videre*, irreduzível ao desdobramento de si em sentido ou representação. *Videor* é um poder que tem o poder de se efectivar a si a partir de si, actualização que é acompanhada de consciência, enquanto *Videre* só o é sob o fundo, nele, do *Videor*. O mesmo capítulo I da GP, «*Videor videre*», mostra como é que, em Descartes, se foi deslizando, já na passagem da primeira para a segunda Meditação, do conhecimento imediato do «ver» para o «ver-se» e como é que este desvio conduziu de Descartes a Heidegger, passando por Kant, à identificação do eu com o «eu me represento». O afecto deixa de ser essa afecção imediata da consciência que a revela a si mesma, tornando-se essa mesma consciência num reflexo de si; um reflexo que constrange a afectividade a um inconsciente irreduzível à consciência⁶⁴.

E esse irreduzível à consciência apresenta-se ao longo da história do pensamento com vários nomes. Inconsciente é um deles⁶⁵. Resto, fenómeno saturado, o inapreensível são outros tantos nomes para designar uma mesma dificuldade: trazer diante da consciência o que é a sua imanência afectiva. E as já citadas aporias da afectividade em Kant⁶⁶, bem como as dificuldades, em Husserl, para dar conta da fenomenalidade da arqui-impressão da vida ou ainda da circularidade da sensibilidade em Heidegger prendem-se com esta incapacidade de atender à fenomenalidade em si do

⁶⁴ O. c., p. 68. «A dissociação fenomenológica estrutural do *videor* e do *videre* é o prévio teórico indispensável ao debate clássico concernente ao que, na filosofia de Descartes, convém entender por pensamento».

⁶⁵ Michel Henry, «La question du refoulement chez Schopenhauer» in *Phénoménologie de la vie*, Paris, Puf, 2003, p. 131.

⁶⁶ A este propósito, ver François Calori «Les falsifications de l'affectivité» in Michel Henry, *L'Age d'Homme*, Paris, 2009, pp. 246-259. A mesma conferência foi feita em Portugal no colóquio 2003. O texto é completado e reeditado em 2009, pela Age d'Homme, em *Dossier Michel Henry*, pp. 244-257.

afecto. Assim, paralelamente a este caminho de redução da vida subjectiva a uma consciência reflexa e representativa, surgem, em Michel Henry, outros caminhos que pretendem dar-nos a vida perdida das formas da consciência. São eles Maine de Biran, Schopenhauer e Nietzsche. De momento, interessa-nos sublinhar Schopenhauer, até porque é com ele que se cruza Freud. Para Michel Henry, Freud, ao mesmo tempo que se deixa enredar nas dificuldades filosóficas da dialéctica consciente/inconsciente aponta para uma dimensão vital do inconsciente⁶⁷, inscrita também ela no decurso da filosofia moderna e contemporânea. Também os fisiólogos, Condillac e Maine de Biran – apontados por Michel Henry – tal como Schopenhauer e Nietzsche rompem com o idealismo que faz da consciência uma abstracção ou um epifenómeno⁶⁸. Michel Henry inclui Freud entre os que pretendem desembaraçar-se de um idealismo formal e vazio.

Freud debate-se ao mesmo tempo com o carácter lacunar da consciência – uma vez que a opõe a uma realidade que não está nela directamente presente, o inconsciente – e com o carácter formal do inconsciente⁶⁹. Freud, enquanto psicoterapeuta, preenche esse vazio formal com o que lhe importa: o material patológico⁷⁰, descartando-se de toda a legitimação teórica ou melhor absorvendo a que circula no seu tempo: a vida como impulso que Bergson directamente herdara da vida como vontade, de Schopenhauer.

Se a resposta de Schopenhauer não é, como vimos, suficiente para explicar o inconsciente, ela põe contudo um problema caro à psicanálise: buscar fora da representação ou da consciência uma parte da nossa existência – não uma parte qualquer, mas a que funda a representação e é irredutível

⁶⁷ GP, p. 320 «Mas quando em presença de uma tal situação a filosofia da consciência, cedendo bruscamente todas as suas posições, se vê constrangida a confiar à subestrutura fisiológica o cuidado de preencher os vazios, de restabelecer a continuidade, de modo a ser o organismo a constituir o verdadeiro fundamento da vida consciencial reduzida, quer se queira ou não, a um epifenómeno, a psicanálise, pelo contrário, bate-se admiravelmente por reservar à psique o princípio de sua explicação».

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ No capítulo VI da GP, se é verdade que, sobretudo depois de Schopenhauer e até mesmo com Bergson, a filosofia apela à Vontade e à Vida, o certo é que, como mostra Henry através desta procura de Freud, não há uma fenomenologia positiva desta forma de vida a que se chama negativamente inconsciente.

⁷⁰ O capítulo IX da GP p. 320-321 analisa essa forma lacunar da consciência e a ausência de positividade da realidade que a preenche.

à representação⁷¹. Na sua teoria de um mundo oposto à representação, Schopenhauer diz algo sobre esse mundo incomportável na consciência de alguma coisa: «A coisa em si... não pode entrar na consciência senão de uma maneira completamente imediata, a saber, no sentido de que *ela mesma tomará consciência de si mesma (es selbst sich seiner bewußt werde)*»⁷², embora esta sua afirmação não seja sustentada pela sua fenomenologia da vontade, já que esta encontra fora de si, na representação, a manifestação do seu desejo.

Esta constante fuga da fenomenologia do *videor* para a fenomenologia do *videre* acabando este por estabelecer o seu domínio, mesmo quando questionado⁷³ é, a seu modo, o tema de todas as obras de Michel Henry. A perda do fenómeno na fulguração do seu aparecer deixa na indeterminação filosófica o que é princípio não apenas do conhecimento de si, mas de qualquer possibilidade terapêutica: «porquanto são eles [os afectos] que, enquanto os experienciámos, nos instruem acerca de nós mesmos [...] supõem esta doação fenomenológica originária do sentimento, sem a qual nenhuma representação, nenhuma teorização, nenhuma terapia da existência afectiva seria concebível»⁷⁴.

O pensamento henriano apela ao transcendental concreto desde a *L'essence de la manifestation* (1963). Ela apresenta-se como uma crítica a essa filosofia da transcendência, mostrando, ao mesmo tempo, o que nela é impensado: a afecção dessa mesma transcendência. Só a fenomenologia da afectividade nos dá o acesso ao ser e à vida, o acesso ao que se propunha a fenomenologia tradicional, através do princípio: ir às coisas mesmas; um acesso impossível através da segundo princípio, aquele que deixa a doação a cargo da intencionalidade. Nem uma nem outra nos permitem sair do universo das abstracções, um universo de aparências cujo ser é transcendência pura. Como poderemos então dizer, como diz outro princípio da fenomenologia «quanto mais aparência tanto mais ser» se desta aparência o ser é desafecto?⁷⁵.

⁷¹ GP, pp. 177-178.

⁷² Schopenhauer citado por Michel Henry in GP, p. 179.

⁷³ GP, pp. 195-196.

⁷⁴ Michel Henry, «Souffrance et vie», in *Phénoménologie de la vie*, T. I, Paris, PUF, 2003, p. 146.

⁷⁵ Michel Henry, «Quatre principes de la phénoménologie» in *Phénoménologie de la vie*, T. I, Paris, PUF, 2003, pp. 77-104.

Ora o local da prova imediata das impressões do ser e da vida é o nosso corpo. Com ele somos afectos na Vida. Assim se compreende porque é que *Philosophie et Phénoménologie du corps* (1965) tivesse sido, a princípio, um capítulo de *L'Essence de la Manifestation*. E também não nos espanta que o autor privilegiado nessa obra seja Maine de Biran. Para este, é pelo corpo que temos acesso imediato a nós mesmos. E a obra *Encarnação* prolonga as teses de Maine de Biran, do corpo subjectivo à «filosofia da carne»: «A afectividade originária é a matéria fenomenológica da auto-revelação que constitui a essência da vida». Ela faz desta matéria, uma matéria impressional que jamais é uma matéria inerte, a identidade morta de uma coisa. É uma matéria impressional experienciando-se a si mesma impressionalmente e não deixando de o fazer: uma auto-impressionalidade viva. Esta auto-impressionalidade viva é a carne»⁷⁶.

Esta matéria fenomenológica da vida, este recomeço sem cessar e geracional da vida em nós como nós está na origem de *Eu sou a Verdade*. Não espanta que esta obra seja tão mal compreendida quer pelos teólogos quer pelos filósofos. Contestada por uns, como sendo uma filosofia da religião, e por outros, como sendo demasiado afastada das ideologias religiosas que preenchem a história, *Eu sou a verdade* trata tão-só do tecido fenomenológico que nos constitui e na constituição do qual participamos, podendo, por isso, responder aos nossos conflitos e aos conflitos da nossas sociedades⁷⁷.

Eu sou a verdade apela à doação originária da vida em nós como afecto. A questão do nosso nascimento na Vida, tornada problemática para alguma teologia, é quanto a mim a possibilidade de um diálogo que a nossa sociedade precisa de encetar, se quer sanar todos os fundamentalismos que escondem ou negam a sacralidade da vida em favor de uma história da religião. Se alguma religiosidade há nela, ela será a desta ligação originária, em si, do si com a Vida, esta geração de si na vida, que nos torna unos com ela. Porém tal não significa que esta ligação originária do si à Vida conduza a uma dissociação de si do eu com a situação. Como vimos são todos os «poderes» do nosso eu, a visão, audição.... sentir que advêm a si neste nascimento original. Ora nenhum destes poderes se dissocia da situação concreta da sua efectivação. Daí que algumas críticas a Henry, no sentido de uma subjectividade fechada em si mesma não faça qualquer sentido.

⁷⁶ Michel Henry, *Encarnação*, Trad. Portuguesa, edição Círculo de Leitores, p. 43.

⁷⁷ Michel Henry, «Eux en moi» in *Os outros em eu*, IPATIMUP, Porto 2001, pp. 135-142.

As obras *Marx I, II* e ainda a obra *Do comunismo ao capitalismo – Teoria de uma catástrofe* – mostram bem que é do contrário que trata Michel Henry. A realização do humano pelo trabalho pressupõe a adesão de si à vida⁷⁸. É nela que o sofrer e fruir originários mais nos dão conta de como, em todas as qualidades sensíveis de uma situação concreta, se efectiva esta relação primordial do vivo com a Vida. Este sofrer, mais não é que o advir em si da vida na afecção de si, experienciando-se nessa afecção que é constitutiva de si e sem a qual não somos. E se esta dimensão de uma subjectividade que se efectiva no seu viver tem algo de comum com Sartre – na recusa de redução da realidade à representação pois a vida intencional, na sua vivência de si mesma desenvolve-se no seio de uma realidade concreta, que para se desenvolver implica uma consciência numa relação imanente consigo mesma⁷⁹ – já as soluções para os conflitos sociais passam, nos dois filósofos, por diferentes ordens de razões. Para Michel Henry, do ponto de vista de uma fenomenalidade radical da vida, nenhuma solidariedade é possível se ela se alimentar dos antagonismos dos indivíduos. Só na adesão à vida se podem acolher as dificuldades e transmutá-las em acréscimo e fruição de si: só na vida se dá essa passagem do sofrer em fruir, mas também do fruir em sofrer, porque a vida é originariamente paixão.

Esta passagem do sofrer em fruir não diz apenas respeito às questões da doença, questões que trataremos de seguida, nem mesmo aos conflitos sociais, questões que Raphaël Gély investiga e trata⁸⁰, mas está implicada no movimento de criatividade da vida.

É isso que podemos ver em *Voir l'invisible – sur Kandinsky* – e nos textos sobre a arte e a fenomenologia⁸¹. Os critérios de validação ou não de uma obra

⁷⁸ Raphaël Gély, «*La souffrance originaire de la vie et la souffrance au travail. Réflexions à partir de la phénoménologie radicale de Michel Henry*» in Colloque International de Lyon, 2008, p. 4. «Ce souffrir est constitutif de l'épreuve de la vie dans son absolue immanence. Il y a en ce sens une façon de faire valoir la positivité première de l'épreuve singulière que l'individu fait de sa vie contre la négativité des philosophies de l'existence qui occulte ce souffrir originaire de la vie qui est au coeur même de l'adhésion immanente de la vie à elle-même».

⁷⁹ R. Gély, *Rôles, action sociale et vie subjectives. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, Bruxelles, Peter Lang, 2007, pp. 23-34.

⁸⁰ Raphaël Gély, «*La souffrance originaire de la vie et la souffrance au travail. Réflexions à partir de la phénoménologie radicale de Michel Henry*» in Colloque International de Lyon, 2008, p. 9.

⁸¹ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie*, PUF, T. III, 2004.

de arte prendem-se com a relação que esta tem ou não com o movimento da vida na efectivação de si mesma. *A barbárie*⁸² é uma crítica social às formas de vida que se esquecem dessa vida que lhes está na origem. E os romances de Michel Henry; *O jovem oficial*, *O filho do rei*, *O amor de olhos fechados* e *O cadáver indiscreto* exemplificam na forma de romance as atitudes desesperadas e vãs de uma «abolição do mal», as falsas terapias, a perda de valores, e a incapacidade de ver, dos próprios olhos. «A abolição do mal», expressa em *O jovem oficial*, é simbolicamente tratada na tarefa de desratização de um navio; *O filho do rei* faz uma crítica ao automatismo das psicoterapias; *O amor de olhos fechados*, tal como *A barbárie* é uma crítica social, crítica ao esquecimento da vida e por isso à decadência cultural. Se a cultura advém do acréscimo da vida, o esquecimento da vida só pode levar à decadência cultural. *O cadáver indiscreto* mostra a incapacidade de vermos o que quer que seja – reconhecer a presença de um assassino – apenas com os órgãos de visão. Ver, tal como mostra o começo cartesiano só o pode a alma: não é o olho que vê mas a alma⁸³.

Assim, se o aparecer antecede e possibilita o ser, toda a actividade humana supõe o nada, mas um nada que difere, por exemplo, do nada de Heidegger⁸⁴. Enquanto neste o nada se identifica com o ser último, o ser para a morte, em Henry o nada não é condição suficiente de existência, mas a possibilidade de actualizar a potencialidade na qual se é dado a si mesmo⁸⁵. É nesta possibilidade última que se enraíza também a possibilidade terapêutica.

No seio de toda a vida intencional é posto em evidência um momento não intencional em que a vida se depara com o seu próprio enigma: o sofrer originário ou *pathos* no qual advimos à vida e ao qual aderimos ou do qual, inutilmente, procuramos fugir. A fenomenologia deste movimento da vida que gera toda a intencionalidade, porém, escapando-se-lhe, é a possibilidade de uma vida sã ou insana.

⁸² Michel Henry, *La barbarie*, Grasset 1987. Reed. PUF, 2001

⁸³ GP, p. 53: «Porque o corpo exprime para Descartes o elemento heterogéneo à manifestação é que todas as determinações corporais, por exemplo, o olho, são cegas. É a alma que vê e não olho» *Dioptrique*, *Discours VI*, FA, I, p. 710; AT, VI, p. 141.

⁸⁴ Para as questões da autenticidade, inautenticidade e conformismo e a sua possibilidade ou impossibilidade fenomenológicas, ver Michel Henry/K.E LØGSTRUP, in *Annales de Philosophie*, Université Saint-Joseph, Beyrouth, Liban, vol.17, 1996.

⁸⁵ GP, pp. 355-365.

O texto mais sucinto de Michel Henry sobre esta questão é «Souffrance et Vie»⁸⁶. Pela sua importância, para as questões da filosofia da medicina, seguirei, quase passo a passo, neste trabalho, o seu desenrolar. Nele, Michel Henry começa por situar a questão da vida na história da filosofia. Segundo ele, esta questão não radica no discurso sobre o *bios* grego; nem na vida enquanto «um género do ser», Heidegger (*Sein und Zeit*). E Galileu, se inaugura um discurso científico, cuja eficácia perdura até hoje, perde as qualidades sensíveis da vida, visto que, para ele o conhecimento sensível é portador de erros. De modo que hoje, segundo a famosa expressão de François Jacob, «nos laboratórios, já não se interroga a vida».

Mas, para Henry, se na Primeira e Segunda *Meditações Metafísicas*, Descartes adere à decisão de Galileu que consiste em «reduzir o mundo dos humanos ao mundo da ciência» pondo de parte os enganadores dados dos sentidos, também opera, simultaneamente, uma contra-redução: «em vez de, pura e simplesmente, excluir da esfera do conhecimento as qualidades sensíveis, isto é, a sensibilidade, as paixões, as emoções, a vontade, numa palavra, a subjectividade em todas as suas modalidades, pelo contrário, recolhe-as [...] dá-lhes o nome de *cogitationes*»⁸⁷. Se a sensibilidade não acontece no mundo da objectividade racional, inaugurada por Galileu, nem no mundo dos sentidos, reduzidos estes às suas formas empíricas, ela constitui-se como nossa vida subjectiva: experienciando-se em cada «impresão é a vida, a vida fenomenológica transcendental, a única vida que existe, aquela que habita cada uma das modalidades da nossa existência, desde a mais insignificante dor»⁸⁸.

Michel Henry continua o texto trazendo a questão da dor e do sofrimento da vida, para o plano fenomenológico. E se a fenomenologia se não interessa pelas coisas, mas pelo seu modo de aparecer – o «como» aparecem, o «como» se revelam – e se há dois modos fundamentais de elas aparecerem

⁸⁶ Texto escrito por ocasião da V Conferência internacional «Philosophie et Psychiatrie», realizada na Faculdade de Medicina de Paris, rue des Saints-Pères, Junho 2001. Retomada a 14 de Setembro na «Porto 2001» para um auditório mais heterogéneo, mas não menos interessado. O texto faz hoje parte da reorganização e publicação dos textos e artigos de Henry, sob a responsabilidade de J.-L. Marion e Paul Audi, publicada em quatro volumes, pela PUF. Podemos lê-lo em Michel Henry, «Souffrance e Vie» in *Phénoménologie de la Vie*, T I, Paris PUF, 2003, pp. 143-156

⁸⁷ O.c., p. 144.

⁸⁸ *Ibid.*

– «o aparecer do mundo e o aparecer da vida» – importa ver se estes dois modos de aparecer se equivalem, no que diz respeito aos fenómenos da dor, ou se são irredutíveis um ao outro.

Michel Henry exclui a possibilidade de se conhecer a dor a partir de «o aparecer do mundo», porque, neste, o «fenómeno mais originário da Verdade» é o «fora de si» – *das Außersich* – e a dor é o que de mais intimamente nos constitui, sem qualquer possibilidade para esse «fora de si»⁸⁹.

Mas em que consiste a revelação, ou a doação de si da vida, na qual a dor se revela a si mesma? Segundo Michel Henry, a revelação da vida consiste em duas coisas: «por um lado, a vida não é um processo cego nem inconsciente, é ela que efectiva o acto originário da revelação; por outro lado, é ela o revelado neste acto originário que se efectiva na vida»⁹⁰. Assim a minha dor advém na vida como revelação da vida em mim e como revelação de mim nela mesma. O poder de a conhecer está nela e não num qualquer processo de objectivação. Este processo funda-se naquele e não podem ser confundidos um com o outro, se queremos perceber a dinâmica interna da vida e do nosso agir nela, agir no qual tem lugar o processo terapêutico.

Deparamo-nos agora com duas dificuldades: a vida revela-se como sofrimento, mas não é apenas sofrimento o que experienciamos na vida. Nela experienciamos alegrias, mais ou menos intensas, desejos. A outra dificuldade tem a ver não apenas com a multiplicidade das tonalidades afectivas da nossa vida, mas com a oposição entre elas: fruição e sofrimento são consideradas tonalidades afectivas opostas. Diz Michel Henry: «como podemos deixar de ver que todas as modalidades da nossa vida se repartem segundo a clivagem de uma dicotomia decisiva entre duas modalidades vividas como positivas – impressões de prazer e de felicidade – e negativas – impressões de dor e de tristeza?»

É na fenomenologia da vida que devemos encontrar a resposta não só para a determinação das tonalidades afectivas da vida – pois cada modalidade afectiva é sempre a minha dor ou a minha alegria – mas também para esta passagem efectiva de uma tonalidade de dor a prazer e vice-versa, passagem essa que é a raiz e a fundação do acto clínico ou do acto terapêutico.

⁸⁹ A fenomenologia de Henry apresenta-se em dois movimentos: a crítica à fenomenologia deste «fora de si», à fenomenologia da transcendência; e a analítica da fenomenologia da imanência, ou a vida no advir de si mesma como *pathos*.

⁹⁰ Michel Henry, «Souffrance e Vie» in *Phénoménologie de la Vie*, T I, Paris PUF, 2003, p. 145.

A referência de Henry ao *Tratado do desespero* de Kierkegaard exemplifica não apenas esta dicotomia das modalidades afectivas, mas também a passagem de umas às outras.

Relembremos dois resultados deste percurso.

Primeiro resultado: nenhum sentimento deriva de um processo impessoal. Esta dor é minha dor e, a esta vivência, Michel Henry denomina de Ipseidade ou de teoria da geração de um Si real, que coloca a fenomenologia na vida nos antípodas das denominadas «crises do sujeito», já que o que aqui está em questão não é uma crise de identidade. Muito pelo contrário, o eu, como diz Henry, vivencia-se e está consigo, mais do que nunca, identificado no desespero ou na depressão: «Porque o desespero se processa na vida e a ela diz respeito, o desespero é-o sempre do eu e, mais ainda [quando o desespero é] um desespero de si mesmo do eu.»⁹¹ É evidente a presença de Kierkegaard e sua famosa frase «desespera-se não por não se ter tornado César, mas deste eu que não se tornou César». A Vida não é um processo anónimo, daí a necessidade de uma fenomenologia da Vida que dê contas desse processo que o inconsciente não pode dar.

O segundo resultado é que esta relação de si consigo na vida é aquilo a que Henry chama *pathos* originário: a relação originária do sofrer e do fruir. Voltando a Kierkegaard: o que significa o desespero de si mesmo? Tão-só isto: que o si é dado a si mesmo na passividade radical do advir em si, que Henry chama o «sofrer-se a si mesmo». É desta passividade do advir a si na Vida que o eu não pode libertar-se pois ela é a sua possibilidade de ser. Desesperar de si é querer desfazer-se de si, é romper este laço de si consigo na Vida. Por isso, o desespero é em Kierkegaard uma «doença mortal», uma doença que quer desembaraçar-se de si sem que o possa fazer. A passibilidade deste advir na Vida é simultaneamente a possibilidade e a impossibilidade de si⁹². Fruir o poder de si «deixa-o sem poder» desfazer-se de si. A experiência do «eu posso» é contemporânea à experiência de um contrapoder, de um «não posso» e vice-versa; é nesse contrapoder, nesse não posso originário que está toda a minha possibilidade de vida. É nessa modalização originária da Vida do sofrer/fruir que está o fundamento

⁹¹ *Ibid*, p. 153.

⁹² Raphaël Gely tem um estudo comparativo, Merleau-Ponty/Michel Henry, sobre o quiasma tocante/tocado em que mostra como é que cada poder traz consigo simultaneamente um contrapoder. Esse texto é «Réversibilité et asymétrie» in *Michel Henry, la parole de la vie*, Ed. Hartman, 2003, pp. 117-166.

de qualquer terapia. Diz Michel Henry: «porque o desespero nos dá a sentir esse carácter invencível do viver em nós é que ele nos abre também a ele [ao viver]; numa dialéctica paradoxal, o sofrer contrapõe a beatitude. Por isso Kierkegaard pôde declarar que ‘o desespero é aquela doença cujo pior dos males é não a ter tido’. Sem dúvida que é em virtude desta dialéctica paradoxal escondida nos arcanos da vida que, na presença das mais graves doenças que afectam não só o corpo mas a própria vida, uma terapia é sempre possível»⁹³. Depois de ter mostrado que o olhar do médico é essencialmente esse olhar transcendental da vida como sofrer/fruir, Michel Henry termina o texto com Kafka: uma vida doente, ainda que de uma doença mortal, tem ainda o poder e a felicidade de viver; «daí que a vida em nada seja hostil»⁹⁴.

A fenomenologia da Vida mostra assim como é que a doação afectiva não é um mero efeito da Vida em nós: no poder em que somos investidos, experienciámo-la como este si efectivo que sou, um si que é por isso pessoa e enquanto tal tornando-se ele mesmo possibilidade efectiva de acção. O afecto não pode ser visto como efeito de uma causa pois ele é a matéria fenomenológica da Vida na qual sou investida neste corpo vivo⁹⁵, no qual sou possível e por isso não me posso libertar dele. A vida é irreprisível, 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 não é um afecto causado por um acontecimento estranho ao si, mas revela este modo originário de eu ser nesta situação concreta em que me encontro.

Assim, a obra de Michel Henry não pretende comentar um ou outro aspecto da fenomenologia, mas revolvê-la nos seus princípios e método, mostrando como é que desde Descartes até Husserl e Heidegger é a vida na materialidade do seu puro aparecer que nos dá acesso a si mesma e não as ilusórias formas de apreensão da mesma⁹⁶. No caso que nos ocupa, a psicanálise, não se trata apenas de tornar consciente esse material recalcado, mas saber das possibilidades do sujeito poder aderir a si mesmo, às suas formas de Vida de modo potencializante, modalizando o sofrer

⁹³ Michel Henry, «Souffrance e Vie» in *Phénoménologie de la Vie*, T I, Paris PUF, 2003, p. 155.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 156.

⁹⁵ Michel Henry, *Encarnação*, p. 187.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 69.

em fruir. Trata-se de mostrar que esse processo terapêutico só se efectiva no processo de adesão a si mesmo, inscrevendo na sua vida todos os actos de adesão da subjectividade às circunstâncias concretas. Michel Henry põe em evidência as condições de potencialização da vida originária de modo que o poder de modalização das tonalidades afectivas da vida é reportado à essência da vida auto-afectando-se em cada um de nós. A vida aparece sempre definida e recortada, determinada, nesta trama originária de si com a sua situação, por isso o inconsciente é o nome para esta vida fenomenologicamente indeterminada que de Descartes a Freud substitui o *videor* pelo *videre*.

Freud tinha consciência de que uma tal determinação escapava por completo à psicanálise – ao intentar desembaraçar-se de modo agressivo de uma questão sobre a qual a disciplina que acabava de fundar repousa por completo⁹⁷. Mas, e apesar dessa indeterminação, nem por isso a obra de Freud deixa de reflectir as ideias que sobre o inconsciente circulam na filosofia e psicologia de então: «o mundo como Vontade e Representação» de Schopenhauer e os seus desenvolvimentos nas filosofias da vida, sobretudo na vida como impulso em Bergson⁹⁸ têm do inconsciente um carácter meramente negativo: a afirmação de uma realidade estranha e oposta aos idealismos, à representação e à consciência⁹⁹. Porém Freud não se contenta com esta categorização negativa, por isso vaga, do inconsciente. Michel Henry, na entrevista publicada em *Le monde*, por ocasião da edição da *Genealogia da Psicaná-*

⁹⁷ GP, pp. 321-322.

⁹⁸ Embora se estabeleçam hoje notáveis paralelismos entre Henry e Bergson – Camille Riquier, Colóquio Internacional, Paris, 2003, «Michel Henry: La philosophie et son histoire»; communication «Bergson et la phénoménologie matérielle (M. Henry)» – o certo é que a fenomenalidade do «élan» ou da impressionabilidade própria da consciência que já colhe em Sartre desenvolvimentos significativos, só com Henry é levada à «radicalidade de si mesma» abrindo novas perspectivas para os problemas do mundo em que vivemos.

⁹⁹ Ainda hoje a fenomenologia do «élan da consciência» deixa indeterminados aspectos da afectividade do mesmo «élan», o que para Henry significa remetê-los a um inconsciente cuja fenomenalidade a GP pretende analisar. A este propósito ver Camille Riquier «A duração pura como esboço da temporalidade ekstática: Heidegger, leitor de Bergson» in *Imagens da Imanência. Escritos em memória de Bergson*, Autêntica, 2007.

lise¹⁰⁰, enuncia o sucessivo distanciamento de Freud dessa categorização comum à sua época. Todavia Freud, não é nem pretende ser filósofo, daí a decisão de descartar toda essa legitimação teórica do inconsciente em nome de uma prática que aqui se lhe revela mais fecunda¹⁰¹ – «habitua-mos a manejar o inconsciente como algo palpável...»¹⁰². Sem margem de dúvida, para Freud a clínica podia dizer do inconsciente bem mais do que defini-lo como negativo da consciência: o material patológico, que definia o inconsciente, era algo «palpável».

Ora se a atitude de abandono de uma fundação teórica para o inconsciente é legítima em Freud, ela não é para o filósofo, sobretudo para o filósofo de Montpellier, até porque a indeterminação afectiva do inconsciente, nomeadamente presente no sentimento da «angústia de uma libido cuja energia se não efectiva e por isso se torna impossível de suportar» atravessa não só a psicanálise de Freud, como a psicologia e a fenomenologia do século XX.

¹⁰⁰ Michel Henry, «Le monde 9-10 Février 1986: entretien avec Roger Paul Droit». Repris in *Entretiens*, Éditions Sulliver, 2005, p.32. «Se considerarmos a nota sobre o inconsciente de 1912... vemos que num primeiro momento Freud demonstra a existência do inconsciente a partir do fenómeno da memória. Quando trago à memória um aspecto do passado, há todos os outros aspectos que ficam por vir. Onde estão eles? No inconsciente. Estamos em pleno, numa perspectiva da representação: se o ser é o que é representado, aquilo que o não é é inconsciente.

«Recuso esta primeira concepção, porque uma representação que não é actualizada nem por isso é inconsciente. Simplesmente não está formada... sem que sejamos obrigados a imaginar um saco contendo todas «as representações inconscientes» em reserva – este erro é comum a Freud, a Bergson e a toda a psicologia da época.

«Por outro lado, nesse mesmo texto, Freud fornece-nos um segundo argumento, para sustentar a existência do inconsciente, que se situa num outro registo. Ele afirma que o que é latente age, contrariamente ao preconceito da filosofia clássica, que acreditava que o virtual era inactivo. O inconsciente é então uma força em acção, uma pulsão agente, cuja actividade nem é representada nem representável, isto é a vida. A intuição mais profunda da psicanálise visa esta zona da existência que precede a representação da qual, todavia, temos uma consciência vaga que é o afecto. E Freud vê bem que o afecto enquanto tal, jamais pode ser recalcado.

«Quando Freud vai ao fundo do seu pensamento, fala de uma angústia, como de uma libido in-empregada incapaz de se suportar a si mesma. Mostra como é que a existência carregada de afecto quer desembaraçar-se de si sem poder em momento algum desfazer-se de si, sem poder ter férias de si. Nesse sentido a psicanálise é um pensamento da vida».

¹⁰¹ GP, pp. 319-320.

¹⁰² *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1978, p. 260; GW, XI, p. 288.

O capítulo IX, provocador no seu título, «o símio do homem: o inconsciente» tem subjacente esta questão: será que a transformação do material patológico, inconsciente, em material consciente dará conta da fenomenalidade do afecto? Para Michel Henry a submissão da afectividade a uma ordem de razões ou de esclarecimento que não ela, a consciência reflexa, tal como o faz a psicanálise, apenas dá continuidade a uma compreensão do *cogito* cartesiano, que conhece em Heidegger o seu desenvolvimento mais completo: eu sou, quer dizer «eu represento-me». Mas se Michel Henry não encontra na representação a possibilidade de modalização do afecto, a sua posição difere contudo da de Sartre para quem a imanência afectiva à consciência escapa a toda e qualquer modalização¹⁰³. A fenomenalidade em si do afecto continua por fazer e as psicoterapias recalcam o que mais essencial as caracteriza: o afecto.¹⁰⁴ Nesse sentido, Freud continua a ser um herdeiro de Descartes e a *Daseinanalyse* daí decorrente está envolta nesses pressupostos.

Regressar à origem destes conceitos, a Descartes, compreender as origens desse desconcerto é compreender a impossibilidade de a *Daseinanalyse* aceder à autenticidade pretendida e, como tal, às fundações antropológicas das psicoterapias¹⁰⁵. A consciência, enquanto consciência de alguma coisa; alguma coisa que a fenomenologia contemporânea identifica como «fenómeno saturado» (Marion); Resto (Derrida); inapreensível (Merleau-Ponty), só poderá contribuir para a fundação das terapias pela determinação fenomenológica desse «algo», qualquer que seja a modalidade do nome. De contrário, o inconsciente de Descartes adensa-se e as suas dificuldades arrastam-se até aos nossos dias, até à autodestruição da vida do sujeito¹⁰⁶.

¹⁰³ J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard (Tel), 1943, p. 97. «Si je me fais triste, c'est que je ne suis pas triste; l'être de la tristesse m'échappe par et dans l'acte même par quoi je m'en affecte».

¹⁰⁴ O desconcerto do romance de Michel Henry *Le fils du roi* consiste em mostrar a inutilidade de uma psicoterapia que busca a inserção do material patológico no registo da consciência, sem o suposto de uma inteligibilidade específica da afectividade em si, irreduzível a qualquer forma de «apreensão» da consciência. A inteligibilidade do afecto é de ordem afectiva e não representativa nem reflexa.

¹⁰⁵ Giuliano Sansonetti, «Le moi dans une phénoménologie radicale» in Michel Henry. *Pensée de la vie et culture contemporaine*, Beauchesne, 2006, pp. 107-118.

¹⁰⁶ «A filosofia contemporânea dirigiu contra a filosofia do sujeito e do ego-sujeito uma crítica radical, mas esqueceu apenas que foi a própria filosofia do sujeito a produzir essa crítica, autodestraindo-se por assim dizer, e desse modo a crítica contemporânea é tão-só uma inconsciente repetição», Michel Henry in *Phénoménologie Matérielle*, Paris PUF, 1990, p. 166.

Só na medida em que compreendermos a origem destes conceitos poderemos responder às dificuldades de Freud na busca das fundações do inconsciente patológico¹⁰⁷.

Michel Henry não traz apenas uma nova fundação às terapias, são os aspectos concretos da nossa vida que conhecem uma nova fundação. O começo cartesiano não é o «*sum*», mas um poder auto-afectivo, uma potência que se actualiza no fundo de um contrapoder em si mesmo. Assim não só a fenomenologia de Husserl, mas também a dos fenomenólogos da segunda geração, encontram uma nova determinação para as possibilidades que excedem esse aí resistente a toda e qualquer representação de si. E não é só o patológico que encontra a fundação da terapia, mas uma vida que na adesão a si mesma acresce de si nas múltiplas formas culturais, em que o trabalho se inscreve. O corpo não é um mero instrumento de realização da vida, ele é a própria vida nesse processo de acréscimo de si.

Para Michel Henry, a originalidade da psicanálise está na recusa de uma abordagem conceptual, especulativa, do inconsciente. Mas construí-lo apenas a partir de um material patológico é insuficiente¹⁰⁸.

Ainda que referenciada a um fundo somático, a afectividade da pulsão fica sem explicação a partir de si mesma. E a busca das fundações para a psicanálise, enquanto referida à vida que cada um vivencia, talvez possa trazer uma nova luz às questões dos *hard problems* da consciência, pois não busca harmonizar os dados da neurologia com os da fenomenologia, mas atende à vida aí onde ela se revela a si mesma, no seu *pathos*. É na vivência do corpo, do nosso corpo, uma vivência irreductível a toda e qualquer cou-sificação, que fazemos a prova dessa vida que advém a si como nós e que não pode ficar esquecida em qualquer processo científico ou terapêutico. Compreende-se, então toda a atenção dada, por Michel Henry a Maine de Biran, pois a fenomenologia da vida recupera aquilo que as bioéticas e ciências afins sucessivamente perdem: a Vida que se constitui como nós e na qual nos constituímos, irrecusavelmente, nas modalidades do sofrer e do fruir nas quais ela se nos dá.

E a teoria psicanalítica de Freud, apesar de todas as suas indeterminações não esquece o fundo afectivo da vida que a revela sem máscaras: «A descarga dos afectos, assim como a insuperável pressão da libido não

¹⁰⁷ GP, pp. 319-353.

¹⁰⁸ *Introduction à la psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1978, p. 260; GW, XI, p. 288.

realizada, designam tão-só a subjectividade da vida quando a prova que ela faz de si é levada ao seu cúmulo, até se tornar insuportável». E a angústia da qual Freud deu descrições admiráveis – a moeda corrente de todos os afectos – é, por sua vez, apenas a angústia de a vida não poder escapar de si. No final das contas, nas suas construções transcendentais como nos seus melhores textos fenomenológicos, o freudismo oculta em si o que mais faltou à nossa época e que é sem dúvida, apesar das suas incertezas teóricas, das suas contradições e dos seus absurdos, a razão de seu estranho sucesso. A psicanálise não pertence, portanto, ao *corpus* das ciências humanas no qual a situamos hoje e do qual ela será aqui cuidadosamente dissociada: ela é antes a sua antítese. «Quando a objectividade não cessa de estender o seu reino de morte sobre um universo devastado, quando a vida não tem outro refúgio que o inconsciente freudiano e, sob cada um dos atributos pseudo-científicos com os quais se reveste este último, age e se esconde uma determinação viva da vida, então é preciso dizer: a psicanálise é a alma de um mundo sem alma, é o espírito de um mundo sem espírito»¹⁰⁹. «Mas a vida suporta apenas por um momento a máscara que menos lhe convém, nenhuma situação repugna mais a sua essência que a de um transmundo. Ela não aceita, pois, durante muito tempo, ter a sua lei fora de si, ela que é a sua própria lei e a tolera constantemente como aquilo mesmo que ela é, ela que é o *pathos* do Ser e do seu sofrimento – ela que é a vida. Por isso, o tempo de retirar essa máscara chegará em breve e, talvez, já tenha chegado»¹¹⁰.

«Os deuses nascem e morrem juntos» é o título do capítulo VIII da *GP*. Mais forte que a oposição dos princípios é a unidade dos deuses: «Dionísio e Apolo estão ligados por afinidade secreta... em vez de se combaterem, ou sob um aparente combate, eles caminham juntos, prestam-se assistência mútua, nascem e morrem conjuntamente. É por isso que, quando o sacrilego Eurípedes pretendeu submeter o mito ao serviço do pensamento, em vez de lhe deixar dizer uma derradeira vez, o fundo dionisíaco da vida, matou-o e, com ele, matou a música»¹¹¹.

Não estranhemos, pois, que essa seja também a tese de Henry sobre a arte: «deus é primeiro Dionísios. Ora Dionísios não tem mundo. É o deus do desejo ou da vida acuada a si na alegria e na dor. Um deus encarregue

¹⁰⁹ *GP*, p. 354.

¹¹⁰ *GP*, pp. 242-243.

¹¹¹ *GP*, pp. 293-294.

de si num *pathos* tão pesado que quer dele desfazer-se. No fundo Dionísios é quem gera Apolo a fim de se distanciar de si. Encontraremos o mesmo tema em Freud: o que é a libido? O que é o eu? É uma realidade carregada de si de modo tão pesado, a vida é um fardo tão esmagador que quer afastá-lo de si»¹¹².

A arte é uma forma, quiçá essencial, de o ser humano investir essa energia recalcada, «não empregue»¹¹³: «É preciso perguntar então: quem é o ser humano, ou quem será ele para quem uma actividade tal como pintar apareça como uma das suas capacidades específicas? É da sua natureza que ele aufere a possibilidade de pintar inscrita nele»¹¹⁴. «A tonalidade afectiva não está ligada à cor ou ao grafismo visível por efeito de uma associação de ideias, variável segundo os indivíduos, e tributária da história de cada um, de um traumatismo de infância, impondo, a um, o horror do branco e, a outro, o gosto do negro: porque essa tonalidade determinada, particular constitui a realidade ontológica dessa cor ou dessa forma – *porque não há senão uma realidade a manifestar-se sob um duplo aspecto: por um lado o desta tonalidade, por outro o desta cor ou deste gráfico.*»¹¹⁵

***La barbarie* (1987)**

Sob a forma de ensaio filosófico, *La barbarie* trata do desmoronar da civilização tal como o romance *O amor de olhos fechados*. Na base deste desmoronamento está uma paradoxal constatação: o desenvolvimento, sem precedentes da nossa cultura vai a par com a sua implosão.

***Voir l'invisible. Sur Kandinsky* (1988)**

A pintura de Kandinsky serve os propósitos de Henry pelo facto de as suas leis, o seu abstraccionismo, abandonarem em absoluto a figuração na arte e remeterem à vida subjectiva.

***Phénoménologie matérielle* (1990)**

O termo matéria, na fenomenologia de Husserl, surge ligado a «dado» material ou hilético; «dado» ou esboço sensual cuja função é ser conteúdo

¹¹² Michel Henry, «Art et phénoménologie de la vie» in *Phénoménologie de la Vie*, T III, PUF, 2004, p. 287.

¹¹³ Os trabalhos de Cândida Teixeira sobre «saúde-arte» bem como os de Karin Wondracek «arte-terapia» inscrevem-se aqui.

¹¹⁴ Michel Henry, *Voir l'invisible – sur Kandinsky* (VI), Editions François Bourin, 1988, [SK] p. 13. Esta tese da definição da pessoa pela arte está desenvolvida no trabalho *L'esthétique d'Henry en oeuvre chez les galeristes*. (2009).

¹¹⁵ VI, p. 65.

para uma forma. Isto é, sendo embora a vivência do «dado» material uma vivência subjectiva¹¹⁶, na subjectividade ele aparece em função de uma forma, a forma intencional, a forma da essência, a forma da consciência que o revela¹¹⁷. Segundo Michel Henry, a fenomenologia irá exaurir-se na busca de como se instituem essas relações e na tentativa de superação dessa diferença entre o dado, incapaz de se revelar, e a forma, na modalidade da consciência ou intencionalidade ou ainda de essência, que o revela. Enredada nessa intriga fenomenológica, a fenomenologia não supera essa diferença e, por conseguinte, não alcança o que pretende: como se dão as coisas, o ser e a vida em si mesmos.

A obra que agora apresentamos mostra como é que esse fracasso da fenomenologia se prende com o seu enraizamento em pressupostos que se arrastam desde pressupostos gregos e que têm a ver com a divisão no seio do ser entre o que revela (o inteligível, a alma, a razão, a intenção, a consciência) e o que é revelado (os objectos, os corpos, os dados sensuais ou os dados dos sentidos...).

Henry, ao analisar a necessidade do recurso da forma essencial da matéria ao dado sensual da mesma, vai não só inverter o processo fenomenológico, como operar uma verdadeira *revolução filosófica*¹¹⁸ na medida em descobre a fenomenalidade própria do sensível ou da matéria, fenomenalidade essa que acompanha o movimento subjectivo na transcendência de si. A surpresa dessa fenomenalidade subjacente ao dado e à forma do dado é que não há uma modalidade única de aparecer, mas uma pluralidade de regimes de manifestação. Michel Henry interroga-se pela essência da manifestação em si, ou pela essência da fenomenalidade. Isso significa perguntar pela essência da revelação subjacente ao dado da sensibilidade em si mesmo, ao seu aparecer em si, assim como à modalidade sensibilidade apreendida sob a forma de essência. Isso significa interrogar a possibilidade dos dois

¹¹⁶ O grupo de investigação fenomenologia/psicologia do projecto «O que pode um corpo?» adopta a expressão «tecido» em vez de matéria / estofa, expressões alternativas na *Fenomenologia Material* (p. 11). Neste contexto se deve entender a obra *Tecido de afectos – em fios quatro-zero*, de Florinda Martins / M.^a Cândida Teixeira, ed. Colibri, 2007.

¹¹⁷ A retoma da conceptualização aristotélica e escolástica da realidade material e formal da ideia, de Descartes até à fenomenologia contemporânea, é avaliada por M. Henry na obra *Généalogie de la Psychanalyse*, PUF, 1985. Referimos aqui a tradução portuguesa de Rodrigo Marques/Florinda Martins, Paraná, 2009, pp. 79-106, referentes ao capítulo «O declínio dos absolutos fenomenológicos».

¹¹⁸ Jean-François Lavigne «La matière vivante ou la victoire de Berkeley» in *Dossier Michel Henry, L'Age d'Homme*, 2009, p. 200.

registos de manifestação da transcendência, sempre presentes, mas nunca elucidados: o aí já dado e o dado na forma de consciência ou de intenção. São dois sentidos diferentes de transcendência, que se transpõem um no outro, como no caso de Husserl, e que no limite Heidegger irá colar um ao outro, pressupondo em qualquer dos casos a sua própria revelação¹¹⁹.

Começemos pela avaliação da ilegitimidade fenomenológica dessa colagem. Ela aparece ao longo de toda a obra de Henry. Atendamos porém ao § 25 de *A Essência da manifestação* que diz: «Transferir a realidade do acto que abre o meio do ser a um meio aberto é, na ausência de toda a problemática explicitamente dirigida sobre o modo originário de manifestação desse acto, atribuir a este o estatuto fenomenológico do que se encontra, de facto produzido por ele. Um tal estatuto, porém, o que se encontra produzido pelo acto de transcendência só o obtém em e por este».¹²⁰ Não se pode confundir a manifestação do acto de transcendência com o que nesse e por esse acto se efectiva. O que se manifesta é a abertura de um meio ou horizonte, porém o acto pelo qual se abre esse horizonte não se revela nele. E qual é o modo originário de manifestação desse acto? Henry responde: é a prova, o sabor da experiência imediata que temos dele operando em nós, como nós e, desse modo, por nós.

É também dessa fenomenalidade originária, a descoberta de uma outra fenomenalidade subjacente ao acto de transcendência, que fala ainda a «fenomenologia não intencional»¹²¹, numa avaliação sem equívoco da

¹¹⁹ Michel Henry, «Art et phénoménologie de la vie» in *De la phénoménologie*, T. III, PUF, 2004, pp. 298-299 «Transcendência, no sentido de Husserl, quer dizer que a consciência intencional se supera em relação a um objecto [...] e o objecto é dito transcendente em relação ao meu olhar. Isto traz em si um grande equívoco porque o sentido tradicional da palavra transcendência é um sentido religioso que se refere a Deus. E quer também dizer qualquer coisa que está fora do mundo, qualquer coisa que é a-cósmica, como a vida [...]. Há aqui um equívoco enorme. Trata-se de dois sentidos totalmente diferentes de transcendência! Ora o golpe de génio e a ambiguidade de Heidegger foi ter colado um ao outro. Esta forma de atingir a coisa no mundo com o ser no mundo e ser no mundo, que era a transcendência de Husserl, a transcendência do Ser nele. O «Ser transcendente de Heidegger é o horizonte de exterioridade, aliás já inapreensível onde alcanço as coisas. Há aqui uma escamoteação e uma fonte de confusão pois já não podemos reconhecer os nossos deuses, sobretudo quando se define racionalmente Deus como Ser absoluto...».

¹²⁰ Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, PUF, 1963, p. 241. *Sublinhado* do autor.

¹²¹ Ver a este propósito o artigo traduzido por José Rosa, no *dossier* «Michel Henry», *Phainomenon*, n.º 13, «Fenomenologia não intencional: tarefa para uma fenomenologia futura».

fenomenalidade em Husserl. É que ser consciente implica consciência de ser consciente de; implica na fenomenalidade da transcendência e da intencionalidade a redução ao acto de transcendência e ao acto de intencionalizar. Assim escreve Henry: «A fenomenologia material tal como a concebo resulta dessa redução radical de toda a transcendência que libera a essência do sub-jacente da sub-jectividade enquanto sua ‘componente’ hilética ou impressional»¹²².

Para Michel Henry toda a filosofia tende para o regresso a esse dado imanente, primitivo, pois ele é a alavanca de todo o edifício filosófico e científico; ele é a alavanca de todas as efectivações culturais testemunhadas através dos tempos. Descartes encetou um novo caminho ao situar esse dado primitivo na vida do *cogito*, sendo a partir dele que a filosofia moderna e contemporânea, de um modo ou de outro se desenvolveu e embateu nas aporias e crises de todos conhecidas, mas genericamente denominadas crises do sujeito. Daí a atenção de Henry a esse começo, assim como aos desvios e modalidades que, de Descartes até hoje, foi sofrendo.

Se a fenomenologia se confessa devedora dos princípios do *cogito* de Descartes não será porque, na temporalidade, lhes reconhece algo que seja atemporal? Que princípios são estes? E como nos dão eles acesso a uma fenomenalidade do acto da transcendência que não se confunde com a projecção do horizonte, nem com intencionalidade, embora as acompanhe em todo o seu processo?

Em Descartes, fenomenalidade da matéria e fenomenalidade da forma são modos de fenomenalização do *cogito*¹²³ e isso põe-nos de imediato perante uma fenomenalidade na qual quer o corpo quer o pensamento colhem a sua possibilidade da mesma fonte: a vida do *cogito*. Assim, as actividades do *cogito*, próprias do ser vivo humanidade – duvidar, afirmar, negar, inteligir algumas coisas, ignorar muitas, querer, negar, imaginar, amar, odiar¹²⁴, têm o mesmo estatuto que sentir, normalmente, relegado quer pela filosofia, quer pelas ciências e até pelo senso comum para o domínio do empírico.

¹²² Michel Henry, *FM*, p. 15.

¹²³ *GP*, p. 68.

¹²⁴ AT, VII, 35 e AT, IX, 27. «ergo sum res cogitans, id es dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans & sentiens»; comparadas com o texto francês «je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peu de choses, qui en ignore beaucoup, *qui aime, qui hait* qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent», podemos ver que o primeiro tradutor de Descartes, o duque de Luyne acrescenta o amor e ódio, às possibilidades do *cogito*.

Em Descartes não só a visão é inscrita na fenomenalidade do *cogito*, mas também a audição, o tacto, a dor – não apenas o sofrimento – o andar, o aquecer-se... embora não raro, seja pela visão que a fenomenalidade do corpo é tipificada.

Referir-me-ei, para o efeito, à originalidade da fenomenalidade da visão, tal como a expressa Descartes: *at certe videre videor*. Uma fenomenalidade que em nada tem a ver com a visão atribuída aos órgãos dos sentidos, uma vez que a dúvida pôs fora de circuito a certeza por eles adquiridas, mas também não redutível ao ver da evidência. A fenomenalidade dos sentidos – *at certe videre videor audire, calescere*¹²⁵, fenomenalidade da dor¹²⁶, a fenomenalidade das ideias¹²⁷, toda a fenomenalidade se dá nessa subjectividade do *cogito* reduzido a si mesmo, ao que resta depois de excluída a transcendência, qualquer que seja o seu registo, e que Descartes identifica com o pensamento.

Henry, a propósito da expressão *videre videor*¹²⁸ sintetiza assim as três teses da fenomenalidade da imanência do *cogito*, do pensar: 1– dá-se como contra-redução, ou com a fenomenalidade daquilo que permanece depois da redução da fenomenalidade à vida subjectiva; 2– nessa fenomenalidade não há distância de si do *cogito*, pois este manifesta-se enquanto se efectiva; 3– essa efectivação nunca se dá num registo de reflexo de si mas na prova imediata de si, no sentimento de pertença e coesão da subjectividade com os vividos da subjectividade¹²⁹. Na adesão de si consigo, na qual, como diz Henry frequentemente «o sentir não é sentido».

Esta aderência da vida aos vividos, em que todo o aparecer faz prova de si pelo facto de se efectivar, de aparecer, traz a filosofia do campo teórico para o do compromisso, sem o qual a evidência repousa na dimensão incompleta da representação intencionalista do ver eidético¹³⁰.

¹²⁵ AT, VII, 29, «no mínimo parece-me que eu vejo, oiço e me aqueço».

¹²⁶ AT, IX, II, p. 56.

¹²⁷ AT, VII, p. 189. Cf. igualmente GP, Capítulo II, «O declínio dos absolutos fenomenológicos».

¹²⁸ Não nos cabe aqui fazer a análise dessa expressão, ela está feita em várias obras de Henry, mas podemos dela encontrar uma exposição mais detalhada no capítulo de GP «Videre videor».

¹²⁹ GP, pp. 58-61.

¹³⁰ Marc Maesschalck, «L'attention à la vie comme forme d'une rationalité politique», in Michel Henry: *la parole de la vie*, L'Harmattan, 2003, pp. 239-275.

As objecções e as respostas às objecções, nomeadamente Hobbes e Gas-sendi, avaliadas no capítulo da GP, justamente intitulado «*Videre Videor*», são elucidativas da presença, já em Descartes, de uma saída para a principal questão que habita o «sucesso»¹³¹ epistemológico da evidência: impossibilidade de dar conta daquele que, ainda que a título de ego, só se encontra no mundo corporalmente.¹³²

Ver, ouvir, aquecer-se, sentir dor, andar, mover-se são fenómenos da vida do corpo, cuja fenomenalidade é incompatível com algumas posições sobre a fenomenologia do corpo em Descartes, Maine de Biran, Henry¹³³. Sem serem coincidentes¹³⁴, estes filósofos atendem à fenomenalidade originária inerente à expressão *videre videor*: à impressionabilidade da vida que se prova como «poder ver».

Michel Henry desenvolve assim um método que permite pôr em evidência o *ethos* da vida enquanto autodesenvolvimento de um poder – poder ver... – e não apenas apelo e possibilidade de um dever-ser¹³⁵.

Nessa mudança de registo fenomenológico, a filosofia inscreve o seu discurso nos poderes da vida em cada um de nós, como forma de resposta às vulnerabilidades e às crises individuais e ambientais, qualquer que ele seja – a natureza, a economia, a política, a religião, a estética.

Interessa assim ver como é que, já em Descartes, a fenomenalidade do poder impressional da vida aparece como resposta aos problemas inerentes ao sucesso epistemológico da evidência e concorre hoje para uma redefinição de racionalidade e de modelo científico, que responda não apenas à certificação dos dados, mas ao para quê das certezas¹³⁶.

A impressionabilidade ou a afecção primitiva de ver dá-se em nós como provando-nos ver mais do que experienciando-nos ver: nesse sentido o corpo, já pelos sentidos é um corpo vivo, dado originariamente a si até mesmo na prova dos sentidos, numa fenomenalidade que é ipseidade na visão, na

¹³¹ Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, p. 308.

¹³² J.-L. Marion, *Descartes*, Bayard, 2007, p. 21.

¹³³ Luís Umbelino, «O corpo do movimento: aproximações fenomenológicas» in *Phainomenon*, n.º 14, pp. 195-208.

¹³⁴ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1965, capítulo «Critique de la pensée de Maine de Biran: Le problème de la passivité», pp. 213-252.

¹³⁵ Raphaël Gély, «Réversibilité et asymétrie des rôles chez Michel Henry et Merleau-Ponty» in *Michel Henry: la parole de la vie*, L'Harmattan, 2003, pp. 117-166.

¹³⁶ J.-L. Marion, *Le phénomène érotique*, Éditions Grasset, 2003.

audição, no aquecer-se... na dor, nas 'cócegas'¹³⁷... nas ideias das ciências empíricas, matemáticas, na ideia de Deus. Impressional é a sua matéria ou tecido fenomenológico, enquanto se prova tal como se prova um vinho e é a ela que Descartes atende. Daí esta definição de ideia que, em Descartes, aparece pelo menos duas vezes: «Com a palavra ideia entendo aquela forma de todos os nossos pensamentos, por cuja percepção imediata temos consciência deles»¹³⁸ e «denomino ideia a tudo o que o espírito concebe de um modo imediato. De modo que, quando desejo ou temo, na medida em que concebo ao mesmo tempo que desejo e temo, conto esse querer e esse temor no número das ideias»¹³⁹.

Mas Henry vai mais longe na fenomenalidade dessa revelação imediata da vida na vida do *cogito* e pergunta se «alguma vez, uma única que seja, Descartes designou a substância fenomenológica da aparição [aparição dos sentidos] como auto-atestando-se a si mesma, como auto-apresentando-se a si mesma, tal como é... na sua fenomenalidade...?»¹⁴⁰ E a resposta é afirmativa. No parágrafo 26 das *Paixões da Alma*, Descartes mostra a mesma certeza do sentir agora em relação à tristeza ou outra emoção, quer se esteja a dormir quer se esteja acordado¹⁴¹. Isto é quer a sinta acordado quer em sonho! Se a sentir é real! A afecção em si da Vida, a impressionabilidade é o seu tecido fenomenológico; tecido do qual faço prova até durante o sonho!

Fazer prova da matéria ou do tecido fenomenológico da vida é coincidir com eles, ser parte integrante do processo gerador da vida. Esta não é resíduo inacessível, cujo olhar jamais apreende. A vida não se dá ao olhar, mas isso em vez de ser uma falta é possibilidade de participarmos nos seus enredos e criações.

A crítica à fenomenologia de Husserl e Heidegger da diferenciação no *cogito* entre um resíduo material, nunca fenomenalizável, ou um horizonte cuja efectividade matricial ou impressional se não dá nunca em si, mas sempre num horizonte, é o objectivo dos capítulos I, II desta obra.

O Capítulo I - «Fenomenologia hylética e fenomenologia material» - requer a fenomenalidade da componente hylética cuja indeterminação não

¹³⁷ AT, IX, II, p. 56. «Todas as modalidades imanentes ao pensamento devem ser consideradas «como ideias que estão unicamente na alma».

¹³⁸ AT, VII, p. 160.

¹³⁹ AT, VII, p. 181.

¹⁴⁰ GP, p. 64.

¹⁴¹ GP, p. 65.

a remete apenas para um registo empírico da sensibilidade como o une à fenomenalidade noética, estando em função dela. A *hylé* não alcança nunca, na fenomenologia tradicional, o estatuto de verdadeiro fenómeno instaurando-se «uma dissimetria radical entre as duas componentes, hilética e intencional, da subjectividade absoluta, sendo uma encarregada de dar à experiência o seu conteúdo – a impressão – e a outra propô-lo, justamente a título de conteúdo da experiência, na luz que ela produz»¹⁴².

No capítulo II, «Método fenomenológico», a dissimetria atrás indicada deve-se ao enraizamento dos pressupostos da fenomenologia, no pressuposto grego de revelação: desviar-se do dado, sempre sensível, para o dar a ver a uma luz que não a sua: a do inteligível por oposição ao sensível. As nuances destas oposições, depois de abandonado o que se chama de atitude natural, transportam-se para o registo da vida subjectiva, mas obedecem à mesma forma de interrogar o ser e a vida: os pressupostos do monismo ontológico. Interrogar a manifestação num horizonte de transcendência, nunca a manifestação do acto de transcendência, na aderência a si mesmo.

A transposição destes pressupostos para a vida intersubjectiva, para a vida comunitária e política é tratada na III Parte – «Pathos-com». Ora se nos princípios e método fenomenológicos, tal como os avalia Henry nos dois primeiros capítulos desta obra, o «pathos é conteúdo noemático morto, desprovido da capacidade de se sentir a si mesmo»¹⁴³ como pode ele dar-nos acesso ao outro – ao outro vivo? A crítica à fenomenologia tradicional estende-se à transposição das mesmas incapacidades e aporias numa fenomenologia da intersubjectividade, da vida comunitária e cultural¹⁴⁴. A fenomenologia de Husserl ainda que fazendo declinar o «eu penso» no «eu posso», isto é, fazendo declinar a essência da fenomenalidade no corpo vivo, ainda aí esse corpo vivo é um corpo apreendido mediante as categorias fenomenológicas da retenção e da ur-impressão cuja fenomenalidade dista sempre da passibilidade em si do ego, que se sente afectado na vida¹⁴⁵, em todas as suas modalidades e de entre as quais o *videre videor* se desenvolve de forma exemplar.

¹⁴² FM, p. 11.

¹⁴³ FM, p. 96.

¹⁴⁴ Permito-me reenviar para o meu trabalho: *Recuperar o Humanismo: para uma fenomenologia da alteridade*, Principia, 2002.

¹⁴⁵ Permito-me ainda remeter para o meu artigo: «Amor e poder: fenomenologia excedente da contenção» in *A Felicidade na Fenomenologia da Vida*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, ACTA 1, 2006, pp. 217-223.

A fenomenologia histórica jamais alcançou o que foi a sua grande obsessão, uma tomada de consciência radical de si, consciência do aparecer do aparecer, aquele em que se é consciente de ser consciente de¹⁴⁶. E quando a afectividade fundadora de toda a vida, a vida da ciência, mas também a vida dos predicados axiológicos e culturais, é justamente a actividade intencional¹⁴⁷, reduzida aos efeitos de transcendência, é todo o tecido afectivo da vida, a vida das emoções, das paixões, da ciência e de todas as formas de cultura que estão fora do seu alcance. Estão aí para: mortos em si¹⁴⁸.

Para Henry o ser e a vida em nós não se reduzem a um efeito de aparecer: participamos do seu aparecer porquanto nele somos dados nesta forma de vida que conhecemos como nossa: vida que se faz corpo, corpo vivo, identificado com os poderes de ver, ouvir, aquecer, sentir dor, crescer de si em todas as modalidades da nossa vida nesta consciência de ser consciente de, e nela se modalizar¹⁴⁹. São todos os temas da consciência como intenção em Husserl, como *Dasein* em Heidegger, como consciência sempre consciência de algo e não de si mesma em Sartre, ou do corpo como extensão dessa modalidade de fenomenalização nos quiasmas de Merleau-Ponty que são repensados. Não basta pensar a consciência como impressionnal é preciso ver como é que o nosso enredo matricial com essa impressão, que se dá em nós como nós e não como um efeito em nós, cresce de si nas formas da construção da nossa história, da nossa participação no mundo envolvente e na cultura.

Henry não fala da crise da Europa, mas da civilização. A barbárie opõe-se ao acréscimo dessa vida pela morte da mesma quando a reduz à objectividade, à transcendência de um aí ou de um agora acabado de dar-se...¹⁵⁰. Na inversão dos seus pressupostos apenas a Vida é critério de avaliação dos

¹⁴⁶ FM, p. 45.

¹⁴⁷ FM, p. 15.

¹⁴⁸ Michel Henry, «Quatre principes de la phénoménologie» in *De la phénoménologie*, T. I, p. 87. «Le seconde principe, en vérité le premier, est un meurtre».

¹⁴⁹ A este respeito ver o trabalho de Raphaël Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective: Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, Bruxelles, Peter Lang, 2007, e ainda «Des modalités de l'affectivité aux fonctions sociales de l'imaginaire: Réflexions à partir de Jean-Paul Sartre et Michel Henry», in *Note de travail pour le séminaire AICS du 20 novembre (FUNDP)(FNRS/UCL)*.

¹⁵⁰ Yorihiro Yamagata, «Le langage du sentiment» in Michel Henry. *Pensée de la vie et culture contemporaine*, Beauschesne, 2006, pp. 261-274.

nossos actos¹⁵¹ quer estes sejam os da relação com o universo, sob a forma das produções da ciência e da estética, quer com os outros sob a forma de ética, quer da nossa intervenção no espaço público, sob a forma política, quer no laço infrangível com a Vida, sob a forma de religiosidade.

A fenomenologia material, ao tratar a questão da essência da matéria, conduz-nos ao corpo vivo, onde todos os laços vinculativos à terra, aos outros e à doação da vida em nós se dão. Dela decorre por isso a obra de Henry sobre Marx¹⁵² e a fenomenologia do trabalho, como trabalho vivo.

É nesse sentido que Jean-François Lavigne diz: «Se somos materialistas – mas materialistas consequentes, que não omitem, como a maioria, a questão da essência do que se fala, isto é definir a materialidade da matéria, identificaremos a essência da materialidade no aparecer das impressões sensíveis que fundam todo o aparecer do mundo e dos seus objectos (as coisas, os corpos físicos, os organismos vivos, os outros, os elementos químicos, as moléculas, as partículas físicas, etc.)¹⁵³. A fenomenologia tradicional não esqueceu a matéria do seu tecido fenomenológico, mas deixou-a sempre sob um resíduo não fenomenalizável. No *pathos* da vida, prova-se não apenas o sabor da sua fenomenalidade como é possível partilharmos das tonalidades afectivas do seu devir.

***Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe* (1990)**

É um ensaio metapolítico em que a fenomenologia identifica o drama ou a tragédia da história com o aviltamento do indivíduo, tema do capítulo I. Comunismo, capitalismo, fascismo são formas desse aviltamento. Este ensaio deverá ser lido a par com o artigo «Difícil democracia»¹⁵⁴ que remete todas as formas da actividade social ao vínculo sagrado do ser humano com a vida: essa comum herança que apela ao acréscimo de si, na práxis social.

¹⁵¹ Florinda Martins, «Une esthétique à l'œuvre. Michel Henry, les galeristes et les critères d'évaluation de l'art», 2010 (um estudo dedicado à obra da pintora Carla Gonçalves, Galeria Símbolo).

¹⁵² Michel Henry, *Marx I, II*, PUF, Gallimard, 1976.

¹⁵³ Jean-François Lavigne, «La matière vivante ou la victoire de Berkeley» in *Michel Henry, L'Âge d'Homme*, 2009, p. 202.

¹⁵⁴ Michel Henry, «Difficile démocratie» in *Michel Henry, L'épreuve de la vie*, Cerf, 2001, pp. 39-54.

***C'est moi la Vérité* (1996)**

Se a fenomenalidade da Vida, na obra *Eu sou a Verdade*¹⁵⁵, pode ser vista como a fenomenalidade do que é comum às várias religiões e enquanto tal favorecer o diálogo inter-religioso¹⁵⁶, também não é menor a possibilidade de fazer nela uma leitura antropológica singular: a relação dos seres humanos entre si passa pela relação de cada um com a vida¹⁵⁷. O que o singulariza singulariza-o enquanto ipseidade irreduzível ao outro, mas, justamente, nessa irreduzibilidade que, mais do que excluir o outro, o reconhece também singular, nessa mesma relação. Só assim será possível a comunhão ou a comunidade. O outro só aparece como outro na prova de si, de contrário, nem como tal é reconhecido, mas antes absorvido pelo eu: reduzido a uma egologia.

Desta antropologia, Henry destaca sobremaneira os seus paradoxos, que são os paradoxos do cristianismo e /ou os paradoxos de vida: 1- a duplicidade do aparecer; 2- a estrutura antinómica do sofrer e do fruir; 3 - a diferença entre Vida e vivente ou entre auto-afecção primeira e auto-afecção relativa; 4- a significação determinante da praxis e da Ipseidade.¹⁵⁸

***Le cadavre indiscret* (1996)**

A fenomenalidade destes paradoxos permite-nos não só desmistificar o nosso mundo democrático - como é o caso de romance *O cadáver indiscreto* que se interroga sobre as questões da verdade e justiça sociais - mas e sobretudo sobre a possibilidade da incorporação do tempo nas questões da fenomenologia da Encarnação.

***Incarnation. Une philosophie de la chair* (2000)**

Certamente muitos de nós lembram ainda o acontecimento que foi, para a cultura portuguesa, a apresentação da tradução em língua portuguesa de *Encarnação: uma filosofia da carne*¹⁵⁹. Michel Henry reconheceu a importância das questões do pensamento português, na sua obra: a inflexão que ela tomou a partir da fenomenologia da Vida em *Eu sou a verdade* e à qual a nota

¹⁵⁵ Michel Henry, *Eu sou a Verdade*, trad. de Florinda Martins, Edição Vega, 1998.

¹⁵⁶ Foi nesse sentido que a obra foi apresentada ao público português, na UCP, por Michel Henry, Manuel Barbosa da Costa Freitas e Florinda Martins.

¹⁵⁷ Florinda Martins, *Recuperar o Humanismo*, Principia, 2002.

¹⁵⁸ O.c., p. 197.

¹⁵⁹ Michel Henry, *Encarnação - Uma filosofia da carne* - Trad. de Florinda Martins, Apresentação de Manuel B. da Costa Freitas, Círculo de Leitores, 2001.

1 da página 317 é uma explícita referência. A abordagem fenomenológica da ciência da vida, aqui abordada, prepara de algum modo a resposta às objecções à *Encarnação*¹⁶⁰.

O compromisso da Vida com o vivente não dispensa o compromisso do vivente com a Vida, porém como o próprio Henry reconhece a geração da comunidade dos vivos, mesmo em termos de elucidação fenomenológica, tem muito de um projecto adiado.

***Paroles du Christ* (2002)**

*Palavras de Cristo*¹⁶¹ introduz as questões da linguagem na geração dessa mesma comunidade¹⁶². Porém, a meu ver, será Jean-Luc Marion que, com a obra *Fenómeno erótico* irá trazer a comunidade para o espaço fenomenológico.

Conclusão

A fenomenologia francesa na reformulação da filosofia – as referências a Espinosa e ao projecto «O que pode um corpo?».

Ao Carlos Hernández

A fenomenologia no século XX propõe-se como um projecto de renovação para uma crise. Uma crise cuja identidade oscila entre «crise das ciências» e «crise da humanidade» com as correspondentes crises «europeia» e «da razão». Para J.-L. Marion (J.-L.M.), na origem de qualquer uma destas crises – uma crise filosófica com os respectivos impactos culturais – está um determinado tipo de racionalidade, instituído por Descartes e «no qual ainda vivemos, para o melhor e para o pior, e que é a distinção entre razão constituinte de objectos e outras formas de pensamento não objectivante»¹⁶³. Dessa distinção, a história da filosofia mostra que o interesse pela «razão constituinte dos objectos» superou em muito o interesse pelas «formas de pensamento não objectivante» comprometendo, assim, não apenas o pensamento de Descartes, no seu todo, mas a fenomenalidade da própria

¹⁶⁰ Philippe Capelle, *Phénoménologie et Christianisme*, Cerf, 2004.

¹⁶¹ Michel Henry, *Palavras de Cristo*, Trad. de Florinda Martins, Ed. Colibri.

¹⁶² Recordo o sorriso de Henry, quando na Primavera de 2002, em Paris, ao falar-me da «estrutura» desta obra me dizia que de alguma forma se reconciliava com o estruturalismo!!!

¹⁶³ J.-L. Marion, *Descartes*, Bayard, 2007, p. 16.

razão que não deve deixar de ter em conta que «a racionalidade não se alteia na racionalidade científica, antes decide a seu respeito»¹⁶⁴. Daí que o primeiro parágrafo da obra *Fenómeno erótico* se intitule «duvidar da certeza». Não já da certeza dos sentidos, mas das certezas da razão constituinte dos objectos¹⁶⁵. Segundo J-L.M., para desqualificar e votar à vanidade as certezas da razão constituinte de objectos, basta a simples pergunta «de que serve?»¹⁶⁶. De que servem essas certezas? Pergunta a partir da qual ele irá trazer para a fenomenologia o que nela estava implícito, mas de alguma forma esquecido: a fenomenalidade das «formas de pensamento não objectivante».

A fenomenologia de J-L.M. desenvolve-se dentro desse outro horizonte de fenomenalidade: em vez de o apelo do ser, J-L.M. chama a atenção para a fenomenalidade do apelo em si, situando desse modo todas as formas de apelo – do ser, da objectividade – numa fenomenalidade em que o aparecer do fenómeno se descreve a partir do próprio aparecer e não em função do apelo de algo que apela a uma determinada forma de resposta – a certificação, pela objectividade¹⁶⁷.

A crise da filosofia tem a ver com a troca que ela mesma faz da fenomenalidade da racionalidade pela fenomenalidade da racionalidade científica, pela objectividade do saber – *esse prato de lentilhas!*¹⁶⁸

Essa troca remonta a Descartes e está de algum modo presente no decurso de toda a filosofia levando ao limite as contradições que lhe são inerentes: nem filosofia nem ciência. Na denúncia de tais contradições e na busca do que lhe é próprio, a fenomenologia, em J-L.M., retoma os princípios cartesianos, mas de forma a reequacioná-los, perspectivando-lhes um futuro filosófico no qual se inscreve o *Fenómeno Erótico*.

¹⁶⁴ Para J.-L. Marion, esse foi o grande contributo do pensamento de Foucault.

¹⁶⁵ *Fenómeno erótico [FE]* § 1.

¹⁶⁶ *FE* § 2.

¹⁶⁷ Não discutimos aqui a justeza ou não da crítica de Henry a Marion, no artigo «Quatre principes de la phénoménologie» in *Phénoménologie de la vie*, T. I, PUF, 2003, p. 101, em que Henry diz que o par Apelo/resposta se substitui ao par sujeito/objecto, mas chamamos a atenção para esta problemática.

¹⁶⁸ *FE* § 1.

Para J-L.M. há no *corpus cartesiano* elementos que permitem repensá-lo não a partir de um, mas de três começos¹⁶⁹ relacionados respectivamente com questões da ciência, da metafísica e da moral. Se a história da filosofia moderna e contemporânea se desenvolveu na atenção aos dois primeiros começos e, com o seu desenvolvimento, ao seu desabar¹⁷⁰ já o terceiro resvalou para um plano secundário, na filosofia que, por isso mesmo, escamoteou preocupações nele latentes e cuja busca de soluções o texto testemunha. Porém eles foram sempre parte integrante do pensamento cartesiano. J-L.M. irá sublinhar, no próprio texto de Descartes, hesitações nas quais lê a necessidade sentida por Descartes de passar não apenas de uma Filosofia das Ciências (1.º princípio) à Metafísica (2.º princípio), mas desta à Moral (3.º princípio) ou ao que, nesta obra, toma como *fenômeno erótico*. Uma dessas hesitações diz respeito à enumeração das coisas que precisam de ser restabelecidas, enquanto certezas, as coisas certificadas pela razão constituinte que como sabemos são as coisas exteriores: terra, céu, corpo extenso, figura, lugar, tal como podemos ver nas *Meditações Metafísicas*, AT, VII 21, 4-6. Porém tal enumeração, numa passagem um pouco mais adiante, *Meditações Metafísicas*, AT, VII, 25,4, sofre uma alteração que dá que pensar, pois ela introduz nada mais nada menos que o «espírito» – algo não extenso nem pertencente à mesma ordem de razões – nas coisas a serem certificadas.¹⁷¹ A conclusão que J-L.M. retira da análise desta hesitação – depois de pôr de parte uma impensável incongruência ou uma qualquer distração – é que Descartes reconhece já, nas *Meditações Metafísicas*, serem intransitáveis as possibilidades epistemológicas e metafísicas dos dois primeiros começos para as questões do ego que originariamente se vivencia como corpo¹⁷². A noção da moral decorre, segundo J-L.M., da originaridade da noção do

¹⁶⁹ Jean-Luc Marion; *Descartes*, Bayard, 2007, pp. 7-22. 1.º começo consiste em reinterpretar a doutrina cartesiana da ciência *Mathesis Universalis*; 2.º começo faz a transição do conhecimento do objecto para questões de constituição: *Metafísica – meta-mathesis universalis*; 3.º começo é a passagem à moral.

¹⁷⁰ Da Crise das Ciências Europeias, às crises do sujeito estamos a um passo para a crise da Filosofia que de tanto procurar em si cientificidade se perde, deixando de dar resposta a questões que surgindo da ciência são de uma outra ordem de razões.

¹⁷¹ Remetemos a análise desta questão para: J.-L. Marion, «La chair ou la donation du soi. Le corps sentant» in *Conferências de Filosofia II*, Campo das Letras, 2000, pp. 147-174.

¹⁷² AT III, p. 665, 20-22 «para a alma e corpo conjuntos temos a [noção] da sua união».

ego encarnado que obriga a repensar os dois primeiros começos. Porém a moral é para J-L.M. uma outra questão que se prende também com outro acrescento a uma outra enumeração: o acrescento do amor e do ódio ao «*ego cogito*», feita pelo primeiro tradutor de Descartes¹⁷³.

É nessa releitura de Descartes que se compreende toda obra de J-L.M., pelo menos até agora, como ele mesmo confessa¹⁷⁴. Se já em *L'idole et la distance*¹⁷⁵, através de uma leitura de Nietzsche, J-L.M. inscreve a ruptura com a Metafísica a partir da desconstrução dos ídolos, para avançar na direcção da fenomenalização do ícone¹⁷⁶, fá-lo no sentido de atender, para lá da retirada do ser do ente, a uma outra fenomenalidade. Da retirada dos deuses, ou da retirada dos entes, advém a possibilidade de a humanidade sair do niilismo, pela filiação em algo não objectivo, porém concreto, e que se dá nessa mesma retirada. J-L.M. em *L'idole et la distance* avança da releitura de Nietzsche para as releituras de Hölderlin e Dioniso. Neles há uma filiação da subjectividade na originaridade de Si mesma, jogando e tecendo nela uma vida que nunca advindo como objecto nem por isso é menos concreta¹⁷⁷. Filho é o nome para a constatação de nos provarmos a existir, sem que para isso tenhamos, em nada, contribuído e sem que a paternidade se faça sentir de outro modo senão por essa constatação de se sentir a existir por outro que não o próprio¹⁷⁸. Esta presença indizível, dada numa retirada a que também se chama teologia negativa, nada tem de negativo, pois deixa marca e provoca o discurso sob a modalidade do louvor e da poesia¹⁷⁹. *Fenómeno Erótico* procura elevar esse discurso a conceito: o conceito de amor. Nesta obra para lá do desabamento dos ídolos e da sua diferença do ícone, o outro aparece como antecipando-se-me a

¹⁷³ Comparar AT, VII, p. 34, 18-21 com AT. IX-1, p. 27, 7-10.

¹⁷⁴ *FE. Introdução*.

¹⁷⁵ J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Ed. Grasset, 1977.

¹⁷⁶ Parecendo aqui em nada diferenciar-se de algumas fenomenologias preocupadas com as formas de pensamento não objectivante, que se desenvolvem a partir de Heidegger – refiro-me a Lévinas, Derrida e H. Urs von Balthasar.

¹⁷⁷ Permito-me remeter o leitor para o meu trabalho *Recuperar o Humanismo*, Principia, 2002, onde dou início ao desenvolvimento de uma fenomenologia da alteridade, na fenomenalidade de Si.

¹⁷⁸ J.-L. Marion, *L'idole et la distance*, Grasset, 1977, pp. 181-182 «O divino exerce-se paternalmente quando o advir coincide com a recessão. Trata-se pois de dizer, mais do que um ente, uma distância (Deus faz uma distância), um nada por conseguinte, o nada da própria distância em que o Filho se solta sob a retirada paterna».

¹⁷⁹ *ID*, cap «La distance du réquisit et le discours de Louange: Denis», pp. 183-250.

qualquer acto meu por uma fidelidade unilateral¹⁸⁰: o outro mais íntimo que eu mesmo, ama-me desde o início e por fim.¹⁸¹ O amor está de volta à filosofia, como sua especificidade.

Outro caminho, mas tocando-se nos mesmos resultados, percorre Michel Henry (MH). Para ele o que a filosofia moderna e contemporânea levou ao limite foi a dissociação fenomenológica estrutural, no *cogito*, entre o aparecer e o que aparece¹⁸². No texto *Fenomenologia Material*¹⁸³, MH tem como preocupação recuperar esse começo que, ainda e também segundo ele, ficou perdido, já desde Descartes. MH, ao invés de – como faz J-L.M. – mostrar uma reformulação dos princípios no próprio *corpus* cartesiano, no sentido de ser, já em Descartes, a praxis o critério de validação da actividade do *cogito* e não as evidências, mostra os indícios, nele, de uma fenomenologia dessa mesma praxis.

Na abertura a outros modos de experiência que não a experiência do ser, já presente, de vários modos, em Descartes, MH e J-L.M. reformulam hoje as tarefas da filosofia, começando pelo seu conceito.

Libertar a filosofia de uma racionalidade acrítica ao seu próprio advir em evidência é passar de uma visão redutora da crise europeia, para a crise de civilização, é passar da crise das ciências à crise de humanidade, à barbárie, recuperando esse começo perdido, vida e génese de toda a cultura, mesmo da cultura científica. É encontrar o lugar da filosofia no contexto da cultura.

¹⁸⁰ FE, § 41: «Ama primeiro e por último. Ama enquanto pessoa. No fim não descubro apenas que um outro me amava antes que eu o amasse, por conseguinte que esse outro era já amante antes de mim, mas sobretudo que esse primeiro amante, desde sempre se chama Deus. A maior transcendência de Deus, a única que o não desonra, não diz respeito ao poder, nem à sabedoria, nem até a infinitude, mas ao amor. Porque só o amor basta para pôr em acção toda a infinitude, toda a sabedoria e todo o poder.

Deus precede-nos e transcende-nos, mas primeiro e sobretudo porque nos ama infinitamente melhor do que amamos e o amamos. Deus supera-nos a título de melhor amante.»

¹⁸¹ FE, § 41: «Ele torna-se amante como nós – ao passar pela vanidade (os ídolos), ao perguntar se o amam e se pode antecipadamente amar primeiro, a promessa e o rosto (ícone), a carne e a fruição da comunhão, a dor da nossa suspensão e a reivindicação ciumenta, o nascimento do terceiro em trânsito e o anúncio do terceiro escatológico, que acabam por se identificar no Filho encarnado, até à promulgação unilateral dele da fidelidade, a nós. A lógica da redução erótica, pratica-a Deus como nós, connosco, segundo o mesmo rito e consoante o mesmo ritmo, a ponto de podermos até perguntar-nos se não o aprendemos com ele e com ninguém mais. Deus ama no mesmo sentido que nós.»

¹⁸² Michel Henry, *Genealogia da Psicanálise*, Trad. de Rodrigo Marques/Florinda Martins, ed UFPR, Paraná, capítulo 1.

¹⁸³ Michel Henry, *Fenomenologia Material*, sobretudo capítulo I, II.

O projecto de investigação em Língua Portuguesa «O que pode um corpo?¹⁸⁴» tem como sua essa preocupação. E as obras de Henry e de Marion que acabamos de apresentar são tão-só um instrumento de trabalho no repensar de uma tradição que se preocupa com essa visão redutora da razão: Espinosa está-lhe no encalço e nós com ele.

¹⁸⁴ Espinosa, Et. III, prop. II, schol 1 «Etenim, quid corpus possit nemo usque determinavit...»

A vida social, a linguagem e a vulnerabilidade originária do desejo

RAPHAËL GÉLY*

Reflexões a partir da obra de Michel Henry

Tradução de Florinda Martins

Este artigo tem como objectivo mostrar que a fenomenologia de Michel Henry oferece importantes recursos para interrogar o papel da vida social e da linguagem, na experiência que os indivíduos fazem quer da potência quer da vulnerabilidade intrínseca do seu desejo de experienciar a vida¹. Uma das teses mais importantes da fenomenologia radical é que os indivíduos não têm apenas necessidade uns dos outros para realizar as suas vidas. Têm, mais fundamentalmente ainda, necessidade uns dos outros para consentirem, no coração de cada uma das suas vivências, nesse desejo de viver da vida, no seio do qual, sem cessar, são dados a si mesmos. Em Henry, toda a necessidade apela intrinsecamente à cultura², na medida em que esta é indispensável à adesão da necessidade ao seu próprio poder experienciar, à

* (Chercheur qualifié au Fonds national de la recherche scientifique, Professeur à l'Université Catholique de Louvain)

¹ Este artigo resulta de uma conferência realizada no Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, por ocasião da abertura dos trabalhos do projecto de investigação «O que pode um Corpo?». Agradeço à Professora Florinda Martins e a todos os seus Colegas o facto de me terem associado a esta investigação. Igualmente lhe agradeço ter-se proposto traduzir e publicar esta conferência. Integrei no texto toda uma série de reflexões saídas dos nossos debates desse dia. A cada uma e a cada um agradeço calorosamente.

² M. Henry, *La Barbarie*, Paris, Grasset, 1987, p. 146. Cf. para esta questão R. Kühn, S. Nowotny (hrsg.), *Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*, Freiburg/München, Alber, 2002; R. Kühn, «Crise de la culture et vie culturelle», in J.-M. Longneaux (dir.), *Retrouver la vie oubliée. Critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 2000, pp. 139-163; *id.*, *Radicalité et passibilité. Pour une phénoménologie pratique*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 241-270; M. Maesschalck, T. Dedeurwaerdere, T., «Ist eine Kultur des Lebens möglich?», in S. Nowotny, M. Staudigl (hrsg.), *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-genalogien*, Wien, 2003, pp. 187-204.

sua radical e singular experiência da vida. Quer dizer que a questão da vida social, em vez de ser uma questão derivada, se encontra de um modo ou de outro na interioridade do mundo vivido, no coração da mais ínfima sensação, do menor desejo, do mais pequeno acto, etc. A dimensão intrinsecamente social da vida subjectiva é interrogada pela fenomenologia radical a partir do debate afectivo interno ao poder experienciar-se da vida. Ela está ligada à vulnerabilidade intrínseca do desejo de viver, ao debate afectivo constitutivo da própria possibilidade do padecer. Para Henry, a mais ínfima sensação – isso mesmo é válido para qualquer vivido – para ser enquanto tal, na imanência do seu experienciar-se, na imanência de um si, não pode deixar de aderir ao seu próprio poder sentir. Sentir não depende apenas de si. Há um debate afectivo que é constitutivo do poder sentir. Essa adesão interior da sensação ao poder ser da sensação é constitutivo da sua ipseidade. De modo mais geral, diremos que a possibilidade de experienciar o que quer que seja se funda na adesão a si do poder experienciar, se funda nesse acto pelo qual esse poder se assenhoreia de si, advém a si ao consentir em si. Esse consentimento não é exterior ao experienciar. Ele é-lhe radicalmente interior. Ora para Michel Henry, e será a hipótese que aqui exploraremos, esse consentimento interior do padecer a sua própria possibilidade – consentimento que dá essa possibilidade a si mesma, que a torna real – supõe a experiência de uma partilha, como se cada vida pudesse apenas ser plenamente a sua própria adesão singular ao partilhar realmente com outras vidas essa mesma intriga do padecer, essa mesma vulnerabilidade do desejo de experienciar. Nesse sentido há em Henry uma exigência da vida social no coração de qualquer vivência, por mais ténue que seja. Importa compreender bem que essa exigência é em Henry mais profunda do que a que está ligada à gênese da consciência de si. A fenomenologia radical inscreve a questão da relação entre vida social e subjectividade num nível ainda mais primitivo, o da adesão do vivido à sua própria possibilidade, ao viver consentido.

Por isso não é apenas para realizar o seu percurso de vida que os indivíduos têm necessidade uns dos outros, é mais fundamentalmente ainda para desejar viver, para consentir em experienciar a vida. Nesse sentido há uma solidariedade originária das forças da vida, uma solidariedade constitutiva da adesão interior dessas forças a si mesmas, sendo essa adesão constitutiva do próprio poder que a força tem enquanto uma força³. Assim, com Michel

³ Para um primeiro tratamento desta questão permito-me remeter a R. Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, Bruxelles, 2007, pp. 53-96.

Henry, passaremos de uma fenomenologia da vida social que pressupõe indivíduos em inquestionável desejo de viver para uma fenomenologia da vida social que não oculta a vulnerabilidade intrínseca desse desejo. O projecto de uma fenomenologia radical da vida social consiste então em enlaçar a vida social com a vulnerabilidade do desejo de viver. Poderíamos dizer ainda que a questão social reenvia em Henry à comum filiação dos indivíduos na vulnerabilidade originária do desejo de experienciar da vida. O social é interrogado do ponto de vista do seu impacto sobre a intensificação ou o enfraquecimento da adesão dos indivíduos ao padecer de suas vidas, da adesão à afectabilidade da vida⁴. Neste artigo, procuro mostrar, de forma mais específica, de que modo a distinção feita por Henry entre a auto-afecção no sentido forte e a auto-afecção no sentido fraco⁵ abre importantes perspectivas à interrogação do lugar da vida social na experiência que os indivíduos fazem da vulnerabilidade intrínseca ao seu desejo de viver⁶.

Para o indivíduo, deixar-se afectar em profundidade pelo que lhe acontece é aceitar que é o seu desejo de viver que está, profundamente, em jogo. Proponho explorar aqui a hipótese de que o acréscimo da potência da vida dos indivíduos – o acréscimo da capacidade de deixar-se afectar em profundidade pelo que lhes acontece e o acréscimo da capacidade de responder com inventividade ao que lhes acontece – supõe que não se

⁴ Cf. Maeschalck, M., «La forme communautaire du jugement éthique chez Michel Henry», in *Retrouver la vie oubliée*, op. cit., pp. 183-211; id., «L'attention à la vie comme forme d'une rationalité politique», in J. Hatem (dir.), *Michel Henry. La parole de vie*, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 239-275; id., «Sens et limite d'une philosophie du don. Entre théorie sociale et phénoménologie radicale», in *Archivio di filosofia*, Actes du colloque international «Le don et la dette» organisé par M. Olivetti, 2004, pp. 281-295; id., «Radikale Phänomenologie und Normentheorie», in S. Nowotny, M. Staudigl (hrsg.), *Perspektiven des Lebensbegriffs. Randgänge der Phänomenologie*, Hildesheim/New York/Zürich, Georg Olms Verlag, 2005, pp. 277-300.

⁵ Cf. M. Henry, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996, pp. 135-141. [Eu sou a Verdade – no prelo a reedição da tradução em Língua Portuguesa. (N.T.)]

⁶ Ainda que as questões que aqui desenvolvo apenas a mim comprometam, elas são profundamente devedoras aos trabalhos de B. Gh. Kanabus. Cf. B. Gh. Kanabus, «Généalogie du concept henryen d'Archi-Soi», in *Les Carnets du Centre de Philosophie du droit*, n.º 139, 2008, p. 30; id., «Individualité et communauté selon une phénoménologie de l'Archi-Soi», in *Les Carnets du Centre de Philosophie du droit*, n.º 141, 2009, p. 30; id., «Vie et Archi-Soi: Naissance de la proto-relationnalité», in *Studia Phaenomenologica*, n.º 9, 2009, pp. 93-108; id., *Généalogie du concept henryen d'Archi-Soi. La hantise de l'Origine*, Hildesheim, Olms, no prelo.

intente naturalizar o desejo de viver, nem se faça de conta que ele se dá sem mais. Num primeiro momento, exporei a tese de Henry segundo a qual há um debate afectivo interno ao próprio padecer, um debate afectivo interno ao surgir da possibilidade enquanto possibilidade. Enquanto subjectiva, a vida, na imanência do seu padecer, não cessa de aderir nem de ter que aderir a si mesma para se tornar possível. É nessa perspectiva que será preciso examinar com muita atenção a distinção feita por Henry entre a auto-afecção no sentido forte e a auto-afecção no sentido fraco. Com efeito pode parecer que a questão da vulnerabilidade intrínseca ao desejo de viver se dá de modo diferente consoante a interrogamos do ponto de vista da vida ou do ponto de vista da experiência que cada vivo faz da sua própria vida. A questão da vida social na sua relação originária com o desejo de viver pôr-se-á justamente na tensão entre estes dois níveis de adesão a si. Explicitada um pouco mais essa hipótese, poderei então mostrar de que modo a vulnerabilidade intrínseca da adesão de si ao padecer da sua vida se põe em jogo na vida social. Tratar-se-á mais precisamente de descrever a sua relação com a naturalização do desejo de experienciar da vida. Terminarei abrindo uma perspectiva de investigação que se prende especificamente com o lugar da linguagem, na experiência dos indivíduos face à vulnerabilidade intrínseca da sua adesão à vida. Naturalmente essas considerações têm apenas um estatuto introdutório, legitimando-se a liberdade de regressarmos a algumas teses de Henry.

I. A vulnerabilidade originária do desejo da vida se experienciar

Do ponto de vista da fenomenologia da vida, só há vida subjectiva onde um poder padecer, em vez de se dar sem mais, apenas se torna possível ao aderir interiormente a si, ao não se rejeitar. Cada vivido, seja ele passivo ou activo, supõe um poder experienciar-se e esse poder, ele mesmo, só é possível, enquanto poder experienciar de um si, se interiormente se consentir, se estreitar, se reter em si, se desejar ser a pura experiência de si⁷. Nesse sentido, o si vivo, o si constitutivo da vida fenomenológica é tão-só o

⁷ Cf. por exemplo M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 83. [Reedição da tradução em Língua Portuguesa, no prelo (N.T.)]

consentimento ao padecer da vida. A vida subjectiva advém quando surge um poder padecer que adere a si, se retém em si mesmo. É nesse sentido que me proponho compreender a tese de Henry segundo a qual a ipseidade originária da vida subjectiva é a efectuação do auto-experienciar da vida, é o acto de adesão a si mesmo do padecer originário da vida. O acto de adesão que aqui está em causa nada tem de intencional. Ele é imanente ao padecer. Ele é constitutivo do padecer enquanto tal⁸. Se cada experienciar da vida é, enquanto tal, radicalmente singular, é-o precisamente na medida em que apenas há experienciar ao consentir interiormente em si mesmo, ao aderir ao seu próprio padecer, ao reter-se no seu interior, ao amar-se, ao ipseizar-se. Esse consentir-se do padecer é constitutivo do seu próprio poder padecer. O si originário da vida é em Henry o auto-consentimento do padecer. Ele é o padecer da vida afectando-se a si mesmo. A esse nível de descrição, não há um padecer e depois uma adesão a si desse padecer. Pelo contrário, porque tem poder de adesão ao poder padecer a sua própria possibilidade é que esse poder se torna efectivo, se torna um real poder padecer. A adesão do padecer a si mesmo é contemporânea ao seu aparecer. No coração de todo o experienciar há então um consentimento interior desse experienciar-se; um consentimento que é efectividade do experienciar, a sua subjectividade.

O fruir de si da vida de que Henry fala, longe de ser o que acontece a uma vida que se experiencia, é aquilo em que a vida advém pelo poder de se experienciar. Por conseguinte proponho a compreensão do Arquí-Si de que fala Henry em *Eu Sou a Verdade* como sendo a ipseidade efectiva de todo o possível experienciar. O si radicalmente singular que eu sou é dado a si mesmo na e pela ipseidade originária da vida, na e por essa auto-adesão interior do poder da vida se experienciar. Sou dado a mim mesmo num poder experienciar do qual não sou a origem, no qual me experiencio fundamentalmente passivo, o qual já consentiu interiormente em si mesmo. O si originário da vida, que Henry chama o Arquí-Si, é o consentimento primitivo do poder experienciar-se a si mesmo. Se apenas há vida subjectiva aí onde um padecer adere interiormente a si e frui de si, se o si originário da vida é essa própria adesão e é constitutivo de todo o possível experienciar, o si que eu próprio sou não pode deixar de se viver como gerado numa adesão a si da vida que o precede, na adesão originária do padecer da vida

⁸ Cf. por exemplo M. Henry, *C'est moi la vérité*, *op. cit.*, p. 76.

em si mesmo. Experiencio-me dado a mim mesmo nesse fruir da vida, na sua ipseidade originária. Todo o vivido da subjectividade, do mais passivo ao mais activo, apenas pode ser um vivido no consentimento originário ao padecer da própria vida. Importa precisar que a vida se caracteriza aqui por um acto cuja especificidade é não ser o contrário da passividade, mas, pelo contrário, ser a adesão interior dessa passividade a si mesma. Veremos que a fantástica potência de agir da subjectividade se funda nessa adesão a si do padecer. O acto primitivo do consentimento a si da vida é compreendido aqui como acto pelo qual o padecer consente em si, consente na sua passividade, dito de outro modo, consente em padecer-se, em não poder desligar-se de si próprio. O mesmo será dizer que apenas há possibilidade de padecer na experiência que esse faz da sua violência interna, da violência do seu aparecer, do impossível desfazer-se de si. A adesão do padecer a si próprio é o acto pelo qual o padecer se une consigo próprio, consente em ser padecer, sendo próprio do padecer não poder distanciar-se em relação a si, mas em suportar o seu próprio peso. O originário é, por conseguinte, um poder experienciar que consente em experienciar-se, no sentido mais forte do termo, consente em ser numa impossível distância de si para consigo. A adesão do poder experienciar-se da vida é uma adesão ao sofrer-se, ao sofrer de si, mas de um sofrimento que, a nível originário, provém da alegria de aderir a si que se transforma de súbito em alegria. Se não houvesse uma violência⁹ interna ao padecer, a adesão do padecer a si mesmo, por mais imanente que fosse, não poderia experienciar-se como uma verdadeira adesão, como um acto de se unir e consentir na indefectibilidade desse laço¹⁰. Nesse plano do puro poder experienciar-se da vida, esse sofrer originário de si é autotransformação, sem resto possível, numa

⁹ Se bem que Henry tenha dado assentimento a este termo «violência», é no contexto fenomenológico do «desespero» presente no texto publicado neste volume, «O Nada e a Acção» que Henry trata a questão do nosso advir na Vida. «O ser dá-se como afecto» foi tema da minha tese de mestrado. Nela o advir da vida como afecto rompe com o narcisismo do eu, pelo que a «violência» é tão-só uma posterior modalidade de compreensão dessa ruptura, decerto já com implicações de ordem terapêutica. Karin Wondracek, na sua já premiada tese «Ser nascido da Vida», atende a essa questão originária da vida na qual se tecem a violência, o desespero, o tédio, a morte. Este é um tema que estamos a tratar nos encontros mensais. [N.T.]

¹⁰ Para esta questão do padecer originário cf. o trabalho de Rolf Kühn, por exemplo em «Traumatisme et mort comme accès à la vie», in *Annales de phénoménologie*, 6 (2007), pp. 207-221. [N.T.] Este texto está editado in *A Felicidade na Fenomenologia da Vida*, CFUL, 2006, pp. 43-58.

inteira adesão a si. Há aqui identidade absoluta do sofrer e do fruir da vida¹¹. É precisamente essa passagem sem resto possível do sofrer em fruir que é constitutiva do experienciar, enquanto tal, que constitui a própria realidade do si originário da vida.

O fruir é por conseguinte absolutamente primeiro. Não há sofrer possível sem um poder experienciar que já e sempre originariamente se consentiu. E vice-versa, essa adesão só pode experienciar-se como adesão ao suportar a carga da sua indefectível união consigo¹². Ao nível originário o padecer só pode experienciar a impossível ruptura de si para consigo, a violência do seu aparecer, no acto que o une indefectivelmente a si mesmo¹³. A densidade do vínculo consigo da vida subjectiva, a sua carne, implica aqui a identidade viva de um padecer violentado pelo seu próprio surgir com um padecer em unidade consigo, afectando-se de si. Nesse sentido, o próprio facto de haver indivíduos vivos supõe um poder experienciar que se decide ele mesmo, supõe um amor de si do padecer, esse amor de si do padecer é o lugar de todo o experienciar, de toda a impressão efectiva ou possível. Cada vez que Henry escreve que a vida, na extrema coincidência afectiva do seu padecer de si, se quer, se deseja, se ama¹⁴, etc., é preciso entender que é mesmo esse desejo de si imanente ao acontecimento do padecer que constitui a vida subjectiva enquanto tal. Assim toda a experiência de si, por mais penosa que seja, provém dessa adesão primitiva do próprio padecer da vida. A afectividade originária da vida tal como aqui é descrita não é uma propriedade da vida, mas o movimento da sua autogeração, o movimento originário de adesão a si do poder experienciar-se. É nesse sentido que o poder experienciar-se da vida não é cego. A subjectividade apenas é possível numa vida que, para ser possível, em vez de ser tida sem mais, não deixa de aderir e ter de aderir a

¹¹ Sou profundamente grato ao trabalho de Rolf Kühn aquando da Chaire Mercier 2008-2009 de l'Université Catholique de Louvain. Cf. R. Kühn, *Individuation et vie culturelle. Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, Leuven, Peeters (Bibliothèque philosophique de Louvain) [No prelo].

¹² Cf. por exemplo M. Henry, *Phénoménologie de la vie. T. III. De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004, p. 314.

¹³ No seu debate com Jean Greisch, Henry aceita a leitura que Rolf Kühn faz da imediatividade absoluta do padecer, da impossibilidade de desfazer-se de si, como experienciar de uma violência. Cf. M. Henry, «Phénoménologie de la chair. Philosophie, théologie, exégèse. Réponses», in Ph. Capelle (dir.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris, Cerf, 2004, pp. 144-145.

¹⁴ Chamo a atenção para as «tonalidades afectivas» da violência, desespero, na originaridade da afectividade do desejo, do amor. [N.T.]

si, ter de consentir na violência do seu impossível desfazer-se de si. O poder experienciar-se da vida não se pode provar como um efeito, como se pudesse ligar-se-lhe do exterior. Ele experiencia-se acolhendo-se, interiormente ligado a si, consentindo-se, sem liberação possível para deixar de estar unido a si, para sempre retido na aventura do padecer e do experienciar.

O poder inaudito da vida subjectiva, o seu poder deixar-se afectar em profundidade, assim como o seu poder de abertura a possibilidades inesperadas, supõe a vulnerabilidade intrínseca, a impossibilidade de aderir a si sem experienciar o seu peso, a violência do seu surgir. O padecer da vida não cessa de perder-se em si e aderir a si¹⁵. É a essa mesma impossibilidade de se desfazer doravante de si que o padecer não cessa de aderir para advir o seu próprio nascimento: «Tal é para mim a vida, escreve Henry: algo que é dado a si mesmo sem distância alguma, do qual não podemos ausentarmos e que é, por conseguinte, vivido como um peso. Um peso tão pesado que pode naturalmente inverter-se em embriaguez – porque sofrimento e embriaguez são o mesmo tecido»¹⁶. Em Henry se a necessidade é na sua textura impressional habitada pela vida de um si, é-o precisamente porque a adesão a si, ao seu experienciar-se, não se dá sem mais. Dada a si mesma, numa primitiva adesão a si, nesse sentido não podendo deixar de aderir a si em ponto algum, a necessidade só se torna verdadeiramente necessidade ao aderir a essa adesão. Essa adesão à adesão não deixa de se fazer, mas é mais ou menos forte. A hipótese que aqui é explorada é a de que a necessidade só pode encontrar em si mesma a força de padecer uma falta e só pode dirigir-se para o que parcial e provisoriamente pode satisfazê-la aceitando mais primitivamente ainda ser a experiência da vida que ela é, consentindo mais primitivamente ser um experienciar, aderindo à violência do seu surgir, sem recuo possível. Se a vida é definida por Henry como sendo em si mesma afectiva, é precisamente porque ela está em constante debate consigo mesma. A vida henriana não é um poder experienciar que mantém uma relação afectiva consigo apenas quando é exteriormente posta em perigo. Ela é em si mesma o acto de se unir consigo, de não fugir de si, de suportar a violência interior da sua indefectível adesão a si. Há um consentimento da vida em ser indissociavelmente ligada a si que está no coração de toda a afecção. É nesse sentido que os últimos trabalhos de Henry introduzem uma ipseidade

¹⁵ Cf. por exemplo M. Henry, *Phénoménologie de la vie. T. III. De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004, p. 334.

¹⁶ *Ibid.*, p. 314.

primitiva no coração do poder experienciar-se da vida. O si não é um efeito da vida, mas o acto interior do consentimento da vida à violência do seu surgir, à impossibilidade de se desresponsabilizar da sua inexorável presença.

Para Henry é evidente que os indivíduos só podem ser realmente dados a si mesmos como si(s) na adesão ao padecer da sua própria vida, ao darem-se a si mesmos o desejo de viver ao mesmo tempo que recebem o consentimento primitivo da vida neles. O que ao nível do poder experienciar-se da vida está já e sempre realizado, cada si, se realmente é um si, não pode deixar de o reviver e de o receber de modo mais ou menos forte. Assim, no coração de cada vivido há um debate afectivo desse vivido com a própria realidade do seu poder ser um vivido. Para esse vivido, trata-se de aderir, por seu turno, ao seu próprio poder experienciar, aderir ao próprio consentimento da vida nele. A nível originário, há uma adesão integral a si mesmo do poder experienciar, sem o que não poderia experienciar essas vivências da vida. Mas essas vivências, para serem as de um si real, têm que aderir a essa adesão. Essa adesão do si ao padecer da sua própria vida, que não pode deixar de aderir ainda que minimamente, é susceptível de se desenvolver de modo mais ou menos forte em cada vivido. Com efeito, pode haver situações em que o padecer de si tem dificuldade em consentir ser aquilo em que a vida advém em si, se une consigo. Aí o ódio da vida pode surgir no coração do vivido, na sua textura afectiva mais interior. Nasce no coração do vivido uma contradição entre a indefectível adesão da vida a si, que o torna possível, e a dificuldade na qual se encontra em consentir ser um vivido que diz sim à vida. Por um lado o si é radicalmente dado a si na situação que está em vias de viver. Por outro, essa experiência que faz de si mesmo só pode ser plenamente sua consentindo-a sem reservas, sem procurar fugir-lhe. Assim como a vida subjectiva, apreendida na sua possibilidade originária, não escapa à violência do seu aparecer, mas consente em si mesma sem reserva, a minha vida só pode tornar-se plenamente minha ao consentir nela, no seio do que lhe acontece, de tudo o que lhe acontece. Para o indivíduo, em cada um dos seus vividos, o que está radicalmente em questão é o desejo de experienciar a sua vida. Em Henry, temos a possibilidade de pensar a incessante ipseização de um si que, ao mesmo tempo, é absolutamente dado o si. O advir do si não se opõe à doação da vida absoluta.

Assim sendo, compreende-se a contradição em que o indivíduo se encontra quando a sua vida pouco ou quase nada adere a si mesma no seio deste ou daquele dos seus vividos. Essa contradição pode levar a sofrimentos muito profundos. No vivido que não se consente, que não consente no

consentimento a que não pode escapar, a vida não deixa de consentir-se sem reserva, aderindo ainda a si mesma, transforma ainda a violência do seu indefectível vínculo a si em alegria de viver, em alegria de unir-se a si. Não é possível odiar um processo natural. Mas é possível odiar essa vida cujo indefectível consentimento a si torna possível a experiência que estou em vias de viver e na qual não consigo, pela minha parte, consentir querendo rejeitá-la para o mais longe possível¹⁷. Precisamente porque a potência da vida provém da incessante transformação nela da experiência de um sofrimento em experiência de uma alegria é que a vida de cada vivo não pode ser dissociada do que a afecta. Cada vez que se separa a experiência do que nos afecta do poder que temos de o assumir com inventividade, opomos o sofrimento da passividade à alegria da actividade. Oculta-se o facto de a mais alta actividade da vida ser o consentimento à sua mesma passividade, ao seu impossível desfazer-se de si. A potência de agir da vida, o seu poder de afectar e de se afectar ao agir, surge desse acto primitivo no qual e pelo qual ela quer interiormente a sua própria passividade em vez de lhe fugir, quer que haja ainda e ainda mais padecer, quer outras experiências de si. Nesse sentido, a capacidade de resistência do indivíduo a uma situação de sofrimento corporal, psíquica, social, etc., é tanto maior quanto ele fizer dessa situação aquilo em que o seu desejo de viver a sua vida adere a si, nasce em si, não para se comprazer nessa situação, mas antes para nela crescer a sua potência de vida, para aumentar a sua capacidade a abrir novos possíveis¹⁸. Proceder-se a uma negação profunda da essência afectiva da vida cada vez que agimos como se experienciar a vida não nos implicasse nela. Quando o poder de se experienciar a vida se dá independentemente de nós, a vida apenas se reporta afectivamente a si a partir do que a põe em perigo. Nessa perspectiva naturalizante, o experienciar a vida só se torna experienciar de um si na experiência do que a ameaça, na experiência de algo que falta à vida. Há assim uma forma demasiado rápida de unir a afectividade da vida

¹⁷ Cf. M. Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob, 1990, pp. 93-97.

¹⁸ Para mais desenvolvimentos da questão da fenomenologia radical do cuidado, permito-me remeter para R. Gély, «Souffrance et attention sociale à la vie. Eléments pour une phénoménologie radicale du soin», in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. 5, n.º 5, 2009, pp. 1-29. Graças a Maria Cândida Teixeira, a quem muito calorosamente agradeço, esse texto foi traduzido e será publicado no próximo n.º 2 desta série de Filosofia, dedicada ao Projecto «O que pode um corpo?».

com a experiência de uma falta irredutível, como se a experiência da vida fosse mera espontaneidade e só se tornasse afectivamente problemática ao ter de confrontar-se com um limite exterior¹⁹.

Ao sonhar com uma vida na qual nada devesse padecer, oculta-se o facto de a potência da vida ser indissociável da sua vulnerabilidade interior, a incessante conversão nela de um padecer em alegria de experienciar. Ao recusar introduzir a provação de uma violência no coração do nascimento em si do poder experienciar da vida, faz-se como se a potência da vida não estivesse ligada a um verdadeiro consentimento da sua parte ao peso da sua própria passividade. É num consentimento ao padecer de si que a vida advém a si. A inventividade originária da vida subjectiva, o seu excesso primitivo, a impossibilidade de não se experienciar de forma sempre nova e diferente, origina-se paradoxalmente no consentimento ao padecer, no acto pelo qual o padecer consente em padecer, consente em sofrer-se²⁰. O que ao nível da vida enquanto tal não pode deixar de ser vivido como identidade do sofrer e do fruir da vida não pode, ao nível da experiência que cada si faz de si mesmo, deixar de se viver como um movimento, absolutamente efectivado sobre um plano – o da doação de si a si mesmo na vida – nem como deixando de ter de se cumprir num outro plano – o do consentimento de si ao padecer da sua própria vida. Uma tal tese leva-nos a interrogar o carácter mais ou menos potencializante daquilo que aos indivíduos

¹⁹ Cf. R. Gély, «Du courage de mourir au courage de vivre: quels enjeux politiques? Réflexions à partir de la phénoménologie radicale de Michel Henry», in *Dissensus*, n.º 2, 2009, pp. 116-146.

²⁰ «No coração do indivíduo há a vida, a subjectividade pura, onde a vida toca em si própria, onde o indivíduo é submergido pelo seu ser próprio. Experiência inteiramente passiva, que consiste em sofrer o que se experimenta – do modo segundo o qual, experimentando-se a si própria, uma dor sofre o que é, insuperavelmente. Este modo de ser afectado é um modo de sofrer. Sofrer não é inicialmente um conteúdo particular da vida do indivíduo, é o próprio facto de viver, dado que viver é experimentar, ser afectado, sofrer o que se é. O sofrimento mais não é do que a actualização deste «sofrer» que constitui a essência da vida. Se a tortura se dirige ao sofrimento, se o seu meio é, na realidade, o seu fim, é porque diz respeito à própria vida, ao indivíduo na sua vida. Conduz a vida ao seu lugar próprio, aí onde a experiência que tem de si reveste uma forma de paroxismo, uma intensidade de facto insuportável. Como no desespero, de que fala Kierkegaard, a subjectividade inflama-se, a capacidade de se sentir, no sentido de sofrer o que se é, de o sofrer estando encurralado nele, sem retirada ou esquiva, é levada à incandescência, ao ponto extremo do sofrimento; a vida torna-se ardente, arde com o seu próprio fogo, que mais não é do que, com efeito, a exaltação deste sofrer que habita o viver e faz dele o que é». *Do comunismo ao capitalismo – Teoria de uma catástrofe*.

é dado suportar. Com efeito há situações em que a afecção só infimamente se acolhe, se padece, mas sem nesse padecer poder alcançar a potencialidade da união consigo da vida. Como mostra Henry é então que o indivíduo procura impossivelmente desresponsabilizar-se do seu vivido. Iremos ver que o modo mais subtil e mais terrífico de procurar enfraquecer o peso do vivido é para o si fazer como se o desejo de viver a vida aí não estivesse em causa.

2. A alienação enquanto naturalização do desejo de experienciar da vida

Das primeiras considerações que acabam de ser feitas ressalta a ideia de que o acréscimo da potência da vida dos indivíduos – do poder de se deixarem afectar em profundidade pelo que lhes acontece assim como do poder de lhe responder com inventividade, abrindo-o ao possível – pede que façam jus à vulnerabilidade intrínseca do seu desejo de vier. Qualquer naturalização do desejo de experienciar da vida, nesse sentido, só pode enfraquecer a capacidade de os indivíduos superarem os bloqueios em que se fecharam²¹. Num primeiro momento, uma tal naturalização do desejo de experienciar da vida apresenta-se como queixa confortável que parece atenuar a prova radicalmente imanente que os indivíduos fazem da vulnerabilidade interna de cada uma das suas vivências. Em regime de naturalização da vida, independentemente do que acontece, o indivíduo adere à vida. Em dificuldade, procura encontrar no exterior do que lhe acontece a força para o superar. Ora como vimos o poder de adesão a si da vida, a obstinação do seu desejo, está ligado à sua vulnerabilidade, ao incessante movimento no qual e pelo qual ela [vulnerabilidade] consente na violência do seu aparecer tornando-o assim possível. Sem o que, sem o debate afectivo interno à própria possibilidade do padecer, se procura atenuar o impacto do que acontece. O indivíduo parece ser menos afectável pelas adversidades que vive dado que estas parecem não poder pôr em questão a adesão tão natural e tão evidente à vida.

²¹ Para a relação da fenomenologia radical com a questão da mudança social cf. os importantes trabalhos de Marc Maeschalck e Benoît Ghislain Kanabus, «Pour un point de vue d'immanence en sciences humaines», in *Studia phaenomenologica: Michel Henry's Radical Phenomenology*, vol. IX, 2009, pp. 333-350; M. Maeschalck, «Phénoménologie radicale et pragmatisme en théorie de la norme. En dialogue avec Michel Henry et Rolf Kühn», in *Transformations de l'éthique. De la phénoménologie radicale au pragmatisme social*, Bruxelles, Peter Lang, no prelo.

Mas tão-só se procura aqui o impossível, pois essa tentativa reforça o mal que se apossa da vida quando, sem mais, nos ausentamos. Uma tal naturalização do desejo de experienciar a sua vida, em vez de ocultar verdadeiramente a sua vulnerabilidade, faz tão-só crescer o sentimento que o individuo tem de não estar verdadeiramente presente ao que vive, de inelutavelmente estar presente, sem distância possível, porém em frouxa adesão a si.

No que diz respeito à necessidade de se alimentar, a naturalização do desejo de experienciar da vida volta assim a dar-se como se este não pedisse para ser vivido de um certo modo a fim de poder aderir o mais possível a si mesmo. Há um debate afectivo da necessidade consigo mesma mais forte do que o se prende com a falta que o constitui. Esse debate afectivo é interno ao próprio poder que a necessidade tem de se experienciar. Mais primitiva do que a experiência da falta, e tornando-a possível, há a experiência que a necessidade faz do poder experienciar o que é. A afectividade da presença imediata da necessidade a si mesma não se prende, por conseguinte, apenas com a falta que a constitui, com a sua tensão para o objecto. Para Henry, ela repousa mais profundamente na vulnerabilidade intrínseca da sua adesão à vida. Ao pretender naturalizar a necessidade, pretendendo que a necessidade adere sem mais à experiência da vida, dito ainda de outro modo, ao ocultar o debate afectivo interno à violência intrínseca do seu surgir, é o movimento de ipseização da necessidade que se enfraquece bem como o seu poder de adesão à experiência da vida que ele é. Se a necessidade só é possível numa vida sempre em adesão a si, essa necessidade só pode cumprir-se enquanto desejo que é, experienciar-se activamente presente ao padecer-se, consentindo por sua vez em si mesma. Quando tal se não passa, o si experiencia como sua a necessidade, mas ao mesmo tempo como que aderindo muito tenuemente a si. Esse sentimento de não consentimento ou fraca adesão é tanto mais doloroso para o si quanto lhe não pode fugir. Com efeito, o si está presente a essa falta de adesão a si mesmo, assim como, num mesmo movimento, se experiencia tão pleno quão vazio, demasiado presente e demasiado ausente. O que quer dizer que a naturalização do desejo de experienciar da vida tal como se dá nas nossas sociedades não pode deixar de ter efeitos profundos tanto no poder que os indivíduos têm de se deixar afectar em profundidade pelo que lhes acontece quanto no poder de os superar com inventividade²². Uma vez naturalizada a necessidade, o modo

²² Para esta questão da naturalização do desejo de se provar da vida no capitalismo cf. R. Gély, «La question de l'accroissement de la vie dans la phénoménologie de Michel Henry. Réflexions à partir de *La Barbarie*», in *Noesis*, no prelo.

como ela se satisfaz não terá qualquer impacto no sentimento individual de lhe estar presente. Nessa perspectiva, tanto faz que o si experiencie a necessidade como sua ou não, tal como o desejo de viver. Um vivido pode ser insuportável, mas essa insuportabilidade permanece à superfície de si mesma sem alcançar o sentimento da sua vulnerabilidade, da sua adesão à vida. Para a fenomenologia radical, tal como aqui a retomamos, sendo verdade que apenas há necessidade ao experienciar-se sempre e já como necessidade de um si, nem por isso esse si inelutavelmente unido a si adere, ao seu próprio padecer, daí que, em certas situações extremas, o sentimento de ausência de si na absoluta imanência do seu padecer, absolutamente aí, insuportavelmente aí, não se dê a si mesmo o desejo dessa presença.

É nesse mesmo sentido que precisamos de interrogar as implicações da naturalização da adesão do agir ao seu padecer. Por um lado a naturalização do desejo de experienciar da vida favorece a exploração do agir. Em regime de naturalização do desejo de experienciar a vida supõe-se que o vivido, por mais penoso ou agradável que seja, não alcance as fontes de um desejo de viver, dado que este não faz problema. As dificuldades encontradas pelo indivíduo, ao agir, não põem em causa a sua adesão à própria vida. Essa ilusória anestesia, porém com efeitos reais, não pode deixar de gerar ao mesmo tempo um mal-estar maior. A naturalização do desejo de experienciar a vida enfraquece o poder de adesão dos indivíduos ao seu agir, à experiência que as suas vidas aí efectiva. O indivíduo está inelutavelmente unido a si mesmo no seu agir, sem distância possível, o que não significa que coincida com a sua acção se por tal entendermos em sua posse sem resto algum. Mas essa não coincidência de si consigo é vivida, ela implica a imanência radical de um poder experienciar que, num outro plano, já e sempre aderiu a si – sem o que não haveria qualquer vivido –, nesse outro plano ela não deixa de consentir a essa adesão a si. Dado que a capacidade de adesão do vivido ao experienciar a vida que brota da sua vulnerabilidade intrínseca, da vulnerabilidade da sua adesão ao poder experienciar que ele é, qualquer tentativa de naturalização do desejo de experienciar não pode deixar de conduzir o agir dos indivíduos à perda de poder de adesão a si. Gera-se então um círculo vicioso. Quanto mais o indivíduo procura naturalizar o seu desejo de viver para se convencer que viver é intrinsecamente óbvio, para procurar dissipar essa angústia mais primitiva do que a da morte e que é a prova da vida, mais ele experiencia a fraca adesão ao padecer da sua própria vida. Multiplica então as necessidades procurando que assim acresça o sentimento de vida, presente nas suas necessidades. Do mesmo

modo, pode entrar num activismo para se convencer, no mais íntimo da provação patética de si, que está presente ao que está em vias de fazer, em vias de efectivar. Ou inversamente, procura, mas sempre bem entendido até ao impossível, diminuir ao máximo essa dinâmica da vida que não deixa de o comprometer na necessidade, no agir, como se, indefectivelmente presente a si em tudo o que vive, não pudesse apropriar-se dessa vida que se solta nele, que o submerge, que frui de si nele, que parece não permitir o nascimento da sua própria vida.

Não se trata de contentar-se em dizer que o si henriano está sempre e já plenamente presente a si mesmo, que a sua alienação consiste apenas no facto de não poder desenvolver a sua vida de forma mais criativa. Um tal modo de ler Henry pode muito rapidamente conduzir à naturalização do desejo de experienciar a vida, à naturalização do movimento de auto-acrécimo da vida, o que reenvia à ocultação do que Henry não se cansa de interrogar, a saber, o debate afectivo interno ao próprio poder experienciar. Do mesmo modo, não há como contentar-se em dizer que a alienação do indivíduo consiste na negação da sua singularidade radical. Uma tal tese não é falsa, bem entendido, mas corre o risco de dar a entender que essa singularidade radical se dá sem mais. Ora se é verdade que cada vivido é originariamente o de um si dado a si mesmo na ipseidade essencial da vida, também é verdade que esse si é, por seu turno, levado a aderir ao padecer da vida, é levado a tomar posse da ipseidade que assim lhe é dada, de se a dar a si ao recebê-la, de a receber ao dá-la. De acordo com as situações essa adesão é mais ou menos forte. Ela depende tanto do indivíduo quanto das suas condições de vida. Mostramos que o acréscimo das forças de resistência dos indivíduos está necessariamente dependente do seu consentimento a deixar-se afectar radicalmente pela sua situação, isto é, deixar que a situação ponha em jogo a vulnerabilidade intrínseca do seu desejo de viver. É por isso que o melhor meio de enfraquecer a capacidade de resistência dos indivíduos é naturalizar o seu desejo de viver. Nesse sentido em vez de abstrair a auto-afecção da subjectividade das condições concretas da vida que são, em cada uma delas, as suas, a fenomenologia radical permite, antes, interrogar o impacto da vida social na capacidade de vida dos indivíduos, na capacidade da sua adesão ipseizante à vida. Poder-se-á objectar que, em Henry, a capacidade de agir do indivíduo advém-lhe apenas da imanência da vida nele e, nesse sentido, não é tributária da sua inscrição nem do seu vínculo com o meio envolvente. A posição defendida aqui não é essa. Se é verdade que o indivíduo é dado a si mesmo no poder da vida que adere a si mesma quaisquer que sejam

as condições em que ela advém a si, é sempre neste ou naquele contexto particular que o indivíduo se ipseiza, se afecta na vida do seu próprio desejo de viver²³. A hipótese que será preciso desenvolver consiste em dizer que é ao dar direito à vulnerabilidade intrínseca da adesão do padecer da vida a si mesmo que se pode dar conta do modo como o desejo de viver dos indivíduos, dado a si mesmo, num certo plano, não deixa de ter que consentir em si, num outro plano e fá-lo, necessariamente, em situação. Assim há ambiências que podem ser decisivas, tanto para o melhor como para o pior, no movimento de ipseização dos indivíduos. Por exemplo, um determinado alimento e uma determinada forma de o preparar podem ser vividos por este indivíduo como uma possibilidade de, na necessidade de se alimentar, aderir mais à experiência da vida, ao seu poder experienciar. Do mesmo modo, é no seio deste ou daquele ambiente particular que o indivíduo consegue deixar o seu poder de agir aderir mais a si, aderir mais ao seu poder de afectar e ser afectado.

Há assim um modo de pensar – o desejo de viver dos indivíduos não implica um envolvimento inaugural – que não pode deixar de participar numa negação da afectividade originária do padecer, numa ocultação da sua vulnerabilidade intrínseca. Importa compreender que o sintoma mais grave dessa expectativa da vulnerabilidade intrínseca do desejo de viver é tão-só a naturalização desse desejo. Nisso consiste a negação do debate afectivo interno ao poder experienciar da vida. Não há melhor meio para maltratar e deslocar abstractamente os indivíduos do que procurar naturalizar o seu desejo de viver. Com efeito é a naturalização do desejo de viver dos indivíduos que permite agir como se a adesão à vida fosse absolutamente dissociável da sua situação concreta. Nesse sentido, se só há abertura intencional possível ao objecto numa vida que adere já e sempre a si, o si dado assim a si mesmo na vida tem, por sua vez, necessidade da efectividade de uma certa relação com o objecto para tomar posse da sua ipseidade, para aderir ao seu próprio poder ser afectado. Em vez de dissociar a subjectividade da situação concreta na qual já está inscrita, trata-se antes, em fenomenologia radical, tal como a retomamos aqui, de mostrar que os indivíduos só podem ser afectados em profundidade pela sua situação

²³ Por isso é preciso tomar a sério a crítica que Frank Fischbach tece a todas as filosofias que unilateralizam apenas a dimensão subjectiva da alienação, perdendo assim de vista a questão da relação vital com o objecto, cf. por exemplo F. Fischbach, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation*, Paris, Vrin, 2009, pp. 7-37.

porque o seu desejo de viver é, enquanto tal, aí posto em jogo. Mas ao mesmo tempo é preciso acrescentar que a adesão dos indivíduos à vida não pode ser absolutamente dependente deste ou daquele contexto particular, o que, com efeito, equivale a negar a inventividade originária da vida. Há por conseguinte uma tensão entre a ancoragem radical da subjectividade na sua situação particular e o seu poder, também radical, de abertura da subjectividade a outras situações. Diremos assim que uma situação é potencializante quando permite à subjectividade aderir mais a si e desse modo acrescer o poder de abertura a outras situações. Há um modo de sufocar a subjectividade pela situação ou dissociá-la dessa situação que é sintoma de negação da afectividade originária da vida, passando-se tudo como se o mal-estar gerado pela naturalização e por consequência pela abstracção do desejo de experienciar a vida se invertesse num super-investimento da ligação vital da subjectividade a este ou àquele contexto particular.

Quando o desejo de experienciar a vida é naturalizado, a relação entre o poder da subjectividade em deixar-se afectar radicalmente pela situação e o seu poder de abertura a novas situações é necessariamente ignorada. A capacidade de resistência da vida é indissociável da sua afectabilidade radical. Em situações de sofrimento psíquico, corporal, social, etc., trata-se desde logo de encontrar a energia para resistir, abrir um outro possível, não se dissociando do que acontece, mas antes deixando-se afectar radicalmente pelo que acontece, deixando que a violência sofrida nos reconduza à intriga dessa vida cuja capacidade inaudita de inventividade nasce do consentimento primitivo ao padecer de si, ao sofrer a sua indefectível união consigo. De modo algum se trata de comprazimento no que é vivido. Trata-se apenas de procurar tão-só na adesão aqui e agora ao padecer da sua vida o poder de se abrir a outros vividos. Vimos que para isso é preciso lutar contra qualquer forma de naturalização do desejo de viver. A adesão que aqui está em causa é imanente ao vivido. Ela é a sua própria interioridade. Não é porque um indivíduo expressa com grande emoção quanto o afecta a situação que vive que ele se prova afectado em profundidade pela situação que vive. Certos comportamentos emocionais assim como certas atitudes podem ser descritas como tentativas defraudadas de acrescer a adesão de si ao padecer da sua vida. Bem entendido, o si não pode distanciar-se de si. Não há qualquer possibilidade de não se experienciar integralmente na interioridade própria de cada um dos seus vividos. Mas essa interioridade absolutamente dada tem ainda de consentir na tomada de posse da sua realidade. Integralmente presente a si, o indivíduo pode viver-se como

profundamente estranho ao que vive. A tragédia consiste então precisamente no facto de, por mais estranho que se seja à sua vida, não a experienciando como sua vida, o si ser-lhe todavia absolutamente presente, incapaz de não se viver integralmente aí onde fracassa ao mesmo tempo a dar-se a si mesmo a vida que não deixa de receber. Não se trata aqui de introduzir uma distância ou uma negatividade na imanência radical do padecer de si. Também não se trata de pensar o movimento pelo qual o si se dá a vida que recebe, como implicando uma falta que seria preciso colmatar. Porque o si é absolutamente dado a si enquanto si real é que ele não pode deixar de, precisamente porque ele é um si, consentir na sua integral presença a si, ipseizar-se, aderir ao padecer de si. Porque não há possibilidade de qualquer distância na imanência radical do padecer é que uma dor pode apossar-se do indivíduo quando a sua presença a si não adere a si, não adere a si ao mesmo tempo que não pode dissociar-se. Essa ipseização de si – o movimento pelo qual o si, integralmente dado a si, adere ao absoluto do seu padecer de si – é mais ou menos forte e pode ser gravemente posta em perigo em certas situações. Uma das teses essenciais da fenomenologia radical é que essa ipseização da sua vida, isto é, esse consentimento ao si que é, o indivíduo só pode realizá-la, de modo mais ou menos forte, na experiência de uma partilhabilidade intrínseca do desejo de viver.

3. Da vulnerabilidade intrínseca do desejo de viver à linguagem

Põe-se agora a questão de saber de que modo o uso da linguagem é susceptível de enfraquecer ou de crescer o poder dos indivíduos se deixarem afectar em profundidade pelo que vivem, enfraquecer ou crescer por consequência o seu poder de responder com inventividade ao que lhes acontece. Uma das teses essenciais de Henry é que o poder de adesão de cada indivíduo ao padecer da sua própria vida passa pela sua relação com o poder de adesão dos outros ao padecer da sua própria vida. Há uma solidariedade originária das forças da vida, de modo que o poder de adesão ao padecer da sua própria vida é tanto mais forte quanto menos negar, pela sua forma de agir, a singularidade radical dos outros indivíduos, a intriga da sua própria adesão à vida. Assim há uma forma de se reportar à necessidade que os outros têm de se alimentar que nega a vulnerabilidade intrínseca

da experiência que fazem da sua vida. A minha negação da afectividade originária da vida do outro não pode, por seu lado, deixar de enfraquecer a minha adesão a mim mesmo, ao padecer da minha própria vida. Com efeito só posso aderir ao padecer da minha própria vida ao receber o poder de uma vida maior que eu, que se vive também radicalmente algures e que sempre e já consentiu em si mesma. Porque essa vida originária na qual e pela qual advenho é habitada por um debate afectivo interno, por uma violência de que não foge, é que eu posso aderir à minha vida em cada um dos meus vividos, que posso desejar a vida tal qual é aqui e agora e, desse modo, encontrar força para mudar as condições no seio das quais ela se experiencia. De modo algum, esse desejo de alterar as condições da vida consiste em orientar-se para uma vida que fosse despojada de qualquer adversidade, de qualquer ferida²⁴. Por essa razão é que é essencial que o desejo de viver dos indivíduos provenha de uma vida originariamente subjectiva e não de uma vida anónima, cega à sua própria possibilidade, desprovida de qualquer debate afectivo interno, cujo desejo de experienciar se dê sem mais. A capacidade de resistir às adversidades é indissolúvel da capacidade de acolher a «ferida» intrínseca da vida²⁵.

Toda a questão está então em saber como se articulam a subjectividade originária do poder da vida se experienciar e a singularidade radical de cada si vivo. Como é que o si dado a si mesmo numa vida que se deseja em si como o si que é pode advir à sua própria vida, ao seu próprio desejo de viver? Para a fenomenologia radical, o si só pode dar-se a si mesmo o seu próprio desejo de viver recebendo ao mesmo tempo esse desejo da subjectividade de uma vida que o transcende, se experiencia partilhar uma mesma vida com os outros, experienciando com eles a partilhabilidade originária de um mesmo poder ser si. Se entre o poder experienciar a vida e o poder experienciar a minha própria vida não houvesse vida de outrem eu não poderia experienciar-me dado a mim mesmo para viver a singularidade absoluta da minha própria vida. Experienciando e consentindo experienciar a vida dos outros como uma vida tão absoluta quanto a minha, experiencio-me dado a mim mesmo na e pela vida que me quer na minha própria absolutidade.

²⁴ Para esta questão cf. F. Martins, «L'autre: Le vivant», in J.-F. Lavigne, J.-M. Brohm, R. Vaschalde (dir.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine. Colloque international de Montpellier*, Paris, Beauchesne, 2006, pp. 67-79.

²⁵ Cf. M. Henry, *Phénoménologie de la vie. T. I. De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 102.

Sem uma tal experiência dos outros, haveria uma pura e simples contradição no coração do padecer da minha vida. Não poderia deixar de me sentir sufocado no desejo que a vida tem de viver em mim, como testemunha precisamente o horror de alguns sofrimentos psíquicos. Em sentido inverso, se entre a minha vida e a dos outros não houvesse a própria vida, as nossas vidas não poderiam experienciar-se como podendo ser ao mesmo tempo absolutamente mesmas e absolutamente outras. Seriam ou muito distantes ou muito próximas umas das outras. Não poderiam experienciar a sua comum filiação numa vida que só pode viver-se de modo absoluto aqui porque pode viver-se de modo absoluto aí. Nessa perspectiva, não se trata de modo algum de dividir ou quantificar o poder experienciar a vida entre diferentes vivos. É em virtude de um movimento originário de acréscimo de si que o experienciar a vida se desenvolve na e como pluralidade de vivos. Não é em virtude de um princípio de diminuição relativa da sua actividade que a vida se partilha, como se fosse preciso que o experienciar da vida se quantificasse para ser experienciar de uma pluralidade de vivos.

Há uma relação essencial entre a singularidade radical da adesão da vida a si mesma e o seu excesso, a inesgotabilidade do seu desejo de renovação²⁶. Só uma vida cujo experienciar é intrinsecamente vulnerável pode ser habitada por uma tal capacidade de renovação. Nesse sentido, para o indivíduo, só pode haver adesão à singularidade radical da sua própria vida na experiência de pertença a uma vida em perpétuo excesso de si, em perpétuo desejo de experienciar com e de outro modo²⁷. Ao não consentir fazer da sua relação com a vida singular do outro o que diz respeito ao seu próprio desejo de viver, o indivíduo não pode viver-se verdadeiramente dado

²⁶ Para este conceito de excedência, cf. as páginas notáveis de Paul Audi, *Où je suis. Topique du corps et de l'esprit*, La Versanne, Encre Marine, 2004, pp. 243-254, pp. 337-361; *id.*, «Notes sur Michel Henry et l'excédence du soi», in *Michel Henry. La parole de vie*, *op. cit.*, pp. 285-294; *id.*, *Michel Henry. Une trajectoire philosophique*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, pp. 133-154.

²⁷ Aqui sou devedor das importantes investigações de Simon Brunfaut sobre o imaginário radical da vida. Cf. S. Brunfaut, «Le "Fils du roi" comme roman de l'imaginaire. Henry, lecteur de Janet», in R. Kühn, A. Idey (dir.), *Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle*, Leiden, Brill Academic Publishers. Tradução para Língua Portuguesa de Maria Cândida Teixeira, publicada neste volume. *id.*, «D'une fantastique à une fantomatique de l'affect. L'ambivalence de l'idéologie dans le Marx de Michel Henry», in *Revue Internationale Michel Henry*, n.º 1, Louvain, PUL, no prelo.

a si numa vida em que a singularidade efectiva de cada viver – incluindo a sua – conta. Para aderir a si, o individuo não pode deixar de experienciar o que nele o excede radicalmente, isto é, a inscrição na inesgotabilidade de um desejo de viver intrinsecamente partilhado. Naturalmente a comunidade originária dos vivos de que fala Henry é irreductível a qualquer forma de organização social e política²⁸. Mas também é verdade que o modo como os individuos efectivamente se encontram e organizam as suas interacções põe em jogo a experiência que fazem e têm de fazer da partilhabilidade radical da vida. Isso quer dizer que a minha necessidade de me alimentar só pode aderir ao padecer radicalmente singular de si mesmo, ipseizar-se, se experienciar partilhar a vulnerabilidade assim como a capacidade de uma mesma adesão a si da vida.

Ao nível mais primitivo, qualquer necessidade é necessidade de cultura, não para se distanciar em relação a si, mas antes para poder aderir a si, para poder consentir na experiência da vida que ela mesma é. Nesse sentido, em vez de fazer da cultura o que permite uma vida que adere muito naturalmente a si limitar-se, para Henry, trata-se de compreender a cultura como aquilo em que o padecer de cada vida radicalmente singular pode aderir a si ao partilhar-se, aderir à imediação do seu experienciar. No coração da minha necessidade de me alimentar há a experiência de uma vida que, na sua transcendência, se experiencia necessariamente algures. Quando o modo como se satisfaz a necessidade de se alimentar nega a doação a si numa vida tão intrinsecamente vulnerável quão partilhável, é a sua adesão a si mesmo que não pode deixar de ficar profundamente enfraquecida, com todas as consequências que já evocámos. No mesmo sentido mostrámos já que é necessário uma certa forma de viver os papéis e o imaginário, implicando a adesão dos individuos à prova imediata, sem distância possível, que fazem de si mesmos ao agir²⁹. O papel, pelo menos quando está ao serviço da vulnerabilidade originária do desejo de experienciar a vida, permite à acção tomar posse do que nela há de intrinsecamente partilhável, permitindo-lhe experienciar-se intrinsecamente habitada por outras formas possíveis de vida. É nessa mesma perspectiva que é preciso pôr a questão de saber como é que a linguagem se articula com o poder que os individuos têm de aderir ao poder experienciar a sua vida. Como é que o modo como os individuos

²⁸ Cf. por exemplo M. Henry, *Du communisme au capitalisme*, op. cit., pp. 177-202.

²⁹ Cf. R. Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, op. cit., pp. 175-200.

estão inscritos e se inscrevem na linguagem pode crescer ou enfraquecer o seu poder de adesão à vida? A hipótese que aqui exploramos é esta: a linguagem só pode ter um lugar essencial no movimento da auto-realização da existência ao participar de modo mais originário ainda no incessante movimento de adesão dos si(s), na inultrapassável imediatidade do seu padecer da vida. Como se sabe, toda uma parte das reflexões consagradas por Henry à linguagem diz respeito à impossibilidade ontológica de traduzir o puro experienciar da vida em enunciados. Henry põe em evidência que a singularidade radical da adesão do vivido a si mesmo não pode ser fechada em qualquer enunciado, em qualquer dito, que há um abismo ontológico entre a adesão a si da vida e a representação da vida, o que não impede que o acto de representação seja um acto vivo, um acto no seio do qual a vida radicalmente singular do indivíduo é dada a si para aderir a si. A questão está então em saber como é que um certo uso do acto da fala é susceptível de enfraquecer ou de crescer a adesão dos indivíduos ao padecer da sua própria vida?

No âmbito deste artigo não é possível desenvolver com a amplitude desejável esta questão³⁰. Iremos apenas esboçar a ideia segundo a qual o acto de linguagem é necessário à experiência que o vivido faz da sua doação na inesgotabilidade de uma vida intrinsecamente partilhada. De um certo ponto de vista é evidente que todo o vivido é, enquanto tal, dado a si mesmo numa vida intrinsecamente partilhada. Cada afecção humana é, enquanto tal, na imanência radical do seu auto-experienciar, intrinsecamente aberta, intrinsecamente desejo de relação com a singularidade absoluta de outros possíveis e efectivos vividos³¹. Renaud Barbaras dá a entender na sua importante *Introdução a uma fenomenologia da vida* que o vivido henriano é fechado sobre si, enclausurado, não constitutivamente aberto à alteridade³².

³⁰ Para a complexa problemática da relação entre fenomenologia radical e hermenêutica cf. o artigo de J. Scheidegger, «Michel Henrys Lebensphänomenologie als Hermeneutikkritik», in *Studia Phaenomenologica*, vol. 9, 2009, pp. 59- 82. Sem a comprometer, a Julia Scheidegger sou devedor nesta questão, nomeadamente quanto ao ponto de vista da relação da linguagem com a inesgotabilidade e a partilhabilidade intrínseca do desejo de se provar da vida.

³¹ Tomo este conceito de relacionalidade das investigações efectuadas por B. Gh. Kanabus, nomeadamente na *Généalogie du concept henryen d'Archi-Soi. La hantise de l'Origine*, op. cit., o capítulo 2 «Proto-naissance de l'Archi-Soi» e mais particularmente o parágrafo consagrado à comunidade como testemunho de relacionalidade originária.

³² Cf. por exemplo R. Barbaras, *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Paris, Vrin, 2008, pp. 298-301.

A nossa posição é que, em Henry, se passa justamente o contrário ainda que inúmeras formulações deste último alimentem as críticas que lhe são feitas. Quando Henry fala de coincidência sem resto possível do vivido consigo mesmo, não é do que é vivido que se trata, mas do poder que o vivido tem de ser vivido, da sua adesão afectiva a si. Não há outra coincidência em Henry a não ser aquela pela qual o poder experimentar a vida adere a si, sem distância, na posse de si mesmo. Se o poder experimentar a vida não aderisse a si não haveria experimentar-se. Ora precisamente o si só pode aderir à experiência da vida ao receber-se da ipseidade de uma vida intrinsecamente partilhada com os outros, ainda que o vivido só possa aderir ao seu próprio padecer de si ao experimentar, no mais profundo de si, que a vida se vive também algures e diferentemente, ao desejar unir-se a esses outros vividos. Henry, em vez de isolar o vivido, procura antes interrogar o movimento da sua abertura constitutiva à alteridade. Esta abertura é compreendida como a adesão, no vivido, à experiência da vida absoluta que ele é. O vivido só pode aderir a si mesmo ao reenviar intrinsecamente, no seu *pathos*, a outras provas de si da vida, por exemplo a outras formas de a vida se experimentar na necessidade de se alimentar. A necessidade de se alimentar só pode aderir a si ao consentir na inesgotabilidade dos modos segundo os quais a vida pode experimentar-se ao alimentar-se, tanto aqui como aí. Não se trata por conseguinte de negar a absoluta singularidade de cada vivido, mas antes de afirmar que essa singularidade só pode aderir a si mesma ao experimentar-se partilhar uma vida que se deseja de modo absoluto, algures e de outro modo.

Há assim uma relação essencial entre a capacidade de adesão do vivido à singularidade radical do seu próprio padecer e a experiência que faz da inesgotabilidade constitutiva do seu sentido. Na sua singularidade radical, a necessidade de se alimentar adere tanto mais a si quanto mais experiencia a inesgotabilidade do seu sentido, a inesgotabilidade da experiência que a vida faz de si no acto de se alimentar. É importante notar que essa inesgotabilidade da vida, em Henry, se articula constitutivamente com a sua partilhabilidade. Com efeito, não se trata de dizer que a vida não cessa de se exceder se não articularmos, ao mesmo tempo, esse excesso à ipseidade essencial de uma vida intrinsecamente partilhada. Esse excesso é, de imediato, o de uma vida que só pode aderir singularmente ao seu excesso constitutivo ao unir-se ao absoluto de outros vividos. Se a repetição da necessidade de se alimentar não está apenas ligada à renovação natural de uma falta objectiva, mas a uma necessidade interna ao auto-experimentar

a necessidade, é preciso então acrescentar ainda que essa repetibilidade constitutiva da necessidade só pode tomar posse de si ao partilhar-se. A inesgotabilidade do modo como a vida se pode viver na necessidade de se alimentar é necessariamente a inesgotabilidade de uma vida na qual singularidades absolutas se reúnem. Assim o menor dos vividos, na sua textura afectiva interior, não pode deixar de se viver como dado a si na ipseidade de um primeiro consentimento a si da vida, podendo apenas essa ipseidade ser plenamente recebida como ipseidade de uma vida intrinsecamente partilhada. No íntimo da menor sensação, da menor percepção, da menor necessidade, etc., há experiência de uma doação a si na ipseidade de uma mesma vida partilhada e há experiência de uma doação a si enquanto singularidade absoluta, absolutamente distinta da outra.

Quero construir a hipótese de que a afirmação henriana de uma palavra silenciosa no coração do próprio consentimento primitivo da vida a si é essencial ao estudo do modo como a linguagem se articula com a vulnerabilidade intrínseca do desejo de viver, no momento da adesão dos indivíduos ao padecer de suas vidas. Se a adesão primitiva do poder da vida se experienciar é definida por Henry como uma palavra silenciosa³³ não é apenas para afirmar que a vida não é em si mesma cega e que ela é o «saber» imanente ao seu acto de adesão a si. É também para dar conta da identidade absoluta da singularidade do acto de consentir-se do padecer da vida e do engendramento da vida enquanto inesgotabilidade e partilhabilidade das suas experiências. Enunciação originária geradora de uma vida inesgotável, de uma vida partilhada por si(s) insubstituíveis, sim do padecer ao poder de renovação do padecer, efectivado no acto que engendra a possibilidade real de uma vida inesgotavelmente partilhada por singularidades incomensuráveis, a palavra silenciosa está na fenomenologia radical no coração de cada vivido como aquilo em que imerge a inesgotabilidade do possível e a partilhabilidade da sua experiência sempre incomensurável. Nesta perspectiva, se a palavra tem tanto poder, se ela tanto pode ferir como alimentar o desejo de viver, é porque ela é aquilo em que não se cessa de repetir o impensável da vida subjectiva, a saber, o facto de ser um poder

³³ Cf. por exemplo M. Henry, «Phénoménologie matérielle et langage (ou pathos et langage)», in *Phénoménologie de la vie. T. III. De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004, pp. 325-348. Para esta questão da compreensão do *Logos* da vida originária enquanto acto de fala, cf. J.-L. Chrétien, «La parole selon Michel Henry», in J.-M. Brohm, J. Leclercq (dir.), *Michel Henry*, Lausanne, L'Age d'Homme, 2009, pp. 151-162.

padecer simultaneamente singular, inesgotável e partilhável. Essa articulação entre a singularidade absoluta do acto, a abertura inesgotável do possível e a experiência de uma relação está no coração de todo o vivido. A menor sensação só pode aderir a si mesma enquanto singularidade absoluta que é ao partilhar com outras sensações a inesgotabilidade de um mesmo poder experienciar. O mesmo se passa com cada vivido, incluindo, precisamente nele, o acto de fala que só pode aderir à imediatidade da experiência da vida que ele é ao partilhar, com a singularidade radical de outros actos de fala, a inesgotabilidade de um mesmo poder experienciar a vida. Na singularidade radical do seu padecer, o acto de fala do indivíduo dirige-se também à singularidade absoluta do outro, acto de relação inesgotável entre indivíduos eles mesmos incomensuráveis. A palavra viva é a própria imagem viva de uma vida que, na vulnerabilidade intrínseca da sua carne, do seu padecer, é relacionalidade, tensão entre singularidades tão radicalmente independentes quão radicalmente separadas umas das outras.

4. Singularidade, partilhabilidade, inesgotabilidade da palavra

Há uma relação profunda entre acto de fala – entendido no sentido mais forte do termo enquanto encontro inesgotável de singularidades incomensuráveis contudo unidas – e a vulnerabilidade originária do desejo de viver. Só uma vida, para quem o desejo de experienciar é posto em jogo, é capaz de falar em sentido forte, ainda que qualquer forma de naturalização do desejo da vida se experienciar não deixe de conduzir a uma redução do acto da fala a um acto de comunicação dito desprovido de qualquer enredo afectivo e do impacto da adesão dos indivíduos ao padecer da vida. Vimos que não é porque a vida subjectiva é na sua própria possibilidade o acto radicalmente singular de adesão à violência do seu padecer de si que cada um dos seus vividos é efectivamente singular. Segue-se que o acto da fala só se pode experienciar como acto radicalmente singular porque a sua adesão à experiência da vida é posta em jogo. Por isso não basta uma enunciação. É preciso ainda que a vulnerabilidade intrínseca da experiência que essa enunciação faz de si não seja ocultada. Mas então isso é dizer que toda a forma de naturalização do desejo da vida se experienciar só pode conduzir a um enfraquecimento da experiência que os indivíduos fazem da realidade radicalmente singular de suas palavras, só enfraquece o carácter

inaudito dessa palavra viva que brota da vulnerabilidade da própria vida assim como do seu poder. A naturalização do desejo de viver enfraquece a experiência que o acto da fala faz de si enquanto relação real entre singularidades absolutas, não intercomutáveis. Quanto mais a vulnerabilidade da adesão do acto da fala à experiência da vida se nega e quanto mais o seu desejo de afectar e se deixar afectar é sem mais aceite, menos pode aderir a si mesmo, menos pode experienciar-se como um acto de vida em sentido forte. Nesse sentido, não é de estranhar que a capacidade de o indivíduo se experienciar na sua palavra e, por conseguinte, em afirmá-la não deixe de se enfraquecer numa sociedade em que o desejo de viver é cada vez mais naturalizado. A experiência que os indivíduos fazem do poder afectar-se uns aos outros pela fala, não ao comunicar ou trocar apenas informações, mas ao expor-se à singularidade absoluta do outro, arriscando a partilha de um sentido inesgotável, funda-se na vulnerabilidade intrínseca do seu desejo de viver. Falar é afectar-se de uma nova experiência de vida, de um novo padecer de si. O poder e a alegria da palavra são indissociáveis da vulnerabilidade intrínseca da sua adesão a si. No coração da palavra, a violência do experienciar não deixa de se transformar nem de ter que se transformar em alegria de experienciar. Uma linguagem supostamente desnudada de alegria interior, que fosse pura e simplesmente funcional, não alcançaria a experiência que os indivíduos fazem do poder da palavra.

Só uma vida cujo desejo de viver se põe em jogo, pode ser habitada pela alegria, pela alegria de aderir a si e de assim se tornar inesgotável. A coincidência radical do poder da vida se experienciar é idêntico ao seu engendramento como vida inesgotável. Nesse sentido, o esforço, o trabalho sobre si no qual é preciso consentir para não se fechar na imediatidade, para abrir o possível, para não se bloquear numa situação, é indissociável da vulnerabilidade originária do padecer da vida. A mesma vida que pode procurar escapar à vulnerabilidade originária do seu desejo de viver pode encontrar nessa vulnerabilidade a fonte do seu poder, da sua inesgotabilidade, da sua alegria. Quer dizer que o acto da fala só pode ter efeitos profundos na vida dos indivíduos, alcançar a vida pela interioridade, toda a vida, compreendendo nela a mais sensível, se se desenvolver na e a partir de uma vulnerabilidade originária intrínseca, a vulnerabilidade de um padecer de si. Toda a forma de naturalização do desejo da vida se experienciar só pode conduzir o acto da fala à perda da alegria, à perda do poder de adesão a si, à perda do sentimento de ser um acto real, um acto do mesmo modo que todos os outros. Um certo modo de não mais dar às palavras qualquer

peso verdadeiro – são só palavras – ou de dar-lhes demasiado peso, pode ser compreendido aqui como tantas outras reacções à desrealização do acto da fala, à naturalização do seu experienciar, à negação da sua afectividade intrínseca. A insuficiência da adesão de si ao acto gera um mal-estar que conduz a uma reivindicação da sua irrealdade ou, inversamente, a uma tentativa do impossível para lhe dar um peso puramente exterior – por exemplo pela violência das proposições – um peso que nem por isso deixa de perder. É por essa razão que é essencial articular a naturalização do desejo da vida se experienciar com a experiência mais ou menos forte que os indivíduos fazem da realidade dos seus vividos. Assim há um uso da palavra que, ao procurar despojá-la de todo o risco subjectivo, não pode deixar de enfraquecer a experiência que os indivíduos fazem do seu poder de se deixar afectar em profundidade pelo que eles vivem³⁴. É o que se passa quando o desejo de experienciar do acto da fala é naturalizado. Tudo se passa então como se falar não fosse um acto de vida, um acto de adesão ao poder da vida se experienciar, um acto tanto mais habitado e capaz quanto adere ao seu padecer de si, quanto mais adere a si sem deixar de apelar a outras palavras, ao inaudito do encontro. Por isso é que as regras constitutivas da linguagem são insuficientes para alimentar a experiência que os indivíduos fazem da palavra enquanto partilha de um mesmo desejo de viver, de uma mesma vulnerabilidade do desejo de viver. É preciso ainda que o acto da fala se experiencie na singularidade radical da sua iniciativa de vida, na singularidade radical do seu desejo de afectar e de se deixar afectar pela singularidade absoluta de outrem³⁵.

O facto de partilhar a linguagem, de se falar, não significa que se esteja em vias de falar a outrem no sentido forte do termo, isto é da experiência paradoxal de um possível laço entre singularidades absolutas. É preciso ainda experienciar o acto de fala como um acto radicalmente singular, isto é, como um acto que experiencia a vulnerabilidade da sua adesão a um poder viver tão intrinsecamente partilhado quão inesgotável. Nessa perspectiva, se um certo uso da palavra é uma tentativa inútil de se desresponsabilizar do seu vivido, um outro uso da palavra consiste, pelo contrário, em permitir ao vivido aderir mais à prova da vida que ele é. Trata-se então de falar para

³⁴ Sem o comprometer com as minhas questões, estou profundamente grato às investigações efectuadas por Jean-Pierre Lebrun. Cf. por exemplo J.-P. Lebrun, *La perversion ordinaire. Vivre ensemble sans autrui*, Paris, Denoël, 2007.

³⁵ Cf. R. Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective*, op. cit., pp. 86-96.

permitir ao vivido crescer a experiência da inesgotabilidade tanto quanto da partilhabilidade da vida nele. Se, por um lado, se trata de aceitar que a palavra não é o vivido, que a entrada na linguagem introduz uma falta inultrapassável, por outro, trata-se de fazer dessa generalidade da palavra, da inesgotabilidade do seu uso, aquilo em que a vida não cessa de aderir nem de ter de aderir a si, não cessa de crescer a experiência radicalmente singular que faz de si mesma como vida indissociavelmente inesgotável e partilhada. Ao fazer uso da palavra, acresço a experiência que cada um dos meus vividos faz da sua pertença a uma vida em excesso de si. Ao fazê-lo acresço, pelo menos quando a minha palavra não nega a vulnerabilidade da sua adesão ao padecer de si mesma, o poder de adesão de cada um dos meus vividos ao padecer da vida. No acto da fala, o excesso que está no coração da singularidade radical de cada vivido apropria-se enquanto excesso de uma vida que só pode aderir a si partilhando-se. A própria idealidade do sentido não pode estar ausente dessa perspectiva de reenvio à partilhabilidade tanto quanto à inesgotabilidade intrínseca do padecer da vida. Se a percepção que tenho desta montanha se experiencia necessariamente enquanto percepção reiterável e partilhável, não é apenas nem primeiro em virtude da idealidade do sentido visado. É mais fundamentalmente em virtude da experiência que o meu acto perceptivo faz de si mesmo enquanto acto vivo, enquanto acto de adesão, tendo de aderir à vida. É assim que a experiência radicalmente singular que faço desta montanha apela, na imediatidade do seu padecer de si, à sua repetição e à sua variação para aderir a si, para se ipseizar. Por isso a negação da vulnerabilidade originária do desejo da vida se experienciar – sendo essa vulnerabilidade do desejo, como vimos, constitutiva da sua inesgotabilidade – conduz o indivíduo a experienciar-se cada vez menos afectável pelo que percebe.

Nesse sentido há uma relação essencial entre a desimaginarização da vida perceptiva e a negação da vulnerabilidade intrínseca da sua adesão a si³⁶. Uma percepção não habitada pela vida imaginária seria uma percepção cuja adesão a si seria pura e simplesmente naturalizada e por conseguinte profundamente enfraquecida e irrealizável. O imaginário ocupa um lugar essencial no movimento de adesão do acto perceptivo a si mesmo, no movimento da sua ipseização. Na mesma perspectiva seria preciso mos-

³⁶ Para esta questão, cf. R. Gély, «L'imaginaire et l'affectivité originaire de la vie perceptive. Une lecture henrienne du débat entre Sartre et Merleau-Ponty», in *Studia Phaenomenologica*, vol. 9, 2009, pp. 151-170.

trar que a relação com a idealidade do sentido do percebido se modifica consoante a vulnerabilidade originária do desejo da vida se experienciar é mais ou menos fortemente negada³⁷. Em regime de naturalização do desejo da vida se experienciar, haver uma diversidade de possíveis experiências dessa montanha é tão-só uma necessidade ligada à essência do próprio acto perceptivo. Em sentido inverso, quando a vulnerabilidade do desejo de experienciar do acto perceptivo não é negado, a idealidade do sentido e a iteração do acto perceptivo fundam-se na necessária partilhabilidade da sua adesão imanente a si. Há assim um modo de dizer o percebido, de desenvolver o seu sentido, de o partilhar com outrem, que não pode deixar de crescer ou de enfraquecer a adesão da vida perceptiva a si mesma. Inversamente, o modo como a vida perceptiva se desenvolve e adere a si, não pode deixar de dizer respeito ao próprio acto de falar nem ao seu desejo. Tal acto perceptivo pode perturbar a interioridade do meu poder de falar bem como o modo como o meu desejo de viver aí se experiencia e vice-versa. O mesmo se passa com a relação entre acção e palavra. Nesse sentido, é preciso explorar esta hipótese: a condição para que acção e palavra se potencializem uma à outra é que o desejo de a vida se experienciar não seja naturalizado. Em sentido inverso, toda a naturalização do desejo de a vida se experienciar só pode impedir que os poderes da vida se afectem em profundidade uns aos outros, se experienciem como partilhando uma relação de afectabilidade recíproca, uma relação que não subordina nenhum deles ao outro, que, por conseguinte, dá direito tanto ao poder das palavras quanto ao poder da acção.

5. Conclusão

Destas reflexões programáticas ressalta uma relação essencial entre a vida social, a linguagem e a vulnerabilidade intrínseca do desejo de viver. Dado a si mesmo na subjectividade de um desejo imemorial de viver, cada

³⁷ Para um tratamento merleau-pontiano desta questão inspirado na fenomenologia radical, cf. R. Gély, «Imaginário, encarnação, visão: Reflexões a partir de Merleau-Ponty», in R. Vieira Marques (dir.), *Paisagens da fenomenologia francesa*, Paraná, no prelo.; *id.* «De la vulnérabilité originaire de la perception à l'événementialité du sens. Réflexions à partir de Merleau-Ponty», in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. VI, n.º 2, 2010, pp. 180-203.

si é levado a aderir ao padecer da sua própria vida, a afectar-se do poder experienciar que recebe e que recebe enquanto intrinsecamente partilhado. Por isso há uma relação essencial na fenomenologia radical entre faculdade de adesão dos indivíduos à vida e ao modo como a partilham socialmente. Quer dizer que o modo como a vida social se organiza, como se vive a normatividade constitutiva da existência em comum, etc., é portadora de um enredo essencial no movimento de acréscimo do desejo de viver. Vimos que esse desejo de viver é tanto mais fraco quanto, sem mais, suposto. Nesse sentido devemos abrir-nos a uma outra leitura dos problemas psíquicos e sociais. A dificuldade em consentir na facticidade da situação assim como a dificuldade a nela abrir possibilidades reenviam, na perspectiva aqui desenvolvida, à vulnerabilidade que não deixa de ser mais ou menos ocultada, a do desejo do próprio viver. Em relação à questão da capacidade de a subjectividade não se fechar na imediatidade do ressentido, em consentir na perda que implica a passagem dos níveis mais mediatizados da existência, em consentir na possibilidade da crise onde se decide o seu modo de abertura ao mundo, a fenomenologia radical acrescenta uma questão mais profunda ainda, além da primeira, mas, bem entendido, a ela intrinsecamente ligada, a saber, a capacidade de a subjectividade aderir ao padecer da vida, ao acréscimo do desejo de experienciar. A fenomenologia radical permite mostrar que há um vínculo poderoso entre a naturalização da vida e a irrealização dos vividos. Essa irrealização dos vividos é tanto mais insuportável quanto o si não deixa de ser indefectivelmente ele mesmo nesses vividos, sem fuga possível, o que, justamente, faz tão-só crescer o sentimento de uma vida ao mesmo tempo insuportavelmente sua e insuportavelmente estranha. Há formas de vinculação extrema, de impossibilidade de viver o desprendimento, o corte com o outro, etc., que podem, a justo título, ser compreendidas como sintoma de uma vida muito pouco mediatizada. Mas essa vinculação pode, todavia, ser compreendida como uma tentativa desesperada de experienciar um vínculo, de devolver ao vivido o vínculo de uma densidade subjectiva, a densidade ipseizante.

A dimensão mediatizante da linguagem só pode ser operante na medida em que for articulada com a sua dimensão afectiva, isto é, com o poder que o acto da fala tem de participar na intensificação ou no enfraquecimento do movimento de adesão dos indivíduos ao padecer da vida. A questão da adesão do vivido à imediatidade insuperável do seu padecer de si é neste sentido fundamental. Por isso ao negar a vulnerabilidade intrínseca da adesão a si do acto da fala, não se pode deixar de pôr em perigo a força de

vida de que é portador. Do ponto de vista da fenomenologia radical, se há ainda e sempre algo a dizer, não é só porque o acto da fala se desenvolve no seio de um mundo intrinsecamente inacabado, é mais fundamentalmente porque só pode, tal como a vida, aderir a si partilhando e renovando-se. Há uma alegria da palavra que está indissociavelmente ligada à vulnerabilidade intrínseca da sua adesão à vida. Se, para o melhor como para o pior, a palavra tem um tal poder de afectar, isso não é primeiro pelos conteúdos proposicionais que ela expressa, mas pelo modo como o desejo de viver, de ousar correr o risco de afectar e ser afectado, aí se põe em jogo. Uma certa forma de dizer o seu vivido supõe que o espaço da palavra partilhada se dá sem mais. Aqui, ao contrário, trata-se de mostrar que o acto da fala só é operante na medida em que é acto da vida, acto de arriscar com o outro e com os outros a aventura do padecer. Há um modo de dizer o vivido que se dá como se o acto de dizer, de escutar, de partilhar a palavra não estivesse, ele mesmo em jogo. Há uma outra forma de dizer o vivido que não foge à intriga radical que está no coração da palavra partilhada. Repetindo o vivido ao expressá-lo, aceitando ser ainda afectado pelo próprio acto de dizer, oferecendo-o à apropriação também ela singular do outro, o acto da fala vive-se então como um risco, um risco que é o da própria vida. Por isso qualquer comunidade viva não pode deixar de ter ritos em que a faculdade de iniciar novos caminhos de vida, pelo compromisso da palavra é celebrado. Em regime de naturalização de vida, esta performatividade originária dos actos da fala não pode ser enfraquecida. Nesse sentido será preciso pôr a questão de saber como se articula a performatividade linguística dos actos da fala e a sua performatividade enquanto acto de adesão à vida. Consoante o desejo de a vida se experienciar for mais ou menos fortemente naturalizado, haverá uma modificação na experiência que o indivíduo faz das dimensões elocutórias e perlocutórias do acto da fala, por exemplo do que é realizar o acto de promessa ao enunciar uma promessa? Das reflexões aqui feitas, ressalta, em todo o caso, a ideia de que a negação da vulnerabilidade originária do desejo de se experienciar modifica a experiência que os indivíduos fazem tanto da sua singularidade como da capacidade da palavra, do seu poder de agir ao falar, do poder de inaugurar pela palavra novas formas de adesão patética à vida, à sua vida, à vida dos outros, do seu poder alcançar pela palavra a interioridade do corpo, a vulnerabilidade do seu poder, do seu desejo.

O FILHO DO REI enquanto romance do imaginário: Michel Henry leitor de Pierre Janet

SIMON BRUNFAUT

Tradução de Maria Cândida Teixeira¹

Introdução

Michel Henry além de filósofo foi romancista. Centrar-me-ei aqui, de modo muito preciso, em *O filho do rei*, seu terceiro romance.

O objectivo deste artigo será o seguinte: para escrever este livro Michel Henry socorre-se explicitamente de Pierre Janet: psiquiatra francês do início do século xx, fundador de uma verdadeira teoria que tem por fundamento o energetismo psíquico. O interesse de Michel Henry por Janet, para além da inegável contribuição das abundantes narrativas dos doentes – aliás narrativas que não deixam de ter os seus encantos – nos livros de psiquiatria francesa, prende-se, assim me parece, com duas noções fundamentais: a força e o imaginário.

Para circunscrevermos a nossa problemática, damos a palavra a Henry, ele mesmo que, no decurso de uma entrevista intitulada *Narrar o pathos*, se exprime nestes termos a propósito de Janet e da sua teoria: «Janet explicava a loucura por um enfraquecimento da potência vital: uma única força perpassaria os indivíduos e actuaria a todos os níveis. A partir disto a sua teoria tornou-se grandiosa – e contestável – mas não é essa a questão. A nível intelectual, sensível, afectivo, somático, etc., o declínio da energia vital faria refluir toda a actividade superior para um nível inferior onde, então, ficaria em excesso: se os doentes fossem afectados por um enfraquecimento de força, ficariam cada vez menos activos, o que não é o caso. O excesso liberado no plano inferior onde nada há a fazer é que determinaria os desregramentos patológicos extravasantes». E um pouco mais adiante: «A imaginação é um poder que pode sempre mais do que a realidade (...). Porque, segundo Janet, essas pessoas não trabalham no real mas

¹ Conferência de Simon Brunfaut, Louvain 2009. Agradeço à Professora Doutora Florinda Martins o diálogo que mantivemos durante este trabalho de tradução. [N.T.]

no imaginário, produz-se nelas uma libertação. Observação que se prende com o que eu disse a propósito da arte: é um princípio de libertação e por conseguinte de capacidade criadora.²

No quadro de uma reflexão sobre a temática do cuidado, quero interrogar-me, no seio deste romance, «o romance da loucura», sobre o papel preponderante – assim como ambivalente – do imaginário ou, mais precisamente, de uma certa prática concreta deste último – porque como veremos – apenas essa poderá existir na filosofia henriana –, numa lógica não já terapêutica no sentido clássico, tal como geralmente a entende a psiquiatria, mas no sentido de uma terapia «intropática», de um «sofrer conjunto»³ para retomar a expressão de Rolf Kühn⁴. Consciente de que a originalidade da fenomenologia radical da vida se prende com a sua marginalidade no seio da própria corrente fenomenológica radical da vida, parece-me que o esboço de uma reflexão sobre o imaginário e as suas implicações nesta filosofia requer que se descentre da relação com o habitual questionamento das fenomenologias sobre esta questão.

Esta descentração implica, assim me parece, correr alguns riscos: é no seio do romance, isto é, no seio da ficção – na inevitável oscilação entre o realismo e o não realismo – que vou procurar desenvolver esta reflexão. Esta tem como propósito pôr a possibilidade da construção de uma tipologia plural do imaginário no seio do *Filho do rei*. Todavia, nem se pretende que esta seja definitiva nem exaustiva. Fá-la-ei em três momentos: um primeiro momento consistirá em esboçar em grandes linhas a «teoria» de Pierre Janet, na verdade a nossa pretensão a propósito é muito limitada: indicarei rapidamente as articulações maiores assim como as constatações que ela efectua na noção de força em relação com a de imaginário. Feito isso, será no seio da fenomenologia radical que irei pensar a conexão essencial, encarada mais tarde por Henry, entre força, afectividade e subjectividade.

² Michel Henry, *Phénoménologie de la vie, Tome III: De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004, p. 320.

³ Rolf Kuhn, *Radicalité et passibilité. Pour une phénoménologie pratique*, Paris, L'Harmattan, pp. 183-184.

⁴ A ambiguidade da fenomenalidade da «intropatia» foi objecto de avaliação dos trabalhos de Raphaël Gély – «Soin et attention sociale à la vie» – e de Florinda Martins – «L'affectivité originaire du regard et la question du soin: la parole au malade» – no colóquio «Fenomenologia do cuidado», Louvain, Março 2008, em que tive a honra e o privilégio de participar. [N.T.]

A essa triologia, será preciso acrescentar o imaginário e compreender, segundo as muito precisas definições henrianas dessas noções, a necessidade da sua inclusão no seu seio. Neste estádio, tratar-se-á apenas de algumas indicações teóricas, que procurarei num terceiro momento, pôr à prova no interior do romance. Será então, na situação limite da loucura, entendida como situação limite de toda a teoria da afectividade henriana, que é preciso entender a necessidade da relação entre vida e imaginário e as suas prováveis implicações numa problemática revisitada do cuidado da vida.

I. Pierre Janet: uma psicologia e uma economia da força

Quando Janet fala de força, é preciso entendê-la no sentido muito preciso de força psíquica ou mental e não no sentido de uma qualquer força física, o que nem por isso significa que as duas sejam diametralmente opostas, pelo contrário a sua conexão está claramente estabelecida. Também não significa que a força dita «mental» não tenha a sua fonte, ainda que confusamente, sem dúvida, no organismo. «O enfraquecimento das forças físicas é já um enfraquecimento das forças morais»⁵ diz Janet. O estatuto ontológico da força permanece indefinido na teoria do psiquiatra francês ainda que a sua diminuição ou acréscimo seja observável a nível somático.

À noção de força junta-se a de sentimento. Janet distingue quatro sentimentos vitais, vitais no sentido psicológico e não fisiológico. Esses sentimentos são o que ele chama «reguladores da acção», mais ainda, são eles que não deixam de a acompanhar nem de a «julgar»; julgar no sentido normativo ou moral mas no sentido de um estado de crença ou de confiança nas suas próprias capacidades de acção. Diz ele: «o sentimento indica um estado de força, uma certa crença que o sujeito tem frente ao estado das suas forças (...)»⁶ e, por conseguinte «os sujeitos sentem bem que as suas forças aumentam ou diminuem»⁷. O sentimento é, por conseguinte, neste caso «uma modificação do conjunto da conduta». Assim, uma acção, em rigor, não é determinada pelas circunstâncias exteriores nem pelos aspectos hereditários nem neurofisiológicos. Esses quatro sentimentos são o esforço,

⁵ Pierre Janet, *Forces et faiblesses psychologiques*, Paris, Maloine, 1932, p. 67.

⁶ Pierre Janet, *Forces et faiblesses psychologiques*, *op. cit.*, p. 54.

⁷ *Ibidem.*

a alegria, a fadiga e a tristeza: a presença superabundante e opressiva ou, ao inverso, a ausência aflitiva, o que se assemelha ao sentimento de vazio acompanhado de indiferença ao real que aniquila a acção – «a psicastenia» para empregar o termo de Janet – por outras palavras, a hiperforça ou o completo abatimento mental são responsáveis pelo conjunto dos traumatismos. Há por conseguinte, como muito bem diz Janet, «sentimentos de acréscimo e de diminuição de forças». É interiormente que nos regulamos, que regulamos as nossas acções, que as aceleramos ou estancamos o seu funcionamento. Mas então, nesse caso, o que é o delírio? Janet diz: «o delírio é o erro», é a «afirmação pura e simples».

Os delírios apresentam-se sob dois grandes aspectos: a pessoa conhece uma superabundância de forças, e dispõe-se a exercê-la em quaisquer acções (por mínima que seja) e com uma intensidade fora de comum. Uma outra será fraca. Quererá agir o menos possível: Subjacente a isso está a questão determinante: como exercemos as nossas forças? Se nelas pode haver desperdício é porque há superabundância. A suspensão de uma acção – isto é decisivo – não significa de modo algum suspensão de forças. Henry viu-o bem. Trata-se, assim penso, de um ponto essencial colhido na teoria do psiquiatra francês. (Reenvio à análise de *A Barbárie*⁸ e das suas práticas, barbárie definida como «energia não empregue»).

Concluo este ponto com uma citação de Janet: «O homem normal apenas apresenta esboços de sentimento»⁹. O problema do doente prende-se com a presença desproporcionada do sentimento que influi no maior número de acções e interrompe a actividade intelectual: «é preciso poder reduzir o sentimento» através de uma economia da força e de mecanismos de automatismos. Não nos enganemos, Janet permanece racionalista: «é a perda da faculdade intelectual ou reflexiva, a única capaz de sintetizar acções mais elaboradas, e a sua consequência, a explosão do comportamento emotivo simples, que é o enredo de toda a sua tese. A inteligência encontra-se assim no cume da estruturação da *psyché* humana, por conseguinte da sua estratificação, inconcebível para Michel Henry.

⁸ Michel Henry, *La barbarie*, Paris, PUF, 1987, pp. 165-199.

⁹ Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase. Etude sur les croyances et les sentiments (tome II)*, Paris, Felix Alcan, 1926-1928, p. 623.

2. As patologias do imaginário

O psiquiatra francês, no que toca ao imaginário, tem dele uma aceção plural e mais variada do que à primeira vista parece: antes de mais, Janet entende-a em sentido corrente de faculdade intelectual de representações livres conformes ao entendimento; depois, uma «verdadeira imaginação», termos do psiquiatra, é aquela que não possui qualquer reivindicação nem qualquer postulação do real. Assim, o homem normal pode encarar a sua imaginação como faculdade prospectiva ou preparativa das acções. Diz ele: «a imaginação apenas determina em nós, as nossas próprias acções»¹⁰. É aqui que aparecem as derivações patológicas da imaginação. O doente considera que a matéria do seu sonho existe como um objecto de realidade. Por isso, neste caso, é a realidade do mundo que é enfraquecida e os objectos e os seres que o compõem tomam então um imediato carácter alucinante. A patologia consiste numa «crença brutal nos seus pensamentos», isto é, na sua linguagem interior.

Janet diz a respeito do doente: «a sua imaginação torna-se, para ele, uma verdadeira acção.»¹¹ Para o paciente, «os prazeres da imaginação podem ser fonte de mentira, supressão de todas as satisfações, de todos os poderes da vida».¹² A tal ponto que o doente, não raro, despende uma energia considerável nessa «retirada do mundo» consistindo essa «actividade» numa única finalidade: suspender-se nessas mesmas acções que imagina com tanto ênfase. Contudo Janet quase reconhece o episódico carácter libertador do imaginário, ao considerá-lo como o último refúgio de um mundo percebido como indiferente no qual nada mais parece ser possível, esse porque dele se desprendem os doentes, mas também se deleitam e acabam por nele se esgotar. O imaginário deixa então de ser criativo e não favorece uma retomada de forças, pelo contrário, ele torna-se a via da facilidade («o sonho é o que na vida é fácil»¹³).

O abuso do sonho tem como consequência a diminuição de actos mais elaborados. Assiste-se então a uma redução geral da vida. O doente nada mais que isso faz, pior ainda, a sua intensa actividade interior nada de real prepara. Consideremos agora essa teoria da força e do imaginário, vejamos

¹⁰ Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase (tome I)*, op. cit., p. 300.

¹¹ *Ibid.*, p. 376.

¹² *Ibid.*, p. 410.

¹³ Pierre Janet, *Forces et faiblesses psychologiques*, op. cit., p. 268.

as suas conclusões em relação com o que nos está presente na fenomenologia de Michel Henry.

3. A caracterização da vida enquanto afectividade e enquanto força, como fundamento possível da noção de imaginário no seio da fenomenologia da vida

Na *Fenomenologia Material*, o propósito clarifica o que até agora era latente em toda a fenomenologia da vida, sendo enfim posta esta relação fundamental: a afectividade – enquanto fenomenalização pura, fundamento de toda a fenomenalidade, de todo aparecer, isto é a vida para Michel Henry, «o que a si mesmo se experiencia», o que «a si mesmo aparece na imanência radical» sob a modalidade do invisível – a vida, por conseguinte, e a força são pensadas na sua adequação originária: «a força é afecto, o afecto é força» dirá Henry. Citemos *Fenomenologia Material*: «Força alguma é possível se não estiver primeiro na posse de si, se não se provar em si mesma na imediação que expulsa qualquer distância – na vida»¹⁴. E um pouco mais adiante o recíproco deste princípio: «O afecto é a vida ao afectar-se segundo essa afecção endógena, interna, constante, à qual lhe é impossível, desta vez, subtrair-se de forma alguma. (...) Assim o afecto é em si mesmo uma força, ele não deixa de a suscitar em si a partir do que é.»¹⁵ Podemos então definir a afectividade transcendental como a condição de possibilidade de toda a força, enquanto ela é completamente força, «hiper-poder», como diz Henry, que dá a si mesmo cada força, no seu «advir a si», ser a força que é e crescer de si. Assim não é possível escapar ao seu afecto (fugir-lhe ou objectificá-lo), porquanto a sua realidade reside na afectividade originária da vida que me dá a mim mesmo enquanto vivo que sou e aqui sob o registo de uma passividade radical. Assim, e numa palavra, enquanto subjectividade, enquanto vivo não posso impedir-me de me experienciar no absoluto da vida. Tal é o carácter incrível e insuportável da vida: um poder que se confronta em si mesmo, sem nunca ceder nem se deixar ou romper-se. A afectividade instiga constantemente a agir pela compressão que exerce sobre si mesma. «A vida é um saber-fazer» dirá Henry. A força é o que quer desenvolver-se,

¹⁴ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, p. 174; Trad. no prelo p. 142.

¹⁵ *Ibid.*, p. 175; Trad., p. 143.

advir em si para coincidir consigo, com o seu ser, a fim de crescer de si. A vida é, por conseguinte, na prova de si uma potência eminentemente concreta. A revelação da vida a si mesma não revela a si mesma, de uma só vez, todas as potencialidades da vida, a vida deve ainda «viver-se», ela não é um saber pré-concebido – aqui entendido no sentido teórico – de si mesma, apesar da transparência da vida a si, da sua adesão a si, o seu saber originário de si, possui-o de «potencialidades escondidas», não no sentido de obscuras ou misteriosas – exteriores a ela – que apelariam a uma elucidação mediatizante ou auto-reflexiva de si, mas no sentido de novas forças e novos sentimentos que se inscrevem no movimento inteiramente imanente do acréscimo de si da vida. Henry define a cultura como sendo «essencialmente prática», como um «autodesenvolvimento de potencialidades subjectivas»¹⁶. A vida implica nesse sentido uma densidade, simplicidade e homogeneidade em cada poder e ao mesmo tempo em cada um deles reside a capacidade infinita de experienciar-se diferentemente. O acréscimo é então densidade da prova da vida, o desejo de viver mais e de se autodiferenciar ao auto-afectar-se. Citemos ainda Michel Henry: «cada olho quer ver mais e cada força quer crescer-se.»¹⁷ Isto implica, parece, uma compreensão integral do papel do imaginário no seio de uma fenomenologia radical.

Quero avaliar este ponto de modo breve e cronológico: primeiro na *L'Essence de la manifestation*. O enredo era este: com efeito é dito que o «surgimento da transcendência» se faz fora do mundo, mas a possibilidade de ela «acontecer», a possibilidade da transcendência, isto é de toda a objectividade, reside no auto-movimento da vida, na revelação originária do próprio movimento; a vida é tão-só o que «se move a si mesmo», não «o que é mas o que advém a si», o que se revela a si mesmo na imanência carnal de cada vivo. Henry diz: «a realidade do movimento é a essência da imaginação»¹⁸ o mundo – em que tudo é irreal – ganha então a sua realidade no e pelo acto de imaginação, «poder mágico» da vida, esta última «torna real» na «revelação originária imanente do acto de imaginação»¹⁹. Como compreender esta modalidade intrínseca da vida que parece determinante? Porque a imaginação é mesmo um acto, saído do movimento da vida,

¹⁶ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie, Tome IV: Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, p. 20.

¹⁷ Michel Henry, *Ibid.*, p. 21

¹⁸ Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963, p. 327.

¹⁹ Michel Henry, *L'essence de la manifestation, op. cit.*, p. 329.

é que ela é real e nela «a realidade pode fundar a possibilidade». A imaginação põe a possibilidade do ser efectivo do mundo, não de ter um sentido ou de ser «conhecido» mas simplesmente de ser no sentido principal da afectividade, é assim que ele não manifesta nada do mundo, nem mesmo os seus contornos, nenhum fenómeno, ainda menos uma imagem daquele, porque é a sua realidade que aqui está em questão. Imaginar «o mundo sem o mundo» é pôr a possibilidade de me afectar e a possibilidade de me afectar do mundo é dado da essência da vida, da sua experiência. Se a vida é o que se experiencia e quer experienciar-se deve pôr a possibilidade, de experienciar o mundo como susceptível de a afectar, não de efectuar o mundo no sentido de o realizar segundo uma visão intencional, não ainda de se efectivar a si mesma no mundo nem nos seus encontros, nos seus limites ou nos seus ante-mundos, mas justamente efectuar-se como «mundo da vida», único mundo possível.

O enredo situa-se aqui, sem dúvida, aquém da fundação de uma imaginação transcendental de tipo kantiano. Remetemos para a noção d'*Imago* do mundo presente na *Genealogia da Psicanálise*²⁰. Henry é muito claro no que diz respeito ao conteúdo que pode criar a vida, que ela pode pôr diante de si: «o próprio horizonte é um produto puramente imaginário, a sua realidade ontológica não é a da essência, não é a realidade. O que a essência cria é apenas *uma imagem*»²¹. E um pouco mais à frente: «é a sua própria realidade, ao contrário, não o simples produto da sua imaginação, que a essência recebe no modo originário da receptividade que é o seu.»²² Um si transcendental, é preciso lembrar, é o que experiencia a si mesmo sem imagem. Mas então, o que é uma imagem neste quadro? Henry declara: «a realidade da imagem é a não imagem, é a afectividade.»²³ A imagem é produzida no seio da própria essência da vida, a sua materialidade é por conseguinte a afectividade. Não se trata do que ela dá a ver (que é bem entendido irreal), do engano, da ilusão ou da significação, mas da realidade. O conteúdo da imagem é tão-só o «sentir-se» da vida, uma impressão pura. Diz Henry: «a imaginação trabalha com a vida.»²⁴ A imagem nem

²⁰ Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1985, p. 313. Cf. edição portuguesa, p. 294 – trabalho em revisão de M^a Cândida Teixeira.

²¹ Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 300.

²² *Ibid.*, p. 300.

²³ Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, *op. cit.*, p. 609.

²⁴ Michel Henry, *Voir l'invisible*, Paris, Bourrin, 1988, p. 188.

nasce antes nem depois da prova da vida, mas na sua revelação, ela não vale enquanto campo para uma reflexividade que pudesse estabelecer um conhecimento de si (ou do objecto) mais profundo. A imagem é criada, produção incessante, a partir do que jamais é criado mas sempre gerado, o que não cessa de advir segundo a sua própria dinâmica de aparecer, isto é a vida, o *pathos*, a não-imagem por excelência. A imagem vale enquanto liberta potencialidades da vida, enquanto libera de si o afecto. Ela não é o pôr em presença de uma coisa ausente, mas o pôr em tensão forças do corpo subjectivo original que eu sou.

A que se deve a necessidade dessa produção de imagem? A questão deve ser posta porque ela diz respeito a uma profunda «ambiguidade» no seio da estrutura interna da vida, visto que o poder de abstracção interno ao movimento da vida, o seu poder de autoficção, de criação de um «duplo irreal» como chama não raro Henry, parece pôr imediatamente, no seio do esforço do acréscimo, da pluralidade e da intensificação da vida, uma forma de limite. Se a imagem tende a autonomizar-se do seu princípio em idealidade, a autolegitimar-se com os poderes de legitimidade da vida a fim de excluir esta última, isso pode pôr uma questão. Perigo que Henry terá dificuldade em estatuir: «a representação da vida é tão-só uma representação»²⁵ entendendo-se que – paradoxalmente – a vida é por essência irrepresentável mas que a representação apenas pode representar a vida. Henry precisará no entanto que há «formas superiores e formas inferiores» de representações (sem dúvida será preciso diferenciar a imagem estética da imagem televisiva ou ainda da representação económica, por exemplo). A imaginação – sobretudo a da questão da liberação de si – faz intervir a difícil questão da «auto-objectivação do ressentir abissal», como diz Rolf Kühn, com o fim de estabelecer a trama racional (a necessidade da ideologia integrada no movimento subjectivo da praxis da vida em *Marx*), de inventar abstracções que permitirão à vida viver mas que se voltam em definitivo contra ela (será preciso aliás reflectir sobre as formas de hiper-representações autolegitimadas, cuja génese transcendental parece cada vez mais difícil mas essencial, como a da economia capitalista, por exemplo).

A partir de *Voir l'invisible*, Henry escreve esta definição de imaginário: «imaginar: pôr a vida. Imaginar: pôr outra coisa que não o que está diante

²⁵ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie, Tome III: De l'art et du politique*, p. 202.

de nós. Outra coisa que não o mundo»²⁶. A imaginação não emana dos entes, ela não os representa. Imaginar não é imaginar novas coisas (ainda que inconciliáveis entre si, no espaço corrente da representação, como no Surrealismo) mas novas maneiras de sentir. É «com efeito, fazer advir ao ser o que ainda não tinha nele encontrado espaço: sonoridades, impressões, emoções, sentimentos, forças, até então, não experienciadas.»²⁷

Michel Henry afirma então de maneira muito clara a correlação alargada entre vida e imaginário: «a imaginação é a vida ela mesma no seu incansável esforço de autodiferenciação interna.»²⁸ O imaginário é de maneira mais precisa o testemunho mais nítido da vida enquanto desejo de acréscimo, um caso preciso de superabundância da vida, de excesso e de embriaguez que habita a prova que ela faz de si mesma em cada um desses poderes. O imaginário só pode, por conseguinte, compreender-se como *pathos* e esse *pathos* é ele mesmo inteiramente força, como o que quer cumprir-se, potencializar-se, crescer de si.

Em *Voir l'invisible*, a imaginação já não tem como vocação produzir imagens nem pode reduzir-se em qualquer caso a uma filosofia da imagem nem a arte a um simples imaginário, o enredo é mais importante: já não é a realidade do mundo, a possibilidade do ek-stase, mas a possibilidade da própria vida se tornar capaz, potencializar-se no movimento de autotransformação dos seus afectos.

4. Tipologia do imaginário no seio de O FILHO DO REI e contributos para uma abordagem intropática

Várias formas de imaginários estão presentes no seio de *O filho do rei*. Não irei estatuir os seus diferentes contextos e as suas implicações narrativas. Mantenho também indefinido até o termo «imaginário», não querendo, avaliar, neste quadro, as difíceis questões terminológicas que será preciso mais tarde delimitar com mais precisão. Vou passar em revisão três episódios bem distintos:

²⁶ Michel Henry, *Voir l'invisible*, Paris, Bourrin, 1988, p. 185.

²⁷ *Ibid.*, p. 186.

²⁸ *Ibid.*, p. 189.

O primeiro caso é o de Charles. Charles, personagem de segundo plano, é afectado por alucinações graves que ele não consegue mais dominar e que o arrastam para um delírio esgotante. José é o único que o testemunha. Diz ele: «Não há ninguém, disse eu dirigindo-me ao meu vizinho perdido no seu sonho e cujos lábios mexiam docemente»²⁹. E um pouco mais adiante esta terrível constatação: «parecia-me no limite de suas forças».

Façamos algumas observações rápidas a esse assunto. O caso de Charles é o de uma vida «atrofiada» como dirá Henry, que não aguenta mais porque já não vive mais os seus poderes (neste caso o poder do imaginário) como sendo seus. Pode tão-só experienciar-se nesse esgotamento e não mais potencializar-se. Não se deixa transbordar do seu próprio poder e superabundância; o desejo de crescer de si – porque o desejo da vida é um desejo de si, uma embriaguez sem objecto – torna-se uma falta, a vida situa-se, no coração do delírio, procura algures que não em si mesma uma «realidade». É de si mesma que procura fugir, sem o poder, através de imagens, aí onde justamente nada há a encontrar, aí onde cativa, cativando-se a si mesma, não mais a si se reconduz, na sua estrutura afectiva interna. A libertação de si do afecto é entravada em proveito de uma projecção fora do lugar da sua experiência. Força em excesso, pronta a realizar-se mas não testemunhada pela subjectividade viva, sem encontrar o seu lugar na imanência radical, essa força apenas pode fugir-se, «sofrer-se» sem nunca chegar a fruir de si. A imagem não é mais, por conseguinte, neste caso, a marca de uma vida que se libera sem se extrair da sua própria consistência, encontrando a sua realidade e o lugar do desenvolvimento da sua força na sua coerência interna e indefectível. A imagem torna-se antes «o distanciar-se de si» que expulsa a vida da sua própria realidade e a lança no absurdo da irrealidade. Trata-se de um «imaginário alucinatório» (ainda que, em si, o imaginário henriano apele de si mesmo um fluxo de imagens). Que observamos então? Perdendo a imagem o seu fundamento incriado, porque só o que é gerado, isto é a vida, pode criar, pode pôr um conteúdo diante dela, um conteúdo que não ela; a imagem, por conseguinte, esconde a sua própria possibilidade, o seu fundamento ontológico, incapaz por isso de se bastar a si mesma embora o pretenda, emanando dos poderes não reconhecidos da vida, ela substituiu-se, substituiu-se-lhe, excluindo-a. A vida não pode libertar-se, cumprir-se nas «suas imagens», ela não pode mais fruir de si nas suas próprias imagens. Ela

²⁹ Michel Henry, *Le fils du roi*, Paris, Gallimard, 1981, *op. cit.*, p. 19.

não cessa de se perder nelas e nelas se negar. O imaginário, neste caso, não potencializa nada mais, muito pelo contrário, curto-circuita a experiência de si não mais aderindo a si. Assiste-se a uma ruptura no seio da própria ipseidade. O delírio alucinatório evoca o perigo de uma cisão interna à singularidade que tem como correlato directo a ruptura com a comunidade dos vivos; o vínculo à vida parece estar perdido. Charles, no acme do seu delírio, não presta mais atenção a José. Vê «outros» nas suas alucinações, mas está impossibilitado de alcançar o outro através das imagens. Outrem é tão-só fantasma para ele. O imaginário de Charles torna-se o signo da autonegação da vida.

O segundo caso é o de José. José é o personagem que no romance mais sonha; é o que sonha com mais facilidade e parece, por vezes, fruir plenamente dessa actividade. Insisto nesta passagem: «teria eu, desta vez, tido sucesso em esquecer os seus tormentos. Sonhava que caminhava ao longo de um albufeira que uma faixa de areia separava do mar. Cortava-o ao meio um caminho. Aí, estendia-me no dique e, com o rosto junto à água contemplava sem me cansar o espelho do céu movente (...) Abria-se o portal do centro, aparecia um cavaleiro, branco como a sua cavalgadura. Precipitando-se da escadaria homem e animal entravam na água (...) chegando à margem, salta para terra, tira o chapéu branco com um amplo gesto para me saudar e me mostrar o seu rosto: era eu»³⁰

Que concluir deste sonho? É possível, penso, considerá-lo como a própria marca de o aparecer a si mesmo. José é reconduzido a si no seu sonho, não é tanto a imagem de si enquanto «cavaleiro branco», «a vida é sem imagem», lembremo-lo, mas a experiência singular e afectiva que lhe é devolvida que importa. Ancorar-se no imaginário equivaleria a remergular no *pathos*, na realidade do auto-sentir, por conseguinte no possível, na pura afectividade. Neste caso, trata-se como bem viu Paul Audi a propósito de Rousseau³¹ de um «fruir de si sem agir», o que mostra que a vida, o *pathos* é o único lugar real. No sonho tudo é possível, tudo é real no que experiencio e apenas deste realidade é sonho, deste *pathos* que sou. É preciso introduzir aqui a nuance feita por Henry entre «contemplar» e «agir». «Contemplar» significa - compreendido enquanto agir particular, parte integrante da praxis da vida - contemplar esses poderes não no sentido de

³⁰ Michel Henry, *Le fils du roi*, op. cit., p. 14.

³¹ Paul Audi, *Rousseau: une philosophie de l'âme*, Paris, Verdier, 2008.

uma *teoria*, isto é, de ver «alguma coisa», mas de «estar à escuta dos seus poderes» como diz Henry, afinando-os, sentindo-os, experienciando-os de modo mais intenso. É «abandonar-se ao movimento incansável da sua própria vinda em si mesmo»³². Tal poderia ser uma definição do sonho neste caso. Mas não será apenas um simples sonhar solipsista? Neste caso não se trata de representações íntimas, como se o sonho consistisse apenas em confiar-se a mundo mais interior que só me pertenceria. Sonhar a sua vida não é sonhar acontecimentos biográficos, – é preciso referir-se a fenomenologia do nascimento³³ desenvolvida por Henry –, é ser conduzido ao seu fundamento original, é sonhar a vida completa que eu sou no meu padecer radical, posicionar-me ou re-posicionar-me no abraço da vida que me faz ser eu em cada um dos meus poderes que ela me confere sem que por isso eu os efectue; é por conseguinte sentir-me a mim mesmo, e sentir a superabundância que nunca enfraquece.

O terceiro tipo é mais interessante. Também o mais complexo: trata-se do que nomearei «o tempo da festa». A questão, posta desde já, é esta: esse «momento» paroxístico do romance é talvez o momento mais ficcional no seio da própria ficção e por duas razões: com efeito podemos considerar que ele representa o delírio imaginário, em plena efusão e chegada à maturidade, do próprio narrador cujo estatuto permanece dúbio durante todo o romance: o narrador é também ele louco? Além disso, ela representa a situação limite da loucura e da afectividade com a emergência desse propósito contraditório mantido em tensão durante todo o romance: ora são todos loucos ora não! É neste aspecto que a terapia clássica, a referência a Janet para dizê-lo de outro modo, fracassa por completo, é recusada tomando a intropatia um lugar decisivo. «O tempo da festa» constitui a direcção e o acabamento da intropatia («festa da vida» diz Rolf Kühn) do «sofrer conjunto» transvertido dos doentes, da união das subjectividades carnis e pulsionais, numa «praxis intersubjectiva» sustida por uma tomada de forças de confirmação da vida e seus poderes. «O tempo da festa» é o tempo da afirmação da concretude do imaginário e da sua adequação original com a automodificação da vida na sua auto-efectividade. Sob o impulso de José, enquanto catalisador de energia, os doentes vão por conseguinte organizar uma festa no hospital.

³² Michel Henry, *Phénoménologie de la vie, Tome IV: Sur l'éthique et la religion, op. cit.*, p. 29.

³³ Michel Henry, *Phénoménologie de la vie, Tome I: De la phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, pp. 123-142.

Eis as premissas: «inventam jogos com formas sempre novas (...) por vezes ridículas, mas nada comparado com os excessos e as extravagâncias dos agitados»³⁴. O engenho do início do romance pronunciado por Jonathan, no que diz respeito à ineficácia do saber psiquiátrico tem aqui todo o seu sentido: «se soubessem alguma coisa, curar-nos-iam»³⁵. A festa é o fracasso de todo o programa psiquiátrico do hospital. A aposta está no trabalho: o hospital é o lugar do tédio (só José não conhece nunca, como o próprio confessa, o tédio). O tédio da vida é uma vida que não sabe o que fazer, isto é, assiste-se, como viu Janet, a um gasto inútil de forças em actos inúteis e repetitivos, na atonia geral, na indiferença ao mundo e ao agir. O hospital tenderá a manter esse estado de coisas ou pelo contrário a acabar com ele? Experimenta-se o trabalho, fazer falar, fazer «fazer», mas isso não funciona... Inércia dos doentes. Nada fazem de si mesmos, reagem apenas a estímulos externos, sem aperfeiçoamento dos actos. Tudo isso fora bem visto por Janet. O romance ilustra: José diz, ao observar os doentes em jardinagem: «eles executam o gesto que lhes fora ensinado de modo mais ou menos intermitente.»³⁶ Ou ainda, no início, José exprime-se sobre as «actividades» próprias do hospital: «Pode-se, na verdade, propor uma ocupação a cada um e é nisso que apostam tanto cá como noutro lugar»³⁷. Mas logo a seguir diz: «ficava sem nada empreender». Ele observa essa desrealização progressiva da praxis, não apenas nos doentes mas em todo o meio hospitalar. Queixa-se aliás ao observar a impessoalidade da enfermeira: «apenas contam os gestos, o trabalho sempre igual, pouco importa por quem é feito.»³⁸

O caso da festa é evidentemente forte: ele inverte inteiramente essa lógica. Ela é a conclusão da reunião da união das forças subjectivas, de todo esse potencial de forças deixadas ao abandono no seio do hospital: «tinha chegado o momento em que todas as energias se elevavam de todos os lados e acorriam para mim em unísono (...)»³⁹, diz José.

Ainda que a festa tenha um carácter fortemente espontâneo, não tendo saído do programa psiquiátrico, ela é relativamente preparada pelos doentes... «para reunir as pessoas é preciso uma finalidade, qualquer coisa de

³⁴ Michel Henry, *Le fils du roi*, op. cit., p. 81.

³⁵ Michel Henry, *Le fils du roi*, op. cit, p. 40.

³⁶ *Ibid.*, p. 221.

³⁷ *Ibid.*, p. 37.

³⁸ *Ibid.*, p. 194.

³⁹ *Ibid.*, p. 145.

não usual capaz de absorver as energias acumuladas (...). Trata apenas de «efervescência criadora» partilhada entre os doentes, doentes que encontram para si e de si mesmos um papel e uma ocupação. Todos os doentes (é preciso insistir nesse carácter inclusivo) se organizam e fazem eles mesmos. Cada um tem um papel, cada um se põe em acção e frui da sua actividade e da dos outros. Uns ocupam-se dos viveres, outros dançam ou fazem cenas cómicas. Analisemos isso em detalhe:

«Exagerar porque a vida exaspera» segundo a expressão de Paul Audi. A festa é o impensável meio hospitalar. A festa é o exagero. Paul Audi explica ainda «é o excedente da vida, a plenitude transbordante, irreduzível de «o viver» que o individuo não pode pôr fora de si, é isso que funda as profundezas do ser, o reino da actividade criadora.»⁴⁰

Criar é «libertar as possibilidades das vidas (...), é simplesmente pôr a possibilidade de uma vida transfigurada»⁴¹. Que a vida possa ser tão-só ela mesma não quer dizer que ela não possa viver de outro modo. A vida é o que quer fruir de si para viver melhor e mais, fruir da potência de fazer, no seu próprio esforço radicalmente imanente. Os doentes durante a festa fazem, não em vista de um plano definido em toda a peça, mas unicamente para fruïrem de fazer. «Criar quando viver é insuportável»; o que é, em definitivo, o caso, a vida não cessa de se aportar a si mesma, unindo a si cada vivo, suportando-se, podendo potencializar-se quando já não se aguenta a si sob o peso do seu próprio afecto. O desejo de concretude da vida tem por consequência isto: «essa vida pode mais do que o não pode, gasta mais do que tem, cria meios que não tem» explica Paul Audi. Não há, propriamente falando, meios para uma festa tal como é vivida por José e seus colegas num hospital. É porque quer mais, porque é o desejo insaciável de si que ela quer crescer de si, quer aumentar o seu poder de sentir e fruir de si que a vida, enquanto «saber fazer», faz. Não fazer por «fazer» simplesmente. Mas sempre para «fazer mais», «sentir-se mais» no seio do seu «fazer». Fazer mais implica um «fazer» sempre «outro» e é assim que é posta a necessidade do imaginário, no seio do próprio movimento de auto-efectivação da vida, na sua concretude radical. Imaginar o seu «fazer» na reiteração constante da prova da vida. É porque a vida é uma força superabundante de si que ela imagina. É porque ela é desejo que imagina. Ela não cessa de sonhar

⁴⁰ Paul Audi, *Créer*, La Versanne, Encre Marine, 2005, p. 55.

⁴¹ *Ibid.*, p. 56.

a sua própria actividade e o desenvolvimento das suas forças, sonhando com mais força e com novas forças, isto é não apenas do novo numa busca frenética de inédito – porque o que é o novo em Henry a não ser a prova cada vez diferente que a vida faz de si mesma na reiteração constante das suas necessidades na qual reside uma infinita possibilidade? – mas também e sobretudo, sonha com a intensificação e a modificação de si mesma.

Experienciar-se mais equivale a poder mais. A necessidade do imaginário é agora posta. A vida não cede, apesar da fraqueza física e mental dos doentes. A festa é a vida que quer fazer, que se ampara da sua força e faz curvar o mundo. Os doentes querem ainda viver, prova disso é que eles imaginam. Assim se afirma através de *Le fils du roi* este aspecto fundamental da vida: a vida não se contenta em viver, mas sonha viver cada um dos seus vividos, e com que sonha? A vida apenas sonha viver e não cessa de se sonhar, sonhar a sua própria experiência, seus poderes e forças.

Não ponho aqui a difícil questão do exacto estatuto do criador no seio da fenomenologia da vida que deve, sem dúvida, ser revisto a partir de *Le fils du roi* porque José é definido, no fim do romance como uma verdadeira «obra de arte». Resumamos. No absoluto da prova que cada um faz de si mesmo, o que lhe dá esse carácter de sofrimento, é o absoluto da vida, do viver da vida. É então no seio desse mesmo sofrimento radical que reside a potencialidade da vida, a possibilidade de, nela, abrir o desejo de viver mais e de outro modo. Mas como abrir o desejo de outro modo e de mais? Na sua presença radical a si, o afecto gera força e por conseguinte o imaginário – sendo essa força inteiramente imaginário mas não irreal –, sou passivo, enquanto si vivo, de meus próprios poderes, que são os poderes da vida, mas ser afectado, poder «sentir-se a si mesmo» é mergulhar na potência que me faz ser essa subjectividade que sou, é mergulhar na vida. Na prova e desejo da vida de se provar reside a possibilidade de viver de outro modo. Quem poderá deleitar-se aí? Prova que o lugar, o espaço ou ainda o tempo não têm qualquer tipo de importância neste nível transcendental, porque um só lugar existe, o lugar da prova de si. A festa é a celebração da vida, o júbilo de si na praxis viva. A intersubjectividade ocupa, como acima se viu, um lugar decisivo no decurso da festa. Sozinho, o doente está perdido, perdido está o seu lugar na vida. Passo sobre a figura mobilizadora de José. Um imaginário vivo implica partilha, reconhecimento da sua filiação, porque pertence à vida (certamente, isto deverá ser aprofundado). Henry, no seu romance, denuncia implicitamente o paradoxo do isolamento, o isolamento no hospital não permite a partilha dos poderes da vida, trata-se cada doente como um isolado e nomear

a sua doença torna-se indicador, pela sua especificidade e particularidade, de um pesado enclausuramento. Tal é, no final, o erro de Janet enquanto psiquiatra. Uma hermenêutica da vida, – o «fantasma» psiquiátrico de uma compreensão significativa da alma humana e dos seus tormentos –, no *Le fils du roi*, não salva a vida, apenas uma praxis viva habitada pelo imaginário o pode fazer. José devolve os doentes a si mesmos. Os doentes, durante a festa, não procuram mudar o mundo do hospital: isso é-lhes completamente indiferente. Não querem modificá-lo tal como não procuram fugir dele, ou melhor, instaurar um novo programa psiquiátrico. Assiste-se simplesmente a uma simples «tomada de poder» dos loucos. Eles não têm qualquer poder a tomar. O só e único poder que os habita e os faz agir é ele mesmo a potência do viver da vida. A festa é a imanência da vida devolvida a si mesma, à pura prova da sua carne e do seu indestrutível *pathos*. Ela é símbolo da fruição do «sentir-se a si mesmo», do «padecer-com» que, na sua força implacável e no seu pático imaginário, leva a um «fruir-com»⁴².

5. Conclusão

As conclusões de Janet quanto à correlação do conceito força, tal como o entende, com o de imaginário não parecem ter deixado o mínimo equívoco. A função imaginativa, se claramente exacerbada durante a patologia mental, não pode, em caso algum, segundo o psiquiatra francês, ter valor terapêutico dado que essa actividade interior dificulta a relação com o agir e favorece um «curvar do mundo» desestabilizando toda a psique, que apenas enfraquece consideravelmente o paciente.

Janet tinha visto bem que a relação difícil da «força vital» como a nomeia Henry, está na sua relação com os sentimentos enquanto estes alteram a crença que temos nos nossos estados de forças. Isso implicava, para a cura, uma reorientação e uma economia dessas mesmas forças em funções de automatismo. É aqui que os nossos dois autores se separam. Recuperar as suas forças, ou mais exactamente a sua força viva enquanto vivo sempre dado a si na vida, em Henry não implica uma curiosa tomada reflexiva nem induz qualquer controlo do sentimento.

⁴² Ver a fenomenologia desta estrutura antinómica da vida, feita por Florinda Martins in «L'autre – le corps vivant»: Michel Henry. *Pensée de la vie et de la culture*, Beauchesne, 2006, pp. 67-79. [N.T.].

Se é verdade que os doentes estão perante essa dificuldade de certificar de suas vidas⁴³, «ipseizar» essa prova da vida, readquirir essa «autocertificação de si» como diz Rolf Kühn, o imaginário pode, nesse caso, desempenhar o papel de recondução à vida (não se trata de um simples «retorno» ao imaginário, de uma projecção neste, a partir de um outro lugar que não a auto-recepção de si, mas antes de um reinvestimento da força da vida inteiramente impregnada pela experiência do imaginário). Contudo o doente não parece significar a fraqueza (na sua acepção corrente), os doentes apenas sucumbem aos seus poderes e aos seus delírios. O acesso à vida apenas reside na imanência radical e na possibilidade, aparentemente sempre possível – tal é a tese afirmada em *Le fils du roi* –, de se apoderar dessa força, ser essa força que sou e fundir-me com ela. Um imaginário porque saído e em adesão completa ao *pathos* radical das singularidades, isto é, à força superabundante da vida, deve potencializar, deve permitir assenhorear-se e reapropriar-se incessantemente desses poderes. Deve tornar-se capaz de querer mais e poder fazer mais. Porque a adesão ao afecto enquanto passividade radical de si, isto é, enquanto força, o imaginário apenas nos põe em presença de forças constantemente libertas e potencializadas. «O mundo é cheio de ressonâncias» dizia Kandinsky. Michel Henry gostava de citar esta passagem. O *pathos* desperta nele mesmo imagens «abstractas» e pode, em essência, produzi-las. A vida não sonha o mundo, mas «a carne do universo», a sua textura impressional, as suas sonoridades, as suas cores, as suas matérias; «consciência do mundo sem mundo», «de onde o mundo está excluído»⁴⁴, como diz Henry, a vida sonha a prova e a intensificação de si. Sonhar para a vida não é imaginar isto ou aquilo fora do lugar da recepção de si, nem são este ente ou estes objectos inconciliáveis no espaço da representação. Imaginar não é produzir um continuado discurso interior sobre si, imaginar não diz respeito à simples actividade mental, imaginar é imaginar-se fazer outro, fazer mais, fazer melhor, sentir mais, sentir melhor,

⁴³ Florinda Martins em *Recuperar o Humanismo*, mostra que a certificação de si é sempre feita com e pelo outro, ainda que esse outro se nomeie «vida que se experiencia enquanto dádiva de si na sua passibilidade». O outro na certificação de si é de novo abordado por Florinda Martins na apresentação da obra *O fenómeno erótico*. Cf. infra I, 2. [N.T.].

⁴⁴ Enio Muller, citado por Florinda Martins, na apresentação do projecto «O que pode um corpo?», CEFi, 8 de Abril de 2010, em vez de dizer «de onde o mundo está excluído» diria, segundo ela, com mais precisão, «onde o mundo se torna sujeito, subjectividade». [N.T.].

em cada um do seu «fazer». É «contemplar», o segundo caso da nossa tipologia ilustra-o, sentir o seu poder e «fruir sem agir». A carne enquanto carne que se auto-impressiona, o corpo enquanto corpo subjectivo original, enquanto «eu posso», imagina. A fenomenologia da vida põe-nos, por conseguinte, esta questão infinitamente complexa: que quer dizer imaginar com toda a sua vida subjectiva? Com todo o seu corpo subjectivo no movimento da vida que me dá a mim mesmo na minha prova sempre radicalmente singular de mim? O que é um poder ver que imagina? O que é fazer prova do imaginário no mais profundo da prova do sofrimento de si? Todavia esse paradoxo – o paradoxo da representação –: o poder de abstracção ou de auto-objectivação ou ainda de «autoficção» da vida põe infalivelmente a questão do autofascínio da vida por essas imagens e a autonomização provável destas enquanto idealidades. Uma representação que se posiciona na indiferença para com o seu fundamento tem como resultado a exclusão da vida. O primeiro caso ilustra-o perfeitamente. Risco de uma vida que se prende apenas às imagens. Todavia, quebrar as abstracções da vida dirá respeito ainda e apenas ao seu próprio poder de imaginação? Não deverá a imaginação desempenhar um papel preponderante no «pôr em cena» essas idealidades abstractas da vida mas também do próprio *pathos* para efectivar «uma génese transcendental desses substitutos da vida» não já teórica, mas estética (num sentido a determinar) amplificando-as no seio do trabalho da ficção? *O amor de olhos fechados*⁴⁵, *Le fils du roi* serão algo mais do que esse trabalho concreto do *pathos* enquanto imaginário?

Podemos responder a uma última questão. Os doentes perdem o imaginário quando começam a exercê-lo? Não, é preciso insistir nessa noção fundamental que marca um desacordo da tese henriana com a tese de Janet e que tem o mérito de deslocar a compreensão do imaginário para fora da sua relação, contígua e problemática, com a percepção como nas fenomenologias da consciência (porém isso não apaga o problema). Segundo a definição de imaginário dada por Michel Henry, ilustrada no romance como «o tempo da festa», não é possível distinguir imaginário e praxis. O imaginário libera e potencializa forças, ele só pode «realizar-se», só pode «realizar». Não se trata de realizar objectos improváveis nem actos impossíveis mas de desenvolver forças para as replicar e gerar outras. Por conseguinte não pode ser «letra morta» nem ser um periódico divertimento no qual a vida,

⁴⁵ Tradução portuguesa de *L'amour les yeux fermés* de Helena Brasão, edição Principia, 2001, com apresentação de Michel Henry à edição portuguesa. [N.T.].

ao dar-se um prazo a si mesma e à sua relação passiva consigo se projectaria para lá da sua própria prova; além disso não é tanto como abstracção da sua praxis que é preciso entender o imaginário, mas na auto-efectuação dos poderes da vida, não se distinguindo de seu movimento de acréscimo e de autodiferenciação, sendo precisamente, talvez, o único e só garante do seu dinamismo afectivo.

É a necessidade da cultura como afinamento e acréscimo da prova de si, entendida sob a expressão ainda flexível de «praxis estética», que será preciso desde já pensar em todas as suas implicações para uma fenomenologia radical do imaginário. O imaginário põe-se em *Le fils du roi* ao mesmo tempo como chave, assim penso, de uma prática intropática, de uma prática do cuidado da vida inerente ao movimento da vida traz ao falso a terapia clássica, mas mais genericamente ainda, é o lugar crucial desse imaginário nos seus enredos estéticos, intersubjectivos e práticos que deve ser pensado no nosso mundo contemporâneo.

Contributo para a fundamentação da psicoterapia, a partir do texto de Michel Henry: «K. E. Løgstrup: O Nada e a acção – Kierkegaard e Heidegger»

AMÉRICO PEREIRA

Em termos teóricos, Henry começa por relevar a importância da «coerência lógica interna» das análises de Kierkegaard, não sendo o discurso deste grande filósofo «uma sucessão feliz, mas desconectada de percepções profundas e sedutoras, mas um encadeamento necessário e sistemático de verdades teóricas que, no seu todo, constituem uma ontologia». Henry afirma, ainda, que a «obra de Kierkegaard tem um significado ontológico fundamental e rigoroso», sendo neste plano que «tudo o que diz faz sentido». Esta afirmação claríssima de Henry faz assentar a filosofia teórica fundamental de Kierkegaard numa teoria ontológica própria. Há, assim, em Kierkegaard, uma teoria do ser própria. O que este filósofo diz acerca de realidades como o desespero ou a angústia ou esse referencial de realidade que é o nada releva de uma teoria ontológica própria.

Assim, o que Kierkegaard afirma do desespero não é redutível a uma «descrição de um desespero existencial» idiótico, determinado espaço-temporalmente, amarrado a um determinado acontecimento, mais ou menos importante, de uma vida determinada – de um Kierkegaard, por exemplo –, mas é algo que «visa uma teoria pura, *a priori*, apodíctica, eidética, da essência do desespero». O que Kierkegaard quer encontrar não releva de uma qualquer forma de ciência psicológica ou humana positiva. Segundo Henry, Kierkegaard quer perceber «a possibilidade interna de todo o desespero possível». Trata-se, assim, da determinação transcendental das condições ontológicas do desespero, mas do desespero não como facto, mas como possibilidade e possibilidade própria de todo o ser humano.

A intuição que suporta este desígnio implica que haja uma co-extensão possível entre *ser-se um ser humano* e *poder-se ser sujeito de desespero*: sendo transcendental ao ser humano, a possibilidade do desespero estende-se a todo o ser humano possível. *Todo o ser humano é possível sujeito de desespero*, não há ser humano que possa não ser sujeito de desespero. O desespero não é algo de meramente accidental, sobretudo de redutível a algo de nosológico accidental, mas constitui uma possibilidade universal do ser humano. Não

é acidental, é *transcendentalmente substancial*, como possibilidade (não como facto, embora haja a possibilidade de o ser...). O desespero é universal e necessário ao ser humano *como possibilidade*, mas, como concretização, é apenas transcendentalmente possível. Deste modo, a sua realidade é puramente metafísica, como a de toda a possibilidade, mas, nesta possibilidade (metafísica), encerra-se todo o potencial que o desespero encerra, na sua relação transcendental com o ser humano.

Quando Kierkegaard trata do significado teórico do desespero, enuncia uma afirmação, precisamente teórica universal, acerca da sua mesma essência: «a fórmula do desespero é...». Henry chama a atenção para o facto de esta formulação, quando aplicada à análise do desespero, remeter imediatamente para uma identificação com uma «análise da essência do eu ao qual o desespero está ligado». Segundo Henry, aquilo de que se sabe de que se desespera não é de «não se ter tornado César», mas *de não se ter tornado eu*.

Esta intuição é notabilíssima e remete imediatamente para a necessidade de se *distinguir entre tudo o que faz parte da possibilidade própria do eu e aquilo que lhe é exterior, exterior a essa mesma possibilidade*. Esta exterioridade nem sequer é algo de acidental, mas algo de ontologicamente impossível, isto é, algo de totalmente irrelacionado e irrelacionável ontologicamente com eu, do ponto de vista fundamental ontológico das possibilidades próprias deste mesmo eu.

Assim, poder ser César é algo que ontologicamente só faz parte das possibilidades próprias, da possibilidade própria de César. De César e de mais pessoa nenhuma. *Há uma transcendentalidade pessoal*, necessária e universal para cada indivíduo humano, *da sua mesma possibilidade própria*, irredutivelmente sua. Assim, só não é ontologicamente absurdo para César poder ser – e, conseqüentemente, *poder querer ser* – César. Da possibilidade de qualquer outro ser humano que não César não faz parte, nunca fará parte da sua possibilidade, ser ou poder ser César. E tal não de modo acidental, como se fosse um qualquer azar não o poder ser, mas necessariamente, pois, ontologicamente, apenas ao ser humano individual que já é César, em toda a sua plenipotencialidade de ser César, é dado ser César. Aqui, não há qualquer ciência que tenha qualquer pertinência, à parte a ontologia.

Como o que está aqui em causa é a questão da *irredutibilidade ontológica do indivíduo humano*, isso que faz dele pessoa, vista de uma forma ontologicamente transcendental, no que diz respeito ao desespero, este é também transcendental ao conjunto de todos os seres humanos, actuais e possíveis, pelo que o desespero se refere *a todo o ser humano que não cumpre a sua*

mesma possibilidade, não como algo de exterior a si próprio – o não-César que estultamente quer ser César –, mas como o que de mais interior a si próprio há, o que de mais essencial de si próprio há, o que de mais irreduzível de si próprio há – e pode haver –, no sentido do *melhor ontologicamente possível de si próprio*. Sem esta possibilidade de um melhor possível essencial e substancial de si próprio e da sua não concretização, não faria qualquer sentido o desespero. Aqui se vai ligar a questão do nada, abordada mais adiante.

O desespero relaciona-se necessariamente com a descoberta da *incontornabilidade da perda de possibilidade, sempre única*, da morte irreparável de parte ou do todo do melhor de eu próprio, não realizado e, por meio dessa mesma não realização, definitivamente morto, no acto não realizado (verdadeiro acto-falhado), que definitivamente mata parte do melhor de eu próprio. *É esta definitiva morte do possível único que faz nascer o desespero*, é esta morte que é o peso esmagador que aflige o eu ainda restante.

Neste horizonte metafísico do acto de inteligência que constitui o eu como realização de possibilidade e saber das suas limitações irreversíveis, o *Tratado do desespero* é «uma teoria pura da essência da ipseidade, isto é, da essência da existência, compreendida por Kierkegaard como uma existência originariamente monádica, como individual.» Nesta teoria, o que mais importa não é, pois, a casualidade anedótica, mas a universalidade que dá relevância transcendental a cada um desses actos, de outro modo, meramente anedóticos, tornando-os, assim, propriamente humanos, nisto transcendentais, isto é, relativos a toda a humanidade actual e possível, e não apenas identificáveis com eventos atômicos, cujo significado se limitaria apenas ao caso idiótico em que ocorressem.

A grandeza de Kierkegaard reside em ter sido capaz de alicerçar o significado individual próprio de cada acto humano numa transcendentalidade universal humana. Se há um sentido monádico neste modo de perspectivar a ontologia própria do acto de cada ser humano, este sentido assume a transcorrência de uma mesma estrutura ontológica própria de toda a individualidade humana, que faz com que, se cada acto humano é irreduzivelmente individual, ele seja humano apenas porque se refere a uma estrutura ontológica que é logicamente comum a todos os indivíduos humanos. Se a possibilidade de ser César apenas pertence a César, a possibilidade de ser humano – como César foi, *sendo César, este César* – pertence a todos os que podem, com e como César, querer ser algo como um César: apenas um ser humano pode querer tal e apenas porque o ser humano pode ser tal. É esta a sua essência, transcendentalmente entendida.

Como intuição do falhanço na realização do melhor possível de eu próprio – não de um César qualquer, mas de isso que seria a plenitude realizada de uma plenitude possível de eu –, o desespero é uma possibilidade de todo o ser humano. Esta possibilidade é, também, a possibilidade da aniquilação do ser humano às mãos da sua mesma descoberta de ausência de plenitude de sentido: o desespero sem qualquer travão conduz inexoravelmente ao total sem-sentido e à forma de morte mais radical que existe, aquela segundo o absoluto do sentido de eu próprio, isto é, a final evidência do nada de sentido de eu próprio.

O desespero é para ser lido literalmente, literalmente vivido. Em si, nada tem que possa travar a inércia própria que o determina. Apenas algo que o transcende, isto é, que não se esgota em sua mesma pura imanência, pode contrariá-lo. Mas algo que tem de ser da sua mesma radicalidade e dignidade ontológica, sem o que não terá força para o confrontar: a fé, mas a fé entendida também como «uma possibilidade pura, *a priori*, apodíctica, prescrita ou pelo menos permitida pela essência da existência em mim», fé, assim, também ela, transcendental aos seres humanos, fé com dimensão própria ontológica. A fé não é algo que venha de fora do ser humano, é, pelo contrário, constitutiva de sua mesma realidade ontológica, existencial parte de sua mesma essência.

Tendo em consideração esta radical posição ontológica quer do desespero quer do seu contraditório acto, que é a fé, no mais profundo da realidade total do ser humano, transcendentalmente entendido, e sendo estas realidades algo de necessariamente individual, a ontologia própria do ser humano surge em Kierkegaard como uma ontologia de uma «existência enquanto existência originária e pessoal.» Desespero e fé, sendo transcendentais a todos os seres humanos, fundam a mesma universalidade destes enquanto seres de desespero e de fé, unindo-os transcendentalmente através destes dois actos possíveis para todos; mas o carácter necessariamente individual de cada um destes actos, não enquanto possibilidade transcendental, mas enquanto realização actual, concreta, efectiva, funda a sua dimensão pessoal.

Desespero e fé são, assim, transcendentais humanos e actos pessoais humanos, irreduzíveis em sua mesma transcendentalidade e pessoalidade.

Na sequência do comentário à intervenção de Løgstrup, Henry reflecte sobre a «acção na relação com o nada». A análise de Løgstrup assenta sobre «um certo número de proposições teóricas fundamentais como, por exemplo, a afirmação de que o nada é condição da existência humana». Para Henry, estas proposições pertencem a algo que designaria como ontologia maciça,

situando o problema «num plano verdadeiro e filosófico», sendo «claro que o que nós podemos dizer da acção depende, no fim de contas, de uma certa concepção última que fazemos do ser». Mas a leitura de Kierkegaard por Henry é diferente da de Løgstrup: este estabeleceu constantemente um paralelo entre Kierkegaard e Heidegger, que lhe permitiu identificar as suas posições.

Modo muito diferente de perspectivar a relação entre Kierkegaard e Heidegger é o de Henry: Kierkegaard apresenta uma «ontologia da ipseidade», Heidegger uma «ontologia do acontecimento impessoal do ser», de tal modo que, em proximidade com Hegel, «a própria possibilidade da existência no sentido de Kierkegaard é um enigma».

Poder-se-ia dizer que se opõe ao *da Sein* de Heidegger um *im Sein*: este releva de uma «ontologia da subjectividade e da interioridade radical». Mais do que, através de uma «ontologia da objectividade transcendental», que procura dar resposta, superando-a, à transcendentalidade desincarnada de Kant, Kierkegaard visa uma ontologia do acto humano, que responda a um outro sentido de transcendentalidade, o clássico, aplicado à actualidade própria de isso que interiormente, como «logos» próprio, constitui propriamente cada pessoa, não como um desesperante e inautêntico contínuo acto, determinado por tudo menos pela realização própria das possibilidades próprias de cada pessoa, acto que é um constante nado-morto ontológico e que nada mais faz do que dar ocasião ao nascimento não de uma vida em esplendor, mas do tendencial cadáver de uma acção que não cria o melhor possível de cada pessoa, mas apenas um intolerável resíduo factual de actos menores, sobreviventes a um crivo exterior de heterodeterminações, que reduzem cada ser humano a uma passionalidade escrava.

O «logos» próprio autêntico é a mesma vida de um *im Sein* que a nada pode ser reduzido e cujo «*da*» nunca difere da sua mesma interioridade monádica. A sua grande relação negativa dá-se com um nada, que não é uma ameaça transcendental exterior, mas o possível contraditório de cada necessária vitória do acto humano sobre todas as formas possivelmente determinantes de forma inautêntica. Deste modo, o nada não é um mero transcendental estrutural, apenas logicamente interno ao acto do ser humano, mas transcendentalmente correlato próprio instante de cada acto, que, enquanto pura possibilidade é, transcendentalmente, possibilidade do nada: cada acto possível que não se realiza, que não realizo, introduz um nada na continuidade ontológica que é isso que eu sou.

Assim sendo, não só o nada não é algo que se identifique «com o ser último», como em Heidegger, como também, se bem que provoque «o surgimento de uma reflexão infinita», não provoca incompatibilidade com a acção. Pelo contrário: «em Kierkegaard, o nada, em vez de tornar a acção impossível, é justamente o que a torna possível, o que nos propõe a acção como uma possibilidade angustiante».

Assim sendo, a angústia revela-se como um outro transcendental, isto é, como algo que acompanha não apenas toda a acção, mas acompanha necessária e universalmente toda a acção possível. Mas, nesta sua transcendentalidade, a angústia revela-se como o contraditório e o antídoto para o mesmo desespero: não há acção possível, radical e autenticamente humana, que não seja angustiante, por essência e substância, transcendentalmente. Mas é precisamente esta acção, que é transcendentalmente angústia, que pode matar e mata sempre que concretiza, se concretiza como o melhor real de uma possibilidade ontológica própria.

O nada não é, assim, condição suficiente para a acção: não basta; a acção precisa de um transcendental que positivamente possa ser o motor daquilo de que o nada mais não pode ser do que um attractor negativo, por repulsa. *Tal motor é a fé*. Transcendentalmente, esta fé só faz sentido se for o acto sem fim de aceitação da possibilidade infinita de algo que infinitamente se opõe ao nada e faz, por meio dessa oposição, em que ponho a minha inteligência, na forma de fé, que seja possível que também eu me possa opor ao nada por meio de cada acto, que não é *meu*, mas que *sou eu*, no reduto absoluto de uma autenticidade, que só é real quando esse acto coincide com o melhor possível de mim mesmo, único modo de o nada não penetrar no *im Sein* que é eu.

Assim, o grande problema não é o da acção, entendida restritamente e como algo que ainda é inautêntico, porque distinto de isso que é eu como acto do melhor de mim mesmo. Mas tem toda a importância como isso em que se joga o todo possível (numa transcendentalidade que coincide concretamente com o acto de mim que vou sendo) do ser concreto que posso ser: *é todo eu como possibilidade que está em causa*, não numa acção entendida como atributiva e não substancial e não essencial, mas *num acto que é o único que monadicamente e transcendentalmente me pode constituir ontologicamente*. Isso que aqui se cria é o que sou e o que posso vir a ser, dinamicamente. Isso é sempre o que sou, mesmo que determinado, mesmo que incumprindo o melhor possível de mim próprio. Isso é sempre autêntico, mesmo que a sua determinação me faça desesperar: é que não

sou e nunca poderei ser Deus..., o único que se cumpre infinitamente no melhor de si próprio. E é nesta diferença que radica toda a possibilidade da angústia e do desespero.

Esta visão radical da interioridade também radical do acto de cada ser humano permite perceber que a angústia é transcendental ao mesmo ser humano, pelo que sempre acompanhou e acompanhará o mesmo. Como corolário óbvio, podemos fazer notar que qualquer tentativa de anular a mesma angústia, presente transcendentalmente no ser humano, é não apenas inútil como sobretudo geradora de formas cada vez maiores e mais profundas de desespero, pois, à medida que se encarna a luta contra a angústia, assim se aprofunda o sentido, que é acto de lúcida inteligência, de uma distância ontológica entre o que se é, de facto, e a possibilidade mais elevada para si próprio, que implica sempre uma qualquer forma de angústia, pois não se pode actualizar senão em angústia perante a possibilidade do nada.

Não se podendo esta eliminar, porque é transcendental, o que se vai eliminando é a própria realidade propriamente humana da pessoa. A *terapia do desespero*, desespero que quer como possibilidade quer como realidade concreta nunca é eliminável, passa por e consiste, assim, numa *pedagogia*, que deve ser também ela transcendental a toda a vida humana, a que chamaremos de *agónica*, no sentido de ser transcendentalmente um empenhamento na realização autêntica, isto é, ontologicamente criadora, do acto próprio de cada pessoa, como realização do melhor possível para si. Apenas nesta autenticidade, através desta autenticidade se combate o nada, nas formas de todos os nadas que penetram, através da inautenticidade, na nossa mesma essência e substância.

Estes nadas e este nada recebiam tradicionalmente o nome de mal. Mas não é o mal em qualquer denominação o que aqui interessa, mas a descoberta de que uma verdadeira «cura da alma» (psicoterapia: como os termos perdem nobreza, porque perdem sentido profundo...) passa necessariamente pela assunção da angústia e do desespero como realidades transcendentais, incontornáveis, não aniquiláveis, mas trabalháveis no sentido da sua assunção como os elementos fundadores da realidade humana que são, *não nosológicos, se mantidos nas suas dimensões e situações ontológicas próprias*. A cura da alma passa não pela quimera da anulação de isso que, anulado, anularia a própria pessoa, mas na sua transfiguração no que é, um mero transcendental, que pode ser nada mais do que um instrumento não para uma felicidade qualquer, mas para a mesma criação, auto-criação

ontopoiética de cada pessoa, numa *sanidade de que angústia e desespero fazem necessária parte, em singular agonia*. O mais é errar um alvo que se erra porque simplesmente não existe.

A *pedagogia agónica* diz respeito a um encaminhamento noético de cada pessoa no sentido da descoberta de que a vida humana é transcendentemente um contínuo acto vígil – sem esta vigilância, não há propriamente humanidade – de relação entre o máximo da possibilidade ontológica de cada pessoa e o que essa mesma pessoa, de esse mesmo máximo possível para si própria, realiza. *A vida é, assim, sempre, um combate de vida ou morte interior a cada pessoa*, em que cada acto, instantaneamente considerado ou considerado numa perspectiva já histórica – mas, deste modo, cadavérica – não apenas representa, mas é efectivamente tudo o que evita que a mesma pessoa caia no nada de si própria. Este sentido omnipresente era muito claro em toda a grande literatura clássica da nossa tradição, sabendo cada ser humano que qualquer falha neste cumprimento de possibilidades próprias poderia excluí-lo do âmbito do ser, aniquilá-lo.

A grande pedagogia que falta é, pois, aquela que consiste no esclarecimento da inteligência relativamente a esta sua mesma *condição de periclitante acto em que, em sua mesma real efemeridade actual*, sempre a afirmar instantânea e perenemente, de modo a que a vida de cada pessoa coincida com este mesmo acto de criação de si própria contra um nada que sempre a ameaça de aniquilação, *é toda a riqueza que é, toda a riqueza ontológica que há, na forma do sentido que é o seu mesmo acto*. A pedagogia, única, que falta é a da transformação de cada ser humano no criador de si próprio.

Esta possibilidade de criação depende fundamentalmente de uma relação transcendental de transcendência, a partir do acto de inteligência de si próprio como possibilidade e como possibilidade precisamente de si próprio, possibilidade que há apenas na riqueza que se é, no acto que se é, que mais nada ou mais alguém detém. Exige-se, assim, uma coincidência, concomitantemente lógica e ontológica, entre o que se é e o sentido da sua mesma possibilidade.

É esta coincidência lógica e ontológica que, enquanto puro acto de adesão ao possível, constitui propriamente a fé, fé que, assim, não é algo que advenha de fora, de uma exterioridade relativamente à qual não se vê como possa haver qualquer forma de comunicação que não seja mágica, mas é algo que se encontra presente desde sempre no mais fundo de sua mesma possibilidade, precisamente como o acto possível de inteligência desta mesma possibilidade como coisa ontológica mais propriamente sua.

É quando falha esta fé absolutamente originária – posta pelo mesmo Deus na base ontológica, no dom criador de cada coisa possível de ser pessoa – que acontece o desespero, que coincide com uma total impossibilidade de se inteligir a si próprio na forma de sua radical possibilidade. Ora, sem esta intuição, não é possível viver como pessoa: não há, já, uma possibilidade a que se possa chamar minha. O que serei não provém de mim como possibilidade de mim mesmo, mas de alhures, é-me radicalmente estranho e nele não me posso reconhecer: cada acto possível e cada acto realizado mais não é que uma forma de escravização do que ainda sou a algo que, de fora de mim mesmo como possibilidade, me vem conquistar, reduzir, até que, de mim, já nada reste e o que era eu esteja aniquilado.

A *possibilidade própria* de cada pessoa, irreduzivelmente sua, é a sua mesma fonte metafísica: sem esta fonte, a pessoa nada mais é do que um casual encontro de linhas ou de feixes de acção externa, sem qualquer possibilidade de unificação semântica própria. A pessoa torna-se impossível e o que há é apenas um caos praxiológico, sem remissão possível sob qualquer forma, enquanto não se retomar aquela fé perdida.

Talvez a única marca pessoal restante seja a de uma dor e de um sofrimento, cuja realidade é impossível sem que haja, ainda, uma qualquer forma de pessoalidade em acto. Mas esta pessoalidade, este resquício de pessoa, suporte necessário para o acto passional da dor e do sofrimento, sem o que dor e sofrimento seriam absurdas paixões puras, mas sem sujeito real ou possível, constitui, assim, uma realidade charneira entre o que é o puro dom de possibilidade, que ainda se mantém activo, e isso que é o acto possível da mesma pessoa, por ora, anulado.

A pedagogia agónica tem, assim, como missão, neste caso extremo, provado pela presença da dor e do sofrimento que ainda há uma base pessoal activa mínima, procurar, na sua mais funda radicalidade pessoal, encontrar as razões para que esse mesmo mínimo pessoal possa redescobrir, agora necessariamente já numa real agonia, a mesma fé em sua possibilidade máxima, única fonte possível de esperança relativamente a algo que corresponderá a uma autêntica ressurreição pessoal, não na forma da matéria, que nunca desapareceu, mas na forma de uma carne, que só é propriamente carne porque é um acto espiritual, isto é, pessoal.

Diferenciadamente, as psicopatologias são formas de morte parcial deste mesmo acto próprio verdadeiramente carnal da pessoa. As nosologias aparentemente semelhantes, mas com etiologia manifestamente apenas físico-químico-biológica, devem ser separadas, sem o que nunca se poderá

compreender a razão profunda de um estado psíquico – em sentido forte, que engloba toda a grandeza de acto inteligente do ser humano – cujas motivações são de ordem semântica, não física, sentido lato. Convém também haver muito cuidado para não transformar patologias de origem semântica em patologias meramente de etiologia física vária: nunca se conseguirá a retoma de uma personalidade própria, se não se perceber a origem semântica e qual é precisamente, de uma patologia não-física. Convém não confundir a necessária física suporte de toda a manifestação mundana, seres humanos incluídos, com isso que certos desses suportes suportam, mas que os transcendem, no que ao sentido diz respeito.

Respeitadas estas condições e deixando a cada nível ontológico o que é próprio seu, pode-se partir para uma pedagogia que não apenas possa ajudar a restabelecer a personalidade afectada dos doentes psíquicos vários, através da assunção da sua mesma condição de seres em agonia, como e fundamentalmente, proporcionar uma pedagogia agónica preventiva, educando as pessoas no sentido da assunção desta mesma condição, desde a mais tenra idade.

Só assim, com a consciência plena da precariedade do ser próprio e da grandeza ontológica própria, como fonte autónoma de sua mesma criação, a partir do dom ontológico de possibilidade que é a sua – própria, não a de um César qualquer –, se pode coincidir consigo próprio, não como coisa já feita, mas como coisa a fazer-se, que, em cada acto, começou por ser uma possibilidade própria, aceitou essa possibilidade, no que é a sua mesma transformação num acto de fé, que, logo, se transforma em novo acto de si, e, assim, indefinidamente, até ao esgotar de suas possibilidades, mas sempre, ainda que finito – ou mesmo absolutamente finito –, como pura expressão incarnada de uma possibilidade que é apenas sua. *Esta agonia é a mesma pessoa em acto*. Esta agonia, mesmo assumindo a sua trágica possibilidade, pode ser o acto de uma total felicidade e alegria, se coincidir com o melhor de si própria. Sem esta agonia, não há pessoa.

O *desespero* é, assim, a contrapartida da ausência desta agonia, pois, sem esta vida agónica, não há vida propriamente humana. E é esta perda que provoca o sofrimento. Este não é possível sem um qualquer sentido de possível aniquilação. E este nada prospectivo não é o nada de que Kierkegaard falava, mas a ameaça da total assignificatividade. Este nada não «torna a acção possível», antes torna toda a acção impossível, pois qualquer que esta seja não poderá ter qualquer significado. Então, para quê qualquer acto, absolutamente? Não há ontologicamente lugar para algo como a aposta de

Pascal, pois todas as apostas estão canceladas. A possibilidade da aposta, que é a marca da fé como radical presença, anulou-se. A mesma possibilidade da humanidade, deste modo, anula-se também.

Deixa de haver humanidade, deixa de ser possível haver humanidade. O que passa a haver é um conjunto de meras entidades com aparência exterior humana, mas a quem a substancial humanidade foi anulada. «Cadáveres adiados, que procriam», nas terríveis palavras do Poeta. Subsiste apenas uma simples confusão entre a manifestação física de formas exteriores identificadas com a humanidade, mas em que essa mesma humanidade já não existe. Aquilo que fora a humanidade nada mais é do que um amontoado de corpos vivos, mas já sem carne, pois já sem espírito.

É o retrato de algo que já não é da ordem nosológica de uma qualquer psicopatologia, mas de uma outra forma de patologia muito mais grave, pois não se limita a ser uma forma de diminuição da pessoalidade própria de cada pessoa, mas é a sua mesma anulação. Esta patologia é de ordem política e recebe o nome de «fascismo».

É este, em todas as suas formas (ver a obra de Henry, *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*), é a tentativa de aniquilação do que é ontologicamente próprio de cada indivíduo humano, formador da sua pessoalidade: o fascismo é sempre a forma de aniquilação política da pessoa. Esta nosologia política depende não de uma qualquer forma natural, não de uma qualquer patologia física, química, biológica, mas da mesma acção de determinados seres humanos, que procuram anular a humanidade de outros seres humanos em seu benefício próprio. Trata-se de uma forma de parasitismo humano. Ora, a grande arma de que o fascismo se serve é precisamente a anulação da fé de cada pessoa em sua mesma possibilidade própria, anulando esta possibilidade como sentido possível: o fascismo começa sempre por matar o sentido da possibilidade própria de cada pessoa; o exemplo mais notável consiste no paradigma nazi, que, desde o programa «Eutanásia», aos campos de concentração, baseou toda a sua acção na anulação imediata de toda a fé e, com ela, de toda esperança.

Mas a mesma grande possibilidade ontológica transcendental – transcendente como dom e imanente como presença própria pessoal desse mesmo dom em cada pessoa, como pessoa possível a auto-construir-se – da humanidade e de isso que, única, a constitui na sua universalidade de conjunto interactivo de indivíduos, a pessoa, não é o desespero, não é a tragédia de uma vida cuja agonia é uma caminhada sem sentido.

Mesmo que o destino último, segundo esta dimensão de carne também material, seja a morte, a agonia, isto é, o combate de vida e de morte pela vida e pelo ser, enquanto é, é acto de vida, sempre acto de vida. Este acto é impossível, pessoalmente, sem fé: esta implica uma actualidade coincidente com o melhor possível de cada pessoa em cada acto. É apenas quando esta fé se perde que começa a morte da pessoa. *Sem a perda de fé, a vida é toda um acto de criação de si próprio, segundo o melhor de si próprio*, no que é um acto de absoluta felicidade e alegria.

Utopia, dir-se-á. Mal.

Nada na vida da inteligência é feito de um modo descontextualizado: não se vive e não se pensa como se não tivesse havido vida e pensamento antes ou não haja concomitantemente. Tal ignorância fáctica é impossível e ninguém é assim ignorante: o leite da cultura encarrega-se de tirar uma tal inocência seja a quem for. Não se pode viver ou pensar evitando-se a mensagem que nos deixaram, por exemplo, em *Job*: nem aqui, na maior solidão pessoal já entrevista, o ser humano ficou absolutamente só. A relação é de tal modo constitutiva da ontologia humana, que não é possível qualquer discurso acerca do ser humano sem que seja necessariamente um discurso sobre o mesmo como uma qualquer forma de relação. Sempre.

A agonia que é a vida de cada pessoa nunca é uma agonia irrelativa: como em *Job*, há relação com Deus, o dador do ser e da possibilidade desse mesmo ser, com os outros seres humanos, consigo próprio, como o melhor possível de si próprio. Quer isto dizer que há uma dimensão política absolutamente fundamental para o ser humano, sem a qual não pode sequer haver ser humano.

Assim, o cumprimento do melhor ontologicamente possível de cada ser humano, na agonia de sua vida, depende não apenas dele, como coisa idiótica separada – impensável, mesmo no mais radical idealismo não mágico –, mas também de toda uma dimensão relacional política irreduzível e indelével. É apenas no seio desta mesma relação, cujo melhor possível é a comunidade, que a pedagogia agónica é possível, no que será um verdadeiro aprender a morrer, porque será um verdadeiro aprender a viver, precisamente como acto constante de criação de si próprio, segundo o seu melhor possível, não já contra a morte, mas em favor de uma vida plena, que é tanto mais rica quanto mais for capaz de contemplar a possibilidade de outras vidas, descobertas monadologicamente imbricadas na mesma minha possibilidade própria, sem as quais sou eu próprio que menos vivo, que menos sou.

Esta é uma nova agonia, uma agonia que assume como forma de fé não apenas a intuição do melhor possível de mim próprio, mas o melhor possível de todo o ser, em mim, comigo, num acto conjunto, que é a maior riqueza ontológica possível de mim. Este acto, única possibilidade que tenho de ser transcendentalmente universalmente transcendente a mim próprio, recebe o nome de *amor* e é a razão única de uma fé, que nada mais é do que o acto de amor ao possível em sua mesma realização plena. É neste sentido que a fé abre horizontes – ontológicos – e que o amor é a única realidade possível.

Cacém, Outubro de 2010
Américo Pereira

MICHEL HENRY: as questões que a fenomenologia hoje se põe na Introdução e no Apêndice à *Essência da Manifestação*

FLORINDA MARTINS
Ao José Roberto Franzen

Da obra de Michel Henry *A Essência da Manifestação* faziam parte integrante uma *introdução*, que só apareceu a público bem mais tarde, sob o título de *Philosophie et phénoménologie du corps*¹ e um *apêndice*, cujas linhas gerais apresentamos. Ainda que a edição deste último tenha acompanhado sempre a edição da obra a que pertence, também ele poderia ter sido objecto de uma obra independente e não simplesmente um «*apêndice*». Na verdade, se em *Philosophie et phénoménologie du corps*, Michel Henry reporta ao corpo as figuras da consciência, fazendo declinar qualquer tipo de idealismo num transcendental concreto – o corpo vivo – no *apêndice* mostra como é que na fenomenalidade desse corpo vivo – a subjectividade enquanto transcendental concreto – está implicada a modalidade fundamental da experiência humana: a experiência do infinito na própria originaridade do finito, uma vez que o humano, na modalidade do seu experienciar, apenas se reconhece finito por se não ter a si dado essa modalidade infinita de se vivenciar, sendo-lhe contudo próprio o poder de a exercer. Ora atender à fenomenalidade desta experiência é atender à fenomenalidade do invisível, na sua positividade, é atender à fenomenalidade da subjectividade, o que de todo falta à fenomenologia hegeliana, tal como afirma neste «*apêndice*». A fenomenalidade do absoluto reivindica a fenomenalidade da subjectividade, do invisível, «reivindica um Si que falta à essência da manifestação objectiva, no hegelianismo»². Daí o título do apêndice: *Pôr a claro a Essência originária da revelação em oposição ao conceito hegeliano de manifestação (Erscheinung)*. Esse Si é o que, no coração da experiência, é vivenciado numa fenomenalidade que não se objectivando nem por isso deixa de ser menos real: ele é o vivido primordial.

É assim que a *figura* da negatividade «o nada de ente», que de Hegel a Heidegger surge como revelador não revelado, ganha positividade sem ter de se transformar no que lhe é impossível: no visível.

¹ Obra publicada pela PFU, apenas em 1965.

² EM. § 76.

O *apêndice* reformula então a questão da fenomenologia da negatividade desde a sua origem, Hegel, reintegrando numa fenomenalidade positiva, ainda que invisível, da subjectividade, as diferentes determinações do corpo, da vida e da história: a experiência humana votada ao abandono, num meio absoluto de exterioridade só pode dar solo ao *desespero* desse mesmo abandono³. Porém a fenomenalidade desse solo mostra que a trama das relações intersubjectivas se não confina à dialéctica do senhor e do escravo, porque a subjectividade antes de ser apropriação para si do que quer que seja de outrem, se importa em mim como eu (Si), numa antecipação tão incondicional que torna impossível qualquer retribuição⁴.

A descoberta da doação originária de Si, que o eu testemunha como constitutiva de si próprio, estando por isso nela comprometido, instiga a novas descobertas e possibilidades fenomenológicas. E o *apêndice*, que repõe as questões fenomenológicas da negatividade de Hegel a Heidegger, pede agora que se volte de Heidegger a Descartes, a fim de repensar os seus pressupostos desde a origem do seu surgimento⁵.

Se a fenomenologia da vida, em Henry, se apresenta como uma «descomunal antítese filosófica»⁶ tal significa apenas que as questões postas à fenomenologia, hoje, são questões que tocam o coração da experiência humana. Sentindo-se atingida no seu cerne pelas suas próprias criações⁷, abre-nos um novo espaço cultural, que possivelmente ainda tacteamos, mas que já não é apenas promessa⁸.

³ EM. § 75.

⁴ Reporto o leitor à fenomenologia do amor quer em M.Henry quer em J.-L. Marion.

⁵ A interpretação de Descartes feita por Henry na primeira parte da *Essência da Manifestação* não é de todo a interpretação de Descartes feita por Henry na *Genealogia da Psicanálise* (Trad. Portuguesa –Rodrigo Marques /revisão de Florinda Martins, UFP /Brasil) [GP].

⁶ Michel Henry, «Narrer le pathos», in *Phénoménologie de la vie*, Tome III, p. 311.

⁷ Michel Henry, *As ciências e a técnica*, através da análise fenomenológica da fábula de La Fontaine «a raposa e as uvas» traz para o campo da fenomenologia a técnica da vida. O mesmo assunto é tratado por Henry no texto «Descartes et la question de la technique» in *Descartes*, Bayard, 2007, pp. 79-92. Ver ainda o nosso trabalho «La phénoménologie et les questions du neurologue Damásio» in *Michel Henry Les dossiers H, L'Age d'Homme*, 2009, pp. 424-431.

⁸ Henry andou bem mais perto das questões da ciência de hoje do que muitos querem ou ousam admitir. «O que pode um corpo?», anda-lhe no encalço! No encalço da *ars sive natura!*

É que a história da filosofia é para Henry uma prática filosófica, neste caso fenomenológica, que mais do que mostrar os défices ou lacunas do pensamento deste ou daquele autor, potencializa as virtualidades desses défices a partir das tensões que lhes são inerentes, provocando a própria história da filosofia a reformular-se a cada época e cada circunstância da vida. É o que Henry faz em relação a Hegel, no *apêndice*⁹.

Assim as tensões inerentes à fenomenologia são as tensões inerentes à própria experiência humana, para a qual as respostas já dadas se não adequam às questões de hoje. Voltar ao começo cartesiano¹⁰ é voltar a esse começo em que a finitude humana se surpreende com a impossibilidade de reificar a própria finitude já que ela reenvia a uma infinitude que denuncia a pretensão de enclausuramento de qualquer finitude¹¹.

A fenomenologia de Henry não poderá, por conseguinte, ser compreendida apenas nem prioritariamente como a reformulação de uma ou outra proposta filosófica / fenomenológica e muito menos ser compreendida por referência a essas propostas¹². Ainda que compreendida no universo da fenomenologia – uma das propostas filosóficas da história da filosofia – ela responde às questões de hoje, sobretudo àquela que mais parece arredada do seu discurso: aos desafios culturais inscritos numa cultura que se quer toda ela «comandada» pelo modelo de saber denominado científico.

⁹ A obra de Henry *Fenomenologia material*, sobretudo no capítulo I, é um outro exemplo dessa prática: «O génio de Husserl foi sem dúvida ter tido, mais que qualquer outro filósofo, consciência das dificuldades internas do seu pensamento. É essa clarividência sem paralelo que, perante a hipóstase da consciência extática do tempo e do reino sem partilha da sua modificação, que produz o omni-fluir e corrói todo o presente ao reduzi-lo a um limite ideal, pergunta pelo que é feito da fase inicial de um vivido». Michel Henry, *Fenomenologia material*, p. 52.

¹⁰ GP. p. 47. Ver, nomeadamente, a resposta de Henry à crítica de Schelling ao começo cartesiano.

¹¹ Daniel Giovannangeli, *Figures de la Facticité*, Peter-Lang, 2010.

¹² Refiro-me à preocupação de integrar a fenomenologia da vida na história da filosofia. Ver ex: Michel Fichant, «Michel Henry et l'histoire de la philosophie», in *Michel Henry, Dossiers H, L'âge d'homme*, 2009, pp. 258-268.

II - CRÓNICAS DO BRASIL

Agradecimento de

FLORINDA MARTINS*

*Brisa seca e densa
amaduras
insólitas agruras*

*Brisa seca e densa
embalas
em leito dourado
fruto
Em formas de mulher emoldurado!*

*Brisa seca e densa
crias
sonolência que sente
inocente
esse teu rosto
Gente!*

*Brisa seca e densa
dança
discissão
clemência!
Doce plasmear de inocência
em terra revolta
e golpeada
a fim de que se não perca
a memória de quão
é amada!*

A todos com quem, durante o passado mês de Março de 2010, no Brasil, tive o imenso prazer de partilhar o projecto de investigação «O que pode um corpo?», publicado nesta Coleção «Estudos de Filosofia», o meu agradecimento.

O trabalho que iniciámos seguirá os destinos que lhe dermos, porém cada um de nós saberá como e onde reencontrar-se, se tal fizer parte dos seus percursos.

*martins.florinda@fch.lisboa.ucp.pt / martins.florinda@gmail.com

Fenomenologia da Vida no Brasil

KARIN WONDRAČEK

O título pretende ser duplo – quer abordar o desenvolvimento da Fenomenologia da Vida – Michel Henry e Jean-Luc Marion – no Brasil; mas também a apreciação fenomenológica da vida no Brasil. Uma pede a outra, e certamente se dará e doará, no decorrer do tempo. Mas por agora queremos falar de eventos e impressões em torno da vinda da Professora Dra. Florinda Martins ao nosso país, em Março de 2010.

Somos suspeitos para falar e relatar, pois fomos especialmente agraciadas nestas três semanas de convivência – há dois anos a Professora Florinda nos recebeu no CFUL e nos doou seu tempo precioso, e nos disponibilizou material para seguirmos a pesquisa de doutoramento. Contato que se materializou na aceitação para co-orientadora da tese em construção pelo Programa de Pós-Graduação da Faculdades EST (www.est.edu.br). Daí ter ainda aceite vir ao Brasil para participar da Banca de Defesa da tese “Ser nascido na Vida: a contribuição da fenomenologia de Michel Henry para a clínica”. Iniciemos por esse acontecimento, para depois relatar os demais encontros fecundos durante as três semanas de sua permanência no Brasil:

10 de Março de 2010 – Nas dependências do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, aconteceu a defesa da tese de doutoramento. A sessão foi iniciada pelo orientador Prof. Dr. Enio Ronald Mueller, que saudou a banca – Prof. Dra. Florinda Martins; Prof. Dr. Carlos José Hernández (Universidade de Misiones, Argentina); Prof. Dr. Lothar Carlos Hoch e Prof. Dr. Rudolf von Sinner, ambos da EST. A doutoranda apresentou um resumo da sua tese, na qual mostrou que a pesquisa sobre a fenomenologia da Vida de Michel Henry segue perguntas surgidas durante a dissertação de mestrado sobre Oskar Pfister e seu diálogo com a psicanálise, em busca de uma compreensão da condição humana que reflete o movimento de Pfister, de inserir a psicanálise em uma concepção filosófica “que ultrapassa o naturalismo e o positivismo”, mais condizente com a natureza humana. Algumas afirmações da fenomenologia da Vida que respondem a este anseio:

- A pergunta repetida por todos os humanos: De onde vem a vida?, é transformada por Henry para Que poder doa a vida?

- Sua crítica da genealogia do pensamento ocidental redimensiona a compreensão da riqueza psicanalítica e também do seu risco de perder o contato com a vida profunda, ao privilegiar a representação.

- Sua proposta do cristianismo como filosofia traz uma compreensão mais abrangente da condição humana, que faz eco às intuições de Pfister. A ida de Henry ao cristianismo lembra a incursão de Freud aos mitos gregos - (Édipo, Narciso, Eros) ali há verdades a respeito da condição humana, e por isso deve ser trazida à consideração.

- Em Freud e nos pós freudianos (André Green, Monique Schneider, Ab'Sáber, Gilberto Safra) ver sinais do primado do afeto sobre a representação. Também ver sinais do recalque do afeto: a arqueologia emocional do fundador da psicanálise encontrou um fundamento defensivo na genealogia ocidental do seu pensamento.

- Aproximar este afeto fundante da condição de filho da fenomenologia da Vida, vivida no paradoxo. Em Freud, há abertura a partir da sua herança judaica, do primado da irrepresentabilidade. Herança não levada em conta por Henry.

- As consequências clínicas se fazem notar em movimentos na clínica e na teorização. Fecundidade da imanência em contato com o outro, sob este fundo comum que é a Vida absoluta.

14 de Março de 2010 - Encontro com o Grupo Independente de Pesquisas em Psicanálise e Religião - coordenado por Sérgio de Gouvêa Franco e Karin H. K. Wondracek.

Estiveram presentes 10 psicanalistas e psicólogos de São Paulo, Campinas e Porto Alegre - para dialogar com a Professora Florinda a respeito da clínica e o intercâmbio com a fenomenologia da Vida. Cada um falou a partir do seu eixo de pesquisa clínica, e no diálogo foram-se dando as possibilidades fecundas de contato entre o fazer terapêutico, a investigação psicológica e psicanalítica e a fenomenologia da Vida. Os comentários da Professora Florinda entrelaçando os campos de interesse de cada um com a fenomenologia de Henry e Marion foram muito impactantes - todos ficaram sensibilizados com as possibilidades fecundas de diálogo.

Especialmente em relação ao eixo de pesquisa do grupo, que tem no estudo do fenômeno religioso seu foco, a fenomenologia da Vida traz uma contribuição muito importante para compreender os efeitos da redução galileana, por um lado, ao propor a condição humana de filho nascido na Vida absoluta, por outro. A clínica e a pesquisa psicanalítica são enriquecidas, foi o consenso. O grupo se propôs seguir estudando os conceitos fundamentais da fenomenologia e sua interlocução com a psicanálise; numa próxima reunião o fará através da discussão da nossa tese.

15 de Março de 2010 - Palestra no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo - IPUSP.

Com o tema “O que pode um sentimento”, a Professora Florinda Martins falou para mais de 100 pessoas, entre estudantes de graduação, mestrado e doutorado, psicólogos e docentes. Coordenou o evento o Prof. Dr. Andrés Eduardo Aguirre Antúnez, Professor do Departamento de Psicologia Clínica e coordenador da Clínica Psicológica, pesquisador da fenomenologia na clínica.

A Professora Dra. Florinda Martins falou da importância da fenomenalidade do poder do sentimento para a clínica: “o poder que o sujeito tem de ser afetado por aquilo que está em vias de viver implica que a sua vida se não desenvolve na segurança do poder intencional, mas é simultaneamente habitada por uma experiência afetiva originária de vulnerabilidade.” Vulnerabilidade que é preciso aceitar no processo terapêutico, enredo afetivo que se nos doa e ao qual somos desafiados a responder na vida.

Seguiu-se um debate muito interessante com as mais de 100 pessoas presentes, entre estudantes da graduação, pós-graduação, profissionais e docentes da psicologia. Segundo o Professor Andrés, investigador da fenomenologia e também coordenador da clínica de atendimento na USP, a fenomenologia tem sido estudada e aplicada no ensino das terapias, com resultados significativos. Foram iniciadas gestões para futuros cursos de fenomenologia da Vida naquela instituição, visto já haver parcerias entre esta e entidades de Portugal.

O evento também contou com a intermediação do Prof. Dr. Gilberto Safra e do Instituto Sobornost (www.sobornost.com.br), aos quais agradecemos!

18 de Março de 2010 – Mesa Redonda de abertura do Curso de Especialização em Aconselhamento e Psicologia Pastoral – da Faculdades EST em Campo Grande, estado do Mato Grosso do Sul.

Tema: “O ser humano em tempos de barbárie: uma aproximação fenomenológica e interdisciplinar”, pelas Professoras Florinda Martins e Karin Wondracek e Pastor Nivaldo Didini.

A noite foi aberta saudando os 36 alunos da nova turma, os professores, ex-alunos, amigos e familiares, alguns vindo de muito longe (800 km!), até de outros estados.

A Professora Florinda abordou a temática da barbárie como Michel Henry a nomeia, como doença da própria vida. Destacou a sutileza da atual barbárie, camuflada de técnica.

“A negação da vida tomou ares de desenvolvimento positivo levando na realidade à devastação da Terra pela natureza a-subjectiva da Técnica.

Ela é igualmente a ruína da comunidade. O aviltamento actual é reforçado pelos medias da era tecnicista que infundem a lassidão na nossa sociedade materialista, mesmo na religião. Os medias não podem ser estranhos à cultura que ajuda o homem a superar-se.

E destaca a pergunta: poderá o mundo ser salvo por esses mestres?»

Coube-me abordar a relação entre barbárie conforme Henry e desenraizamento (Simone Weil e Gilberto Safra). O desafio para os alunos da área de aconselhamento é serem ‘antenas sensíveis’ a esta dor das raízes, auxiliando as pessoas a se enraizarem na Vida que lhes é doada, e com isso doadora de tudo.

O Pastor Nivaldo Didini, especialista em aconselhamento, trouxe uma cena dos textos bíblicos, na qual a ação curativa suplanta a desagregação. Contextualizou-o para os tempos atuais, mostrando os desafios que os alunos encontrarão.

O debate que se seguiu foi muito precioso - o impacto da fenomenologia em pessoas que nunca ouviram dela falar foi notório e abriu caminhos de vida.

24 de Março de 2010 - Sigmund Freud Associação Psicanalítica em Porto Alegre:

Conferência “Psicanálise e Fenomenologia: da condição humana à recuperação do humano: um diálogo entre Sigmund Freud e Michel Henry”.

Esta atividade foi coordenada pela psicanalista Luciana Rechden da Rocha, para psicanalistas associados e convidados. A Professora Florinda apresentou o tema a partir da nota de rodapé do Duque de Lynes à tradução das Meditações Metafísicas, de Descartes, na qual inclui “amar e odiar” no significado de “pensar” (cf Descartes, A.T. IX - 1, p. 27, 7-10). Mostrou os efeitos da redução e estreitamento da compreensão do que seja este último, e suas consequências para a compreensão de os conceitos freudianos. Recorda a queixa do próprio Freud a respeito da incapacidade dos filósofos sistematizarem adequadamente o inconsciente, e seu movimento criativo na clínica, apesar destas lacunas.

Falou da cegueira profunda para a dimensão afetiva no horizonte desta redução; e da necessidade de superar este estado de coisas.

Na discussão, apareceu a necessidade de “*disposição* à vulnerabilidade”, à emergência do novo”, que a Professora Florinda expressa como *disposição* a se deixar afetar. Na clínica está o espaço para lidar com esta vulnerabilidade, com esta fragilidade, pois esta vulnerabilidade “não patológica” traz imensas propriedades terapêuticas. O conceito de passibilidade é destacado - no

sentido de “passível a ser afetado”, como uma capacidade constitutiva da realidade de cada um. Um padecer de si mesmo e de se autotransformar, que já estava em Descartes e nas suas discussões com a princesa Elisabete, destacou a Professora Florinda Martins.

No término, foi expresso pela Presidente da instituição, a psicanalista Dra. Bárbara Conte, o desejo de que houvesse outras vindas da Professora Florinda, com a possibilidade de ampliar os estudos da fenomenologia na sua interface com a psicanálise. Esperamos que isso seja possível!

26 de Março de 2010 – Visita ao Centro Universitário Ipa-Metodista (www.metodistadosul.edu.br). Tivemos a honra de ser recebidas pelo Magnífico Reitor, Prof. Dr. Norberto da Cunha Garin, acompanhado do Prof. Ms. José Luis Noaves, coordenador do Curso de Filosofia, da Prof. Ms. Vera Elaine Maciel, coordenadora de Extensão e Ação Comunitária, e do Rev. Ms. Flavio Hasten Reiter Artigas, Coordenador da Pastoral Escolar e Universitária.

O contato foi fecundo para afirmar o interesse da Universidade, especialmente do curso de Filosofia, pela fenomenologia da Vida, tendo em vista o mini-curso deste final de semana e futuros aprofundamentos. A faculdade de Filosofia tem por característica a abertura para novas abordagens da fenomenologia, bem como para estudos interdisciplinares.

À noite, com a palavra de saudação do Reverendo Flávio Artigas do Centro Universitário e da psicóloga Daiana Cargnin do CPPC, deu-se início ao Mini-curso Fenomenologia da Vida – promoção conjunta da Universidade Ipa-Metodista e do Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos (www.cppc.org.br). A Professora Florinda falou sobre a fenomenologia da Vida, sobre Jean-Luc Marion e seu resgate dos primórdios cartesianos. Os participantes, alunos da graduação em psicologia e filosofia, e profissionais da área da psicologia, psiquiatria e filosofia, mostraram-se muito interessados; expressaram-se até comovidos. “Um anseio de longa data parece se realizar hoje”, expressou uma participante “com a fenomenologia da Vida sinto-me compreendida nos meus anseios mais profundos. Já não me sinto sozinha!”

No dia seguinte, o mini-curso continuou – agora com sotaque brasileiro: enquanto a Professora Florinda iniciava seu retorno, esta que vos escreve assumiu o lugar de explicar Michel Henry: vida e pensamento. Com temor e alegria, seguindo o caminho da mestra – pois ela abriu caminhos muito vivos e fecundos durante as três semanas de Brasil.

À tarde, a psicóloga Daiana Cargnin, integrante do Grupo de Estudos em Fenomenologia da Vida, apresentou connosco um caso clínico cujo

atendimento foi sumamente enriquecido pela abordagem da fenomenologia da Vida. Uma pessoa que está sendo ajudada a “nascer” na Vida – pelas mãos da terapeuta comprometida com ela, na vida que se oferta, também como dor.

Enquanto a professora Florinda cruzava o Oceano que nos separa e une, a fenomenologia seguiu caminhos fecundos. Agora, muitas sementes estão a brotar – grupos de interesse, projetos nas universidades, textos e discussões. Novos interessados em participar do Grupo de Estudos em Fenomenologia da Vida que iniciamos aquando da volta de Portugal, e que agora caminhará vitalizado e fortalecido.

Também o Núcleo de Estudos em Teologia e Filosofia (NEFT), coordenado pelo professor Enio R. Mueller e por nós, que já debatera Henry, agora também se vitaliza com a obra de Jean-Luc Marion, apresentada pela Professora Florinda.

A Vida está mais forte – os sotaques se uniram para falar do que importa: ser doado na Vida, na gratidão pela doação viva que a Professora Florinda encarnou nesses dias... Obrigada, Professora, por vir até nós, por viver connosco este tempo fecundo, e que possas voltar mais vezes para colher e semear!

Comamos e Bebamos

MARCELO SALDANHA*

Michel Henry e a antropologia Tupiniquim

Um pensador muito querido pelos educadores brasileiros, Ruben Alves, nos fala de duas teologias: da sala de estar e da cozinha. A primeira, cheia de formalidades, está preocupada com o bem receber sem, contudo, permitir grande intimidade. Na sala, a conversa não pode transgredir algumas regras, pois existe, nas palavras de Alves, uma etiqueta silenciosa, delimitando o que pode ou não ser falado, fazendo com que o visitante tome muito cuidado para não quebrar os bibelôs sobre a mesa ou, então, tirar do lugar aquela tão bem arrumada almofada colocada sobre o sofá. Os alimentos na sala também são limitados. Somente café, chá e, talvez, broa de milho, mas de preferência nada que estimule os farelos sobre o tapete ou que possa manchar a bonita manta posta sobre a poltrona. Foi nesse ambiente cheio de burocracia que muitos teólogos receberam Henry. Estranhamente, para tais formalistas, ele não fez questão de adequar-se ao ambiente, não dobrou a língua e portou-se como bem quis. Por isso, foi acusado de herege e dele diziam: Quem é este para alterar as regras de nossa tão arrumada sala? Quem lhe deu autoridade para ir além dos nossos postulados? Vendo o quão embaraçoso é discutir a fenomenologia da vida na sala de nossa casa teológica, o conduzimos à cozinha, ao lugar da comunhão, onde o cheiro de café fresquinho define o aroma do ambiente e o pão faz rima com o bolo de fubá repousando sobre a mesa, com uma faca ao lado, pronto para ser devorado. No Brasil, a cozinha não é lugar para qualquer um, é o espaço para cozinhar, conversar, falar de assuntos que a burocracia da sala de visita não nos permite, é o lugar dos amigos, lugar de intimidade, lugar para degustar a vida.

Porque falar de cozinha? E por que cozinha brasileira? Porque foi assim que a Professora Doutora Florinda nos apresentou Michel Henry. Estávamos em nossa cozinha, éramos pessoas de muitas regiões do Brasil, de formações acadêmicas distintas, e foi a partir desse *ethos* que lemos e falamos de Henry. Não necessitamos entrar em casa estranha, foi Henry que entrou em nosso lar, sentou a nossa mesa, comeu nosso pão e ofereceu vinho para

* Antropófago Tupiniquim

que bebêssemos. Essa metáfora, da ceia dentro da cozinha, retrata bem o clima das aulas sobre a fenomenologia da vida, ministradas em março de 2010, nas Faculdades Est. Um clima sem etnocentrismo, sem falsa noção de superioridade do pensamento de um continente sobre outro, somente o compartilhar livre da vida, em mútua e rica aprendizagem.

Particularmente falando como teólogo, percebi o quanto as ideias de Henry dialogam intimamente com a teologia da América Latina. Aqui, em solo d'além mar, praticamos a antropofagia¹ das ideias. Deglutimos o pensamento alheio, digerimos lentamente, até que possamos dizer dele: está em mim e, agora, é algo genuinamente meu. Olhando para a nossa realidade, assimilamos o pensamento clássico, desconstruindo-o e edificando a partir dele uma nova hermenêutica que nos permitiu ler as interpretações de Henry sobre passagens bíblicas fundamentais para a fé cristã, sem que nos fosse escandaloso, antes inspirador.

A cozinha, e aqui extrapolo a metáfora de Ruben Alves, também é lugar de devorar o nosso convidado. Sim! Somos mesmo canibais. Não nos basta a influência, precisamos ir além, necessitamos fazer de Henry parte constituinte de nós mesmos. Por isso, deixamo-nos invadir por ele, trazendo sua fenomenologia para dentro de nosso pensamento. Não nos satisfazemos com esquemas fechados, precisamos colocar sobre o prato a ser devorado a nossa pimenta de cheiro e o nosso azeite de dendê. E, nesse sentido, Henry foi deliciosamente devorado, pois nutriu nossas pesquisas e falou a todos independente de sua área de atuação. Éramos filósofos, teólogos, psicólogos, médicos e educadores, e a interdisciplinaridade da obra de Michel Henry nos permitiu novos significados e novos olhares sobre nossa própria pesquisa.

Estamos enriquecidos, mas insatisfeitos, queremos mais, queremos novos banquetes, por isso, prosseguimos em devorar Henry, relendo e pesquisando sua obra, sempre em diálogo com a beleza dos temperos tropicais. Que venha mais Henry, pois já ouvimos o roncar insinuante de nosso estômago.

¹ O Manifesto Antropófago, idealizado pelo intelectual brasileiro Oswald de Andrade (1890-1954), marcou o início do movimento que, fazendo uso da linguagem metafórica da antropofagia, promovia a assimilação de ideias e modelos europeus na geração de novos conteúdos originalmente racionais. Nesse movimento, o diálogo existe sem comprometer a autonomia do pensamento brasileiro.

III - ANEXOS

Ce que peut un corps?

FLORINDA MARTINS

Tradução de Vitorino Cruz

*«Personne, il est vrai, n'a jusqu'à présent déterminé ce que peut le corps...»¹
La question du projet de recherche.*

Même si la philosophie ne se redéfinit pas toujours par son engagement dans les questions que le temps à chaque temps nous apporte, cette question n'en est pas moins sa tâche la plus importante. Surtout quand les questions que le temps nous apporte sont des questions latentes à certaines formes de pensées qui, ainsi, traversent les temps jusqu'à un limite où elles ne peuvent plus être ignorées. «Ce que peut un corps?» est une de ces questions. Une question qui remonte à Descartes, du fait que sa pensée n'ait pas saisi celui qui, même en tant qu'*ego*, à peine se trouve corporellement dans la monde². Une question qui continue et se prolonge avec Spinoza pour qui ce n'est pas seulement la détermination de mon corps qui échappe à la pensée cartésienne, mais tout corps: «Personne, il est vrai, jusqu'à présent, n'a déterminé ce que peut un corps». Toutefois, malgré tout cela et les hésitations de Descartes³ ou l'interrogation de Spinoza, l'engagement dans la détermination du corps à travers la modalité de la pensée objectivante et évidente ne cesse de se développer jusqu'à nos jours. Cependant, ces déficits – déficit de la pensée objectivante quant à la pensée de détermination du corps – ont atteint en tel niveau de préoccupation que, aux multiples modalités de cette pensée, se sont annexées de plus en plus, venues de l'extérieur et comme forme de mitiger cette inquiétude, d'autres champs du savoir. Je me rapporte à l'annexion de l'éthique aux divers domaines de l'activité humaine, je dois aussi noter que de plus en plus, elle se légitime par les critères de la scientificité qu'elle prétend évaluer.

¹ Spinoza, *Éthique*, III, prop. II, schol. 1.

² Jean-Luc Marion, *Descartes*, Bayard, 2007, p. 21.

³ AT. VII, pp. 24-25. «Mais je me suis persuadé qu'il n'y avait ... j'hésite néanmoins» Cette hésitation est analysée par Marion, dans le texte ci-dessus cité et aussi dans «La chair ou la donation du soi»; in *Conferências de Filosofia*, Campo das Letras, 2000, pp. 147-174.

Pour Michel Henry, cette question n'est due au fait que la philosophie n'a jamais élevé à l'état de problème «le paradoxe qui lie à réalité singulière de l'ego, la conscience dont la signification est d'atteindre l'universel, dans une évidence apodictique, ne se laisse pas aisément surmonter», un paradoxe pas facile à surmonter mais que pour cela même «il faudra, au moins, qu'il devienne l'objet d'une problématique explicite.⁴» Par conséquence, la question que le temps nous apporte, la question qui nous occupe est une question philosophique: elle s'inscrit au début du déroulement d'une pensée, aujourd'hui en crise d'avoir premièrement, laissé implicite et ensuite d'avoir oublié ses propres présupposés.

Cette problématique s'énonce ainsi: «Le donné intuitif originaire qui se manifeste dans l'évidence apodictique du *cogito* est seulement le motif d'une position rationnelle. Celle-ci trouve dans le contenu originaire du champ intuitif son fondement original de validité. L'évidence est précisément l'unité de la position rationnelle avec le donné qui la motive. Dans le cas du *cogito*, cette unité revêt une forme privilégiée en raison du caractère spécifique de la région d'être où l'intuition obtient son contenu⁵».

Ainsi, la phénoménologie de l'évidence devrait renvoyer, forcément, à la phénoménologie de l'être qui se trouve à son origine: la phénoménologie de l'ego qui, même en tant qu'ego, ne se trouve dans le monde que corporellement.

La question de la phénoménologie du corps, du corps que je suis, est indispensable pour la compréhension de la détermination du corps, n'importe quel corps, puisque la compréhension de ce dernier est effectuée par celui qui lui-même se connaît en tant qu'incarné. Il ne faut pas se surprendre si cette question traverse l'histoire de la philosophie moderne et contemporaine, comme se trouvant en contrepoint avec d'autres positions.

Il n'est pas du tout étonnant que la phénoménologie, aussi comme forme d'engagement dans les questions des déficits, cette fois-ci phénoménologiques, du discours supporté dans l'objectivité et dans l'évidence du corps⁶, ait dévié l'attention de la détermination du corps, de n'importe quel corps, vers les pouvoirs qui se trouvent à son origine. Le passage de l'expression *je pense*, des *Méditations Métaphysiques*, à l'expression *je peux*, des

⁴ Michel Henry, *L'Essence de la Manifestation*, p. 8.

⁵ *Ibid.*

⁶ «sur la prétention de modifier par un grain d'objectivité, la vie des gens et son histoire propre, il faut sourire». Michel Henry, «Qu'est-ce que cela que nous appelons la vie?» in *De la phénoménologie*, T. I, PUF, 2003.

Méditations Cartésiennes, se déroule naturellement. La phénoménologie du corps déplace la question de la détermination du corps vers la phénoménologie des pouvoirs de «mon» corps, entre lesquels se trouve le pouvoir de souhaiter déterminer un corps.

La détermination a perdu, notamment, la phénoménologie de ce désir, lorsqu'on confond l'être de l'*ego* avec une tâche qu'il s'est proposé, à l'aube de la modernité: réaliser dans toute sa plénitude une vision rationnelle, il faut lire évidemment, objective de l'être.

Le passage de l'*ego cogito* vers une problématique qui veut restituer toutes ses formes au pouvoir de l'intuition et, par conséquence, donner à voir l'être dans la totalité de ses structures fondamentales et régions ultimes, ne peut pas nous éluder. La recherche qui débute avec l'*ego cogito* reste conditionnée, de forme décisive, par le thème qui en est à son origine.

Si le pouvoir de l'appréhension considéré dans sa structure propre est mis en rapport avec les règles auxquelles il doit se soumettre pour atteindre son être «réel», en étant toujours conforme au sens de celui-ci, l'obtention des vérités rationnelles continue à être la fin ultime à laquelle se subordonne la réflexion sur les conditions de cette obtention⁷.

Oublier ce conditionnement c'est encourir dans ce que plus tard Henry appellera illusion transcendantale des pouvoirs du moi.

Ainsi, le retour à la phénoménologie du *cogito*, de cet *ego cogito* qui même en tant qu'*ego* ne se trouve dans le monde que corporellement, c'est le retour à la phénoménologie du corps, de ce corps que je suis et que l'autre est.

Dans notre projet, nous essayons, dans l'inversion de cette problématique – de la détermination du corps objectif à la phénoménologie de «mon» corps – de voir si et comment dans la phénoménologie de ce corps, d'un corps que je suis, se trouve impliquée la phénoménologie de la détermination d'un autre corps quelconque, en tant que phénoménalité de l'autre. Un autre qui ne se détermine pas comme objet et cependant ne cesse de s'annoncer phénoménologiquement comme l'ombre des évidences, en dénonçant leur prétention de seule s'emparer des multiples formes de la réalité.

⁷ Michel Henry, *Incarnation*, § 35 – «Illusion et réalité du 'je peux'».

What can a body?

FLORINDA MARTINS

Tradução de Susana Alves

...in effect, nobody thus far has determined just what a body can...¹

I. The research project question

While philosophy is not always redefined by its involvement in the questions posed by the times making up each epoch, it does not mean that this is not its most important task. Particularly when the questions put forward by the times are questions latent to certain forms of thinking, which correspondingly extend down through eras until reaching a point when they can no longer be ignored. «What can a body?» is one such question. The question stems right back to Descartes due to the fact that his thinking about the body did not take into consideration the *ego*, that even as *ego* is living in a body. A question which was taken up by Espinosa for whom not only had the determination of one's own body escaped Cartesian thinking, but also all and any concept of body: «in effect, nobody thus far has determined just what a body can». However, neither this, nor the hesitations of Descartes nor the assertiveness by Espinosa restraint the philosophers' will from determining the body, through recourse to objective and evidence based thinking until the contemporary times. Furthermore, today, these deficits – deficits in objectivising thinking as regards the (im) possibility of determining the body – have reached such a level of concern that, across the multiple modes of this thinking, are increasingly annexed, coming from the exterior and as means of mitigating this concern, to other areas of knowledge. I refer to the annexation of ethics by various domains of human activity and would furthermore point out how ethics is ever more legitimated by the criteria of scientificity that it strives to evaluate.

According to Michel Henry, this question derives from how philosophy has never elevated to the state of a problem «the paradox that bonds the singular reality of the ego to a consciousness whose meaning is attained in the universal, in apodictic evidence», a paradox that «does not prove easy to resolve», but for this very reason, «it would be necessary, at least, that it be rendered the object of an explicit problematic.» Consequently,

the question that time hands down to us, the question that is our concern here, is a philosophical question: it is inscribed within the beginnings of a process of thinking today in crisis due to having been left implicit and later having forgotten its own founding assumptions.

This problematic is enunciated thus: «the original intuitive fact that is manifest in the apodictic evidence of *cogito* is caused solely and only by a rational position. This encounters its original justifications of validity in the original content of the intuitive field. Precisely, the evidence is that the unit of the rational position towards the fact that motivates it. In the case of *cogito*, this unit takes on a privileged form in virtue of the specific character of the *ego* within which intuition generates its own content».

Hence, the phenomenality of evidence should resend itself, inherently, to the phenomenality of the being that lies at its origin: the phenomenality of the *ego*, that even as *ego* is living in a body.

The question of the phenomenality of the body, of the body of the self, is essential to understanding the determination of the body or whatever body, since the understanding of the body is also achieved through that which the self knows while is living in a body. It is of little surprise that this question has spanned the history of modern and contemporary philosophy, as it runs as the counterpoint to other positions.

Thus, it also comes as no surprise that phenomenology, also as a means of approaching questions of deficits, this time phenomenological, in the discourse supporting objectivity and in the evidence of the body, has dislocated attention away from the determination of the body, of any body, and towards the powers that lie at its origin. The passage from the expression *I think*, from *Metaphysical Meditations*, to the expression *I can*, from *Cartesian Meditations*, occurs naturally. The phenomenology of the body dislocates the question of determining the body in favour of the powers of «my» body which, among them, is the power to desire the determination of a body

This determination loses itself, specifically the phenomenality of this desire in confusing the being of the *ego* with the task attributed to it in the very beginnings of modernity: implementing, throughout its entire amplitude, a rational vision, understood as evident and objective, of the being.

Elevating the *ego cogito* to a problematic seeking to restore all its activity to the power of intuition, and, correlatively, exhibit the being in the totality of its fundamental structures and ultimate regions, should not delude us. The research that begins with the *ego cogito* remains conditioned, and to a decisive extent, by the theme incorporated into its origins:

«If the power of comprehension considered within its own structure is placed in relationship with the rules to which it should be submitted to attain a «real» being, being always in conformity to the meaning of the latter, obtaining rational truths remains the ultimate end to which reflection on the conditions needed to obtain such truths is subordinate».

Ignoring this conditioning is to incur what Henry would later refer to as the transcendental illusion of the powers of the self.

Given this, returning to the phenomenality of the *cogito*, this *ego cogito* that even as ego is living in a body, means returning to the phenomenality of the body, this body that is of the self and that is of the other.

The goal of this project is to invert this problematic – from the determination of the objective body to the phenomenality of «my» body – seeing if and how the phenomenality of this body, of a body that am I, implies the phenomenality in the determination of any other body as the phenomenality of another being. The other that is not determined as an object, but nevertheless is still phenomenologically announced in the shadows of evidences, demonstrating the appropriation of multiple forms of reality.

Book-review related to books about Michel Henry's work published in Portugal

The four works entirely dedicated to Henry and published in Portuguese between 2000 and 2009 are the following ones:

1. Florinda Martins, *Recuperar o Humanismo (Regaining Humanism)*, Parede, Principia, 2002;
2. Florinda Martins, Olga Lourenço; *A Felicidade: Fénix renascida do niilismo (Happiness: Phoenix reborn from nihilism)*, Lisbon, Portuguese Association Mathesis/Centre of Philosophy of the University of Lisbon, 2005;
3. Florinda Martins, Adelino Cardoso; *A Felicidade na fenomenologia da Vida (Happiness in the phenomenology of life)*, Centre of Philosophy of the University of Lisbon, 2006;
4. Florinda Martins, Pedro Alves; *Michel Henry: Fecundidade da imanência (Michel Henry: fecundity of immanence)*, Lisbon, *Phainomenon*, n.º 13, 2006.

The specific contents of each of the above mentioned works will be herein summarized and the references then made to them in articles and/or related works will be introduced hereafter by author's name, title and publication date under Part I and II. The last part of this book-review will be concluded with Michel Henry's work in the meantime carried out in Brazil and also with the reference to the research project entitled *What can a body?* now in progress between Portugal and Brazil under the supervision of Florinda Martins from Centre for Studies of Philosophy, University Catholic of Lisbon.

Part I

Florinda Martins in the *Regaining Humanism* - hereafter referred to as RH - develops a thesis that apparently seems to oppose to henriana phenomenology: how to regain humanism in a phenomenology of radical passivity of Life?

Based on the criticisms then made to the enclosure of the phenomenological immanence from a Henry's point of view on the Phenomenology of Life, she discloses how the predisposition to that passivity is the primordial

affection of life itself: a paradigm of any relationship. The alterity takes place at the same time life is announced to us.

Thus and according to her, Henry's phenomenology, rather than restructure the traditional principles of phenomenology, makes possible an anthropology that draws the ego out of the narcissistic constructs.

The *alethea* to the others consists in the inner availability of oneself to others: this pre-disposition enables other's affective announcement – as an original provenance of life itself – to oneself. The result of this *alethea* is the pure self-affection: the others unveil themselves by the affective life.

Thus, the phenomenological immanence conducts us to the origins of an anthropology that could be the basis of a humanism decentred of man's ego by disposing him to life itself. The insight of Florinda Martins is that the anti-anthropocentrism does not imply the non-humanism not clearly identified in Michel Henry's work.

Michel Henry in the preface of her book, page 8, says that "...the merit of the book of Florinda Martins is that she has perfectly understood the essence of the revelation of Life – a complete renovation in her approach of alterity, different from the usual concept *out of ourselves* – the *ausser sich* – a false *alethea* to others, which is nothing but an escape to unreality, noematic unreality or the *nothing* in the world of Husserl, and not the essential pathos that comes with the immanence of *ego* in Life...".

In fact, the main phenomenological analysis of F.M's work is directed towards the understanding of this *pathos avec*, in which the bracketing of all the tautological approaches conducts us to a phenomenological immanence and such approaches, according to F. M' view, are recurrent to the misunderstanding of henriana phenomenological autarcy of oneself, which slides, therefore, onto ambiguities that she clarifies as follows:

The first ambiguity results from an incomplete phenomenological reduction, which wrongly allows the identification of ego with oneself. This way the other's self always remains caught in the ego meshes of their own insurmountable narcissism. The chapter III of RH shows how self-affection *resists* to all temptations of ego narcissistic appropriation. This chapter already takes into account the results of her work on the *ontological poverty* (F.M, 1985) where the phenomenology more than criticizes the naivety of an outer-directed intentionality immergence in the experience of the other's self, so primordially as the experience of oneself: "I" and "you" are phenomenological reversible entities, in other words they give each other by the same phenomenological self-affection of Life, differentiating and constituting themselves in that very same affection of Life.

The second phenomenological ambiguity of oneself' autarcy is the confusion between affective donation and intentional donation. While affective donation generates affective alterity – Life by its self-motion generates the *self* who discloses Life – the intentional donation only gives us projective processes with which oneself builds the other's self. The Chapter IV of RH also reveals the tensions and the aporias that historical phenomenology has been discussing over the times, hoping to reach for what it is and has always been a previous data for the historical phenomenology: the other's self that gives himself through the self-motion or by self-affection of Life as pure affection. In her article *The Being gives himself as pure affection* (1992), F. M. envisages what will be the affective reversibilities in future – Life / Archi-Ipseity / Archi-live / First Born, Archi-community, Archi-fullness – as the paradigm of the communities already listed in *Material Phenomenology*, Chapter III, 2.

Such ambiguities are related to questions of method: the chapter I of HR, *Method for phenomenological alterity*, when it refers to "I" inwards the "self" during the process of self-generation of life, it presupposes that the phenomenology of self-affection takes place outside the constitutive plot (noema and noesis) by declining any intentional phenomenology in the phenomenological passivity of the *self* (a subject that was already discussed by her in the *ontological poverty*); thus, it is assumed that affectivity is the way how immanence reveals itself, the *how* that phenomenology has been seeking for, which was already the subject of her previous work in the *The Being gives himself as pure affection*. The aim of RH is, however, to disclose how in the process of Life in its self-generation *autarcy* just means the process by which life itself engenders: Life is generated as *itself* and not by something external to it.

But since Life is only revealed by a ingenerated motion in the same way this motion is revealed to Life itself, there is, therefore, no mutism or self-sufficiency or even fusion, although there are an interiority and absolute reciprocity of life in its self-generation: this is the self-affection in Henry's work, the *pathos-avec*.

This primordial *pathos-avec* is implied in the birth of life itself: thus, we are born with self-affection. Since this is our nature, an unending affective fabric could never be a narcissistic process.

By assuming that the *other's self* does not play this narcissistic game in the phenomenology of Life in its self-generation, he could then be considered as the invader who attacks and completely strangles oneself in affective

phenomenology. She refutes, however, this idea. First of all, because in the process of Life self-generation *oneself* is not a *waste product* of the Life process and secondly, because ego, considered as an affection **in** Life, is in fact an affection **of** Life which cannot be discarded from the matrix plot of birth: Life is disclosed to ego and disclosed to oneself at the same time of the conception of birth.

But the inability to distance our inner self from other's self is not lived in indifference, quite the opposite: the forms of culture and barbarism are rooted in the experience of our inner self. Hence, HR has had an impact not only on the context of phenomenology, but especially on the field of health and aesthetics.

The impact of HR and of the articles and joint works, related to it, is most evident in sciences of health and in the phenomenology of Life. The interest on the part of medicine in Florinda Martins's work is due to the decline of intentional phenomenology in affective life that makes the body not a simple body but a body embodied of senses. Since the phenomenology of the senses implies a phenomenological passivity of oneself, then the body is *oneself*, being the theme of her work *The Body: half paths between heaven and earth* (F.M., 2003). In this context, pain is not confined in a narrow organic horizon and much less to stricted physicality. Pain by having an affective verity as the suffering itself has implications for *pain medicine* that is only concerned with relief ignoring its affective ground. This issue, based on Michel Henry's phenomenology, is developed in the *Wisdom in healthcare* (F.M. 2002) and in the *L'Autre: le corps vivant* (F.M. 2006).

The affective ground of pain brings the issue of truth as objectivity to birth itself, by other words to the subjectivity, leaving its intelligibility to other criteria than those of the objectivity (Husserl) or the ekstastic horizon of the Being (Heidegger). Florinda Martins in *Love and Power* (F.M.2006) sees in the phenomenological passage of the *I think* (Descartes and Kant) to *I can* in Husserl seeks evidences for the ground of these very same criteria of intelligibility of the phenomena: *I can* transposes desire, sensitivity and body issues to the intelligibility of the phenomena and so the ethics events cannot, therefore, happen apart from the truth of life, because truth of life does not differ from what it makes true.

This is the reason why F. M. is still seeking for other relations between the phenomenology of life and sciences. The interdisciplinarity required by Michel Henry to these questions was the subject of her work *La phenomenology de Michel Henry et les questions du neurologue António Damásio* (F.M.,

2009) and also in *Life Phenomenology Issues* (2006) in collaboration with the researcher in neurology Cátia Teixeira.

Besides the already recognised importance of these works in the *Medicine of Pain* (Manuel Silvério Marques 2003), Florinda Martins and Cândida Teixeira with their *Fabric of Affections with a four-zero thread* (2007) have introduced, through its four clinical stories, issues such as the interdisciplinarity between phenomenology and psychotherapies to the group of the Unit for Research in Education and Development of the “University Nova” of Lisbon.

According to F. M., phenomenology is not a closed universe, a universe around abstract questions put by phenomenologists to respond to other phenomenologists or philosophers, in a universe of technical questions about essence, existence, transcendence and immanence. Phenomenology obviously deals with these questions but to respond to issues related to the being. Issues related to the *Human Being*, its origin in Life, which are common to all of us. This condition gets a new meaning for any therapy, as demonstrated by her article *The impossible in suffering – phenomenological indecisions of the ‘Son of the King’* (2002).

In this case it is not only the therapy that is renewed. In *The philosopher and his property* (F.M., 2009) she discloses how disease or human frailty urges for a definition of philosophy (Descartes), as well as for the questioning of the positions acquired by Philosophy (Kant) and the phenomenological inversion (Henry). *The Others and the boundary of the oneself* (F.M. 2006) shows how the other’s self, far from weakening oneself (Lévinas), unveils as pure affection. *The Others in I: a phenomenological approach – Michel Henry in Portugal*, (F.M. 2001) upon the conference of Michel Henry in the European Capital of Culture 2001 in Oporto.

Her deliberate choice of Henry’s works *I am the Truth; Incarnation; Words of Christ* for translation into Portuguese reveals that only in the absolute life culture can be renewed. This was the subject of her work *The phenomenology turned back to Christmas* (F.M. 2003): a phenomenology that in its return to *Father’s house* finds its motive.

The presentation that Florinda Martins made upon the translation into Portuguese of *Genealogy of Psychoanalysis* (2009) shows it is the return to the *beginning lost* that should be interpreted in the entire work of Henry. It is in this beginning that we find happiness. Interestingly, the philosophical works of Henry begin with *The Happiness of Spinoza* (also translated into Portuguese by Florinda Martins in 2003). It was under the theme of

happiness that she wrote her work *Beatitude and Phenomenology* (F.M 2004) in memory of Michel Henry.

The Beatitude in Michel Henry is closely linked to the sensibility of life: the aesthetic. The world is not a neutral world, it is a good, bad, pleasant, generous aesthetic world. Henry understood that the place of ethics in life is the aesthetics, which makes the world more beautiful. Is not Life an asset? An asset the art is perfectly aware of. It is, therefore, not surprisingly that Florinda Martins has dedicated much of her work to aesthetics. *L'esthétique de Michel Henry en oeuvre chez les Galeristes* (2009) clearly shows how the work of painters, sculptors, restorers and gallery owners contribute to this very asset of life

Part II – Other works on Michel Henry after his stay in Portugal, Oporto 2001

- a) It was within the scope of conferences about *The Future of the Future – from the matter to thought* held by the *European Capital of Culture – Oporto 2001* that Phenomenology of Life in Henry better expressed the cultural concerns increasingly emerging in the early twenty-first century and was so well reflected in this cycle of conferences, receiving from Paulo Cunha e Silva (Conference's organizer) the following presentation: "An European Capital of Culture is a good excuse to go further than usual, so we decided to defy time and precipitate the encounter with the future, the post-future, the "future of the future". It was precisely for the construction of this bridge of "the Future of the Future" that Michel Henry was invited to participate. His conference *They in I: a phenomenology* was published afterwards with the title *The others in I* by the Portuguese Institute for Pathology and Molecular Immunology in Oporto 2001. With this conference, Michel Henry started the foundations of that bridge: the phenomenology of *They in I* is an unintentional phenomenology, considered by Michel Henry as *the task of the future phenomenology* and gave rise to new groups of research in Portugal, namely in the Portuguese Catholic University, in Braga, whose request of a chronicle to Florinda Martins entitled *The others in I – a phenomenological approach* (F.M., 2001) is the affirmation of its acknowledgment.

The International Congress of Philosophy – *Person and Society*, in 2005 – reflected the work done since then and included two speeches on Michel Henry's work: the first one from Joaquim Cardozo Duarte who discussed

the show business, truth and lies, desire and transcendence in line with the critical analysis of Michel Henry to social forms of barbarism; the second one by Florinda Martins who focused on the importance of the senses in the definition of a person according to the phenomenology in line with Henry's phenomenology of *incarnation*, the concrete transcendental.

But it was not only this group that resulted from the passage of Michel Henry in Oporto in 2001. The presentation of Helena Brasão's translation into Portuguese of Michel Henry's novel *Loving with eyes shut* in the Gallery Símbolo resulted in two more working groups: one aimed at the role of the gallery owners in the promotion of artworks and the other on psychotherapies. The first group began to focus on the affective resonances of each exhibit (monthly exhibitions). The *Impressions and memories of art* in "Actas do Colóquio Internacional Michel Henry" (Proceedings of the International Seminar on Michel Henry), Lisbon (2006) gives us account of that work. It should be also highlighted the resonances of the work done by Carla Gonçalves in the *The cursed Stories*: without any possibility of remission since they have no esthetical pulsion. Imprisoned in the frame, the stage of dreams are reflected in the vacuum narcissistic plot of death and decomposition, separated from life, the strength of which is revealed to everyone by the reverse side of superficial(ity). Later on, Gallery "Símbolo" developed the *Michel Henry: Criteria for evaluating artwork* (2009). The group of phenomenologists, plastic artists and the Gallery Símbolo' owner committed themselves to the criteria of Strength and Sensitivity: artwork is a force that agitates and transforms life and not only a simple metaphor about the realm of the real. Aesthetics in Michel Henry is not another theory among other theories: it is mainly the provenance of life, disclosed to everyone by oneself assets, in other words, the provenance of life as culture survives to all forms of barbarism, because culture anticipates the barbarism itself. Thus, art creators and promoters with their own creations take part in this cultural process, irreducible to "trade" of art. More than a philosophy of praxis, the phenomenology in Henry calls for a philosophical praxis marked by the interdisciplinarity (Henry, 2003). The Gallery Símbolo has not hesitated to cooperate with the work of its artists for the potentiating of this philosophical praxis. It should also be referred the work of Margarida Lagarto, which gives colour to the book *Fabric of Affections with a four-zero thread* (2007). The book cover made by fabric and threads suggests a term not commonly known in the phenomenology of Henry, which is the French word "étoffe" meaning fabric. "Étoffe" is in Henry equivalent to immanence, inner radicalism of affective life, subjectivity. And

despite the word "*étouffe*" better expresses affective reality and subjective life than other terms, it is not usual to see Henry's researches making use of such word. *Fabric of Affections with a four-zero thread* stresses the importance of the art of "weaving" our affective life: life is not monocordic but a fabric of relationships that in the complexity of its matrix plot can suffer blockages. The psychotherapy aims to help to undo such knots that prevent life artwork in everyone. The book consists of four stories that describe some of these blockages and the art of undoing them.

b) Florinda Martins, Adelino Cardoso, *A Felicidade na fenomenologia da Vida* (Happiness in the phenomenology of life) – International Seminar Michel Henry – Lisbon, Centre of Philosophy of the University of Lisbon, 2006

To publicize the *status* of these projects and give them a new impetus an International Conference on Michel Henry was held in Lisbon in 2005 under the title *Happiness in the phenomenology of life*, proceedings of which were published by the Centre for Philosophy of the University of Lisbon with the following sessions:

- 1 – Phenomenology of Life/modernity
- 2 – Phenomenology of Life/philosophy of medicine
- 3 – Phenomenology of Life/art and religion
- 4 – Phenomenology of Life/ethics – policy
- 5 – Questions and projects on phenomenology of Life.

In the first session, Luísa Ribeiro Ferreira places Michel Henry among philosophers who take a critical view towards the optimism of modernity, namely Richard Rorty and Val Plumwood. But the reading of Michel Henry's modernity conducts us far beyond the criticism of the perverse effects of the so-called 'scientific revolution'.

The Life and affections are, in the words of Luísa Ribeiro Ferreira, espinoziana trademarks in Michel Henry. However, if life, ruled by the concepts of *potentia* and *conatus*, is what brings the two philosophers more closely, the same should not be said about affections. They are a useful tool in Spinoza and in Henry they are a revelation of the life itself.

It is Life while affective donation, defined by Henry as happiness, that Gabrielle Dufour-Kowalska intended to reveal with the "*La conception du bonheur chez Michel Henry*". She said «*Le bonheur consiste, non pas à persévérer dans l'être ou dans le bien-être, mais à recevoir le don que la vie fait de son absoluté et*

de son infinité auxquelles le cœur humain aspire plus fortement qu'au bonheur.

In the second session, Rolf Kühn in the «Traumatisme et mort comme accès à la Vie – Phénoménologie Radicale et patho-génese» shows how «pour une Phénoménologie rigoureuse la joie n'est jamais absente de nos épreuves les plus abyssales».

Richard Zaner focused on the change introduced in medicine by genetics by linking it with the Hippocratic tradition.

The medicine of palliative care was examined by Manuel Silvério Marques.

Cândida Teixeira made a phenomenological analysis of healthcare, namely of observation procedure. Her work examined the notion of the phenomenological reduction and the *noema/noesis* at the origin of the qualitative observation theory.

In a horizon for the search of relationships between neuroscience and phenomenology, Cátia Teixeira examined the eventual interdisciplinarity between laboratory experiences and phenomenical donations.

Maria Antónia Botelho called for greater collaboration between nursing and phenomenology, in order to be feasible “to go beyond the disease and donate visible existence to the vivid experience of patients” which, paradoxically, in the words of Roland Vaschalde, is only attainable through a phenomenology of the “l'oubli de soi”.

In the third session, Carole Talon-Hugon in the *Dire l'être invisible du sentiment – Phénoménologie et littérature* shows the absolute newness of self-affection in Michel Henry by having boldly included even the pleasures and visceral pains of the body in the realm of affections. The purpose of Carole Talon-Hugon is to show that, since the nature of aesthetics is affective, all reality might be an aesthetic assertion, regardless the means or support of it. Despite there being no theory of Henry's novel, “parvenir à réaliser en littérature ce que font les danseurs” is a reference that just might characterize it.

Joaquim Cardozo Duarte brought henriana phenomenology into confrontation with the post-modernity. If for post-modernity this transparency is utopia, in Henry transparency turns towards to what supports appearance, allowing it to be something else other than a lie.

Manuel Barbosa da Costa Freitas discussed about his “presentation” of the *Incarnation*, published by the Portuguese Editors Círculo de Leitores (2000). For him the phenomenal expression of Descartes *videre videor* is essential for the understanding of the phenomenology of the Incarnation.

José Maria Silva Rosa sees in Henry's phenomenology not a possible

tournant téologique but *une inversion phénoménologique*, an inversion *in radice* which, in his view, complies with the best phenomenological promises. And for José Manuel Pereira de Almeida the phenomenological terms as referred under Chapter 10 of *C'est moi la Vérité* are the ones that in his opinion should be understood as valid and not within the scope of the issues of the debate regarding the discussion of the theological ethics of the twentieth century: the scholar debate on "ethics of faith" and "autonomous moral". A phenomenological reading of the parable of the Good Samaritan paved the way for the social and political philosophy.

In the fourth session, Miguel Garcia-Baró's work highlighted the need to make an attitudinal genesis reduction, so that not just the scientific objectivity, but all the moral and political activities could be understood.

The questions posed to speakers have also inspired some of the projects regarding the phenomenology of life.

At the end of the conference Adelino Cardoso and Olga Lourenço made a presentation of the book *Happiness: Phoenix reborn from nihilism* in memory of Michel Henry.

- c) Florinda Martins, Olga Lourenço, *A Felicidade: Fénix renascida do niilismo* (Happiness: Phoenix reborn from nihilism) Lisbon, Portuguese Association Mathesis/Centre of Philosophy of the University of Lisbon, 2005.

This book includes the translation into Portuguese of Henry's *The Happiness of Spinoza*, as well as references to the seminars held at the University of Aveiro, under the guidance of Florinda Martins, in the field of bioethics, as the main activities of the Centre for Philosophy of the University of Lisbon's research project on Michel Henry – a project with three lines of research. In the first line of this research Luísa Ribeiro Ferreira shows how the phenomenology of life goes beyond the scientific explanation of man, thus building the anthropology based in the self-affection of Life. Faced with Spinoza's assertion that gave rise to the statement "nobody knows what a body is capable of". Luísa Ribeiro Ferreira shows how Spinoza's unknown bodily powers, about which he questioned himself do not go beyond the limits of the extensive worlds, and are subordinated to the laws of physics. Yet, when they are projected into Life, according to Henry, bodily powers, surpass matter. "Infinitely more humble" means, according to Luísa Ribeiro Ferreira, that body in Henry is infinitely more powerful. And it is more

powerful because, according to Adelino Cardoso, during the process of the intensification of life, moral perfection is disclosed.

The second line of the research consisted of the translation into Portuguese of Henry's Works, namely:

- 1 - a critical review done by Manuel Carmo Ferreira to Florinda Martins' translation into Portuguese of Henry's *Words of Christ*. This review shows that the Communion in life suspends philosophy and speculation, but it does not suppress experience.
- 2 - The translation into Portuguese of Rolf Kuhn's work *The certainty of living* by Fernando Gonçalves and Florinda Martins. This work takes us to the phenomenology of the pure act: an act by which we are "given" to ourselves and therefore we owe nothing.

The third line of the research shows how the phenomenology in Henry responds to the cultural nihilism engraved in all forms of reducing knowledge to objectivity. Florinda Martins' work potentiates the importance of a phenomenological immanent transitivity of suffering/enjoy to the medical philosophy.

d) Florinda Martins, Pedro Alves, *Michel Henry: Fecundidade da imanência* (*Michel Henry: fecundity of immanence*), Lisbon, *Phainomenon*, no 13, 2006.

Under the organization of Pedro Alves and Florinda Martins *Phainomenon*, published a dossier entirely dedicated to Michel Henry's work with the title *Michel Henry: fecundity of immanence*. This dossier includes the translation into Portuguese of three Michel Henry's articles regarding immanence. The first Henry's article entitled "Unintentional Phenomenology: a task for future phenomenology" was translated by José Rosa from the Portuguese University of Beira Interior. The non-original character of the intentionality concept is fundamental to the work on phenomenological inversion that José Rosa is carrying out at Beira Interior University and to which contributed Rolf Kühn' participation during his stay in Portugal in 2008.

The second article with the title "The Cartesian beginning and the idea of phenomenology", translated into Portuguese by Adelino Cardoso, was fundamental to Cardoso's work in the project "Medical Philosophy and Society" to which has also contributed the participations of Rolf Kühn and Florinda Martins. Rolf Kuhn's work - *Souffrance et plénitude de la vie* (2009) - shows the need for a radical phenomenology to understand the

suffering, because this cannot be seen solely as an opportunity for the patient to review affective and perceptual schemes of his own “self” and of the world a patient who shouldn’t be regarded as someone – for instance, in the case of psychotic persons – whose illness brings contributions to the understanding of life strangeness that is common to us all, but which is lived by them with intensity. Florinda Martins in her work – *Life without bending or reply* (2009) – stresses that the philosophical rationality redefinition by means of the phenomenality of the phenomenon is the way to get a relationship between philosophy and medicine. More than a philosophy of praxis, it points to a rationality redefinition by praxis: instead of a philosophy of praxis, it points to a philosophical praxis.

The third article “The concept of being as production” with the translation into Portuguese by Jorge Leandro extends the phenomenological issues to cultural issues also addressed here.

This dossier also comprises Gabrielle Dufour-Kowalska’s “L’immanence” essay. She states that among the main concepts of Michel Henry’s work, it was mostly the immanence concept that has brought more controversy and was less understood but determinant to *Material Phenomenology* and to legitimate the objective knowledge science and, at the same time, to oppose to the positivism. She also refers to the inter-subjectivity that enables relationships with others by creating the idea of «inter-immanence». She disclosed further in her work the invisible itself, considering it a fundamental passivity of human subjectivity and of its essential pathos. Thus, the immanence concept is nothing else but self-affection.

For Florinda Martins in the “The other’s and self’s property limits”, the passivity is for many people the key of Michel Henry’s phenomenology. According to her, Ricoeur in the *Soi-même comme un autre* recognizes that, in Henry’s work, passivity is a witness to alterity taking this concept out of ties of speculative speech. On the other side, Marion’s being, however, aware of it, as stated in his essay “La chair ou la donation de soi” argues that the essence “sentante”, is prior to “l’épreuve de soi”. She tried to disclose further in her work that the essence “sentante” is the passivity itself. Thus, more than witnessing (Ricoeur) or appropriating (Marion), the others and the limits are data of affective life in three passivity levels, ranging from sensations, feelings and affections.

Rolf Kühn in the “Mouvement sensible et corps originaire” by describing body as original power identical to transcendental life of ego, in accordance with radical or material phenomenology, establishes that the phenomenological truth of a bodily subjectivity is the immanence of pure self-affection.

He states that from the perspective of Michel Henry's view, the Maine Biran and Kandinsky's analyses show clearly that body potentiality unveils pathos linked with the entire universe and turn it into a living cosmos. This cosmic life, visible in art in general and abstract art in particular, makes us aware that this subjective reality is similar to our own inner strength, as we can clearly demonstrate it by the movement of our hand. Thus, the body itself has access to the world without being reduced to a mere instrument or transcendental means extraneous to our innermost life.

Ruud Welten in the «Travail et loisir» says that the relationship between work and leisure should be investigated from a phenomenological point of view. According to him, the insights of Michel Henry and his interpretations of the work of Karl Marx are prominent, because Marx makes a distinction between objective and subjective work and it is precisely the second sphere, on which Henry elaborates his phenomenology of the living body, where the experience of life itself happens. Work is the first mode of pathos. He also refers to the question of the phenomenology of leisure. The phenomenological zero-point of leisure is the night, in which we sleep. The invisibility in the night is the starting point to reveal the essence of leisure. The phenomenological mode of night, rest, is sleep. Further, in his line, the problem of vacation, time spending on not-working as obsession is of importance for our society today. He says that from the point of view of henriana phenomenology, some notable conclusion can be formulated.

Roland Vaschalde in the «Maladie: de la phénoménologie à la therapie» says that a phenomenological analysis of illness should be conducted beyond the characteristics which define it scientifically, in order to consider the suffering experience of the sick person which, in reality, constitutes its authentic truth. By following Michel Henry's philosophy which defines life as pathetic self-affection, he states that illness may and must first of all be considered as an intense form of this unsurmountable link to one's self which concerns the very essence of every one of us as a living ipseity. To him, if "*One does not feel*", if suffering is always a founding individual experience, the principle that medicine should be attentive to the founding individual experience of patients is consequently established, allowing to understand the enigma of the patient's attachment to his illness, to the point of refusing to be cured, as an inappropriate existential of an ontological fear of losing oneself.

Part III – Michel Henry’s phenomenology in Brazil

The Portuguese-Brazilian Congress on phenomenology held in December 2007 at the University of Lisbon was fruitful for Portugal and Brazil’s relationship in what the phenomenology of life in Michel Henry is concerned. Ariane Ewald of the State University of Rio de Janeiro published Florinda Martins’ work *The feeling and imagination in the phenomenology of pain* at the internet site www.revispsic.uerj.br/v8n2. The purpose of Florinda Martins’ work was to introduce in Brazil the phenomenology of pain in Michel Henry in comparison with other phenomenological perspectives. She has based her work on Agustín Serrano de Hero’s participation in this Congress with the *Forma el dolor parte del mundo da vida? Pro y contra Michel Henry?*. This is an issue that implies two phenomenological readings of pain: one considers pain a “saturated” phenomenon, referring it as irreducible to the senses as a whole (Jean-Luc Marion); the other considers pain as pathos revealing itself in its own immediacy (Michel Henry). Both these phenomenological readings, Michel Henry and Jean-Luc Marion’s, are related to two different reinterpretations of the Cartesian *cogito*. Florinda Martins further disclosed how Jean-Luc Marion conceded the way to the reading of Michel Henry, recognizing that within Michel’s reading the link that binds *cogito* and life in the phenomenology of the senses is inscribed in a phenomenological future in which might be ours – a future in which the phenomenology of the indissoluble link of the factitiousness and the perennial will be part of.

In 2008, Karin Wondracek from Brazilian Faculties EST, participated in Jean Leclercq’s workshops held in Portugal in the context of health sciences, organized by Florinda Martins and Maria Antónia Botelho. These seminars were aimed to make known some of the “Michel Henry’s manuscripts” now belonging to “Michel Henry’s Archives” in Louvain, Belgium. Karin Hellen Kepler Wondracek’s work in the *Christianity and Philosophy: an introduction to the Phenomenology of the Life of Henry Michel* (2008) shows the importance of henriana phenomenology in psychotherapy. The presentation of *Genealogy of the Psychoanalysis* published by the Federal University of Parana, Argentina (2009) is the summary of henriana phenomenology and was written by Florinda Martins at the request of Rodrigo Marques, the translator of this Henry’s work.

At last, but not the least it should be also referred the joint work that is being presently carried out between Portugal and Brazil with the recent project "What can a body?"

May 2009

Part I - Maria Cândida Teixeira / Part II, III - Florinda Martins

Centre for Studies of Philosophy, Portuguese Catholic University. Trad.
Kevin Rose

Bibliografia

Obras de e sobre Michel Henry, em Língua Portuguesa

I – Obras

Martins, Florinda: *Recuperar o humanismo: para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry*, Parede, Principia, 2002.

II – Traduções

Eu sou a Verdade, Tradução de Florinda Martins, Apresentação Manuel Costa Freitas, Vega editor, 1998.

Encarnação, Tradução de Florinda Martins, Apresentação Manuel Costa Freitas, edição Círculo de Leitores, 2001. Edição esgotada.

Palavras de Cristo – Tradução de Florinda Martins, Apresentação José Manuel Pereira de Almeida, Edições Colibri, 2003.

O amor de olhos fechados, Tradução de Helena Maria Brasão Costa Marques, Edições Principia, 2001.

III – Teses

1 – Doutoramento

– Florinda Martins, *O Humanismo ontológico em Michel Henry* – Universidade Católica Portuguesa, 2001, Orientação – Michel Henry /Costa Freitas.

Karin Wondracek: *Ser nascido na Vida: a fenomenologia de Michel Henry e a sua contribuição para a clínica*; Faculdade Est, 2010. Orientadores: Carlos Hernandez, Enio Muller, Florinda Martins.

2 – Mestrado

Florinda Martins, *O ser dá-se como afecto*, Universidade Nova de Lisboa, 1992.

Fernando Magalhães – *Caro Cardio salutis – o contributo de Michel Henry para uma cristologia da Encarnação*, Universidade Católica Portuguesa, Porto, 2007, Orientador – Arnaldo Cardoso Pinho; Júri Florinda Martins / Manuel Costa Freitas

3 – Monografia Licenciatura: Florinda Martins, *Michel Henry: a pobreza como categoria ontológica*. Universidade Católica Portuguesa, 1984.

IV – Obras conjuntas: seminários e colóquios internacionais

1. *A felicidade: Fénix renascida do niilismo*, Organização de Florinda Martins e Olga Lourenço, editor Associação Portuguesa Mathesis e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005. Esta obra publica os seminários sobre a obra de Michel Henry realizados na Universidade de Aveiro com a participação da Universidade de Lisboa e o Centro de Estudos de Filosofia da Medicina de Lisboa. Nela participam: Adelino Cardoso, *Perfeição Moral e intensificação de vida*; Maria Luísa Ribeiro Ferreira, *O que pode um corpo – Michel Henry, leitor de Espinosa*; Manuel Carmo Ferreira, *Palavras de Cristo, Michel Henry*. Este volume publica ainda a tradução da obra de Michel Henry – *A felicidade de Espinosa*, tradução de Florinda Martins; e de Rolf Kühn – *A Certeza do viver* – tradução de Fernando Gonçalves e de Florinda Martins.

2. *A felicidade na fenomenologia da vida – Actas do colóquio internacional Michel Henry*. Editores, Centro de Filosofia, U.L., Dezembro, 2006. Organização de Florinda Martins e Adelino Cardoso. Participação de Luísa Ribeiro Ferreira, *Michel Henry: leitor da modernidade*; Gabrielle Dufour-Kowalska, *Utopie du bonheur et certitude de la joie*; Rolf Kühn *Traumatisme et mort comme accès à la vie*; Manuel Silvério Marques, *A vida do fim: para uma filosofia do pensamento clínico*; Maria Antónia Botelho, *O adoecer mental em primeira pessoa*, Richard Zaner, *Experience and moral life: a phenomenological approach to bioethics*; Carole Talon-Hugon, *Dire L'être invisible du sentiment*; Cardozo Duarte, *Cristianismo, Modernidade e pós-modernidade*; José Rosa, *A intencionalidade trinitária da 'fenomenologia da vida' de Michel Henry*; José Manuel Pereira de Almeida, *Ética Cristã? Cap. 10 de C'est moi la vérité*; Garcia Barò, *Quelques réflexions sur les rapports entre éthique et phénoménologie radicale*; Florinda Martins, *Amor e poder: fenómeno excedente da contenção*; Maria Cândida Teixeira, *A observação em ciências da Saúde*; Cátia Teixeira/Florinda Martins – *Questões e perplexidades em torno da fenomenologia da Vida*; Roland Vaschalde, *Oubli*

de Soi, oubli de la Vie: Approche phénoménologique de la maladie d'Alzheimer; Florinda Martins, Porto 2001, *memórias de um percurso*.

V – Dossier International Michel Henry – Phainomenon

Título: «Michel Henry e a fecundação da imanência» – *Phainomenon*, Revista Portuguesa de Fenomenologia –, n.º 12, Primavera 2007.

Organização: Florinda Martins, Editor: Pedro Alves.

Colaboradores:

a) Traduções – Adelino Cardoso, *O Começo Cartesiano*; José Rosa, *Fenomenologia não intencional*; Jorge Leandro, *O conceito de ser como produção*.

b) Artigos – Gabrielle Dufour-Kowalska, *L'immanence en question*; Rolf Kühn, *Mouvement sensible et corps originaire*; Florinda Martins, *O outro e o limite na propriedade de si*; Ruud Welten, *Travail et loisir*.

VI – International Congress of Philosophy, perspectives for the XXI Century, Person and Society, Braga, Novembro, 2005. Florinda Martins – Amor e Poder.

VII – Artigos

– Joaquim Cardozo Duarte:

– «Michel Henry – Fenomenologia: inversões e transparências?» in *A fenomenologia hoje*, *Actas do primeiro Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica*, Edição do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2002, pp. 385-391.

– «Michel Henry: Só aquele que dá a vida pode salvar»; in *Humano e Inumano – a dignidade do Homem e os novos desafios*, *Actas do segundo Colóquio Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica*, Edição do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, pp. 291-297.

– José Maria Silva Rosa, «O ethos da ética na fenomenologia radical de Michel Henry», in *Humano e Inumano – a dignidade do Homem e os novos desafios*, *Actas do segundo Colóquio Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica*, Edição do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, pp. 278-290.

– Manuel Costa Freitas – «Michel Henry», in *Logos Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, edição Verbo, 1990, Vol. 2, colunas 1074-1077.

- **De Florinda Martins:**

- «C'est moi la Vérité - Para uma Cristologia fenomenológica», in *Itinerarium*, n.º 155, 1996, pp. 475-480.
- «Michel Henry em Portugal», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 57-3, 2001, pp. 614-616.
- «Michel Henry, beatitude e fenomenologia», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 60-4, 2004, pp. 1031-1040.
- «O corpo: caminhos meios entre céu e terra», in *Sujeito e passividade*, Edições Colibri, 2003, pp. 175-186.
- «A fenomenologia de volta ao Natal», in *Communio*, XX (2003/1), pp. 52-60.
- «O impossível no sofrimento - indecisões fenomenológicas no romance *Le fils du roi*», in *Revista da Faculdade de Letras, Filosofia*, Universidade do Porto, XIX, série II, 2002, pp. 141-155.
- «L'autre - le corps vivant», in *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Beauchesne, 2006, pp. 67-79.
- «Michel Henry et les questions du neurologue Damásio», in *Michel Henry*, ed. L'Age d'Homme, 2009, pp. 424-438.
- O sentir e a imaginação, na fenomenologia da dor e do sofrimento: *Michel Henry/Jean-Luc Marion*, *Revista Psicologia*, ed Ariane Ewalde, Brasil, 2008.
- «Apresentação à edição portuguesa da *Genealogia da Psicanálise*», Paraná, 2009.
- «A fenomenologia nos limites da intencionalidade», in *Paisagens da fenomenologia Francesa*, Paraná, 2010.
- «O Filósofo e sua propriedade», in *Razão e Liberdade*, Edição Centro de Filosofia, 2010, pp. 621-630.

Bibliografia Geral

Obras de e sobre Michel Henry¹

De Michel Henry

Obras

- L'essence de la manifestation*, PUF, 1963; rééd. 1990
- Philosophie et phénoménologie du corps: essai sur l'ontologie biranienne*, PUF, 1965; rééd. 1997 avec une préf. inédite
- Marx: I: une philosophie de la réalité; II: une philosophie de l'économie*, Gallimard, 1976; coll. Tel, 1991
- Généalogie de la psychanalyse: le commencement perdu*, PUF, 1985
- La barbarie*, Grasset, 1987; *Le livre de Poche*, 1988; PUF, 2001, avec une préf. inédite
- Voir l'invisible: sur Kandinsky*, F. Bourin, 1988; PUF, 2004
- Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990
- Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*, O. Jacob, 1990; *L'âge d'homme*, 2008
- Vie et révélation*, Université St Joseph de Beyrouth, 1996
- C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme*, Ed. du Seuil, 1996
- Le bonheur de Spinoza*, Université St Joseph de Beyrouth, 1997; PUF, 2004
- Incarnation: une philosophie de la chair*, Ed. du Seuil, 2000
- Paroles du Christ*, Ed. du Seuil, 2002
- Auto-donation*, Prétentaine, 2002; nouv. éd. revue et augmentée, Beauchesne, 2004
- De la phénoménologie* (Phénoménologie de la vie: I), PUF, 2003
- De la subjectivité* (Phénoménologie de la vie: II), PUF, 2003
- De l'art et du politique* (Phénoménologie de la vie: III), PUF, 2004
- Sur l'éthique et la religion* (Phénoménologie de la vie: IV), PUF, 2004
- Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Ed. du Cerf, 2004
- Entretiens*, Sulliver, 2005; éd. revue, 2007
- Le socialisme selon Marx*, Sulliver, 2008

¹ Os nossos agradecimentos a Roland Vaschalde por esta bibliografia e pela possibilidade de aqui a publicarmos.

Literatura

Le jeune officier, Gallimard, 1954

L'amour les yeux fermés, Gallimard, 1976 (prix Renaudot); coll. Folio, 1982; Librairie Jules Tallandier, 1977 (éd. augmentée d'un entretien avec Jérôme Le Thor)

Le fils du roi, Gallimard, 1981

La vérité est un cri, (pièce radiophonique), Radio France, 1982

Le cadavre indiscret, Albin-Michel, 1996

Romans [*Le jeune officier; L'amour les yeux fermés; Le fils du roi*], Encremarine, 2009

Artigos e contribuições

«Le bonheur chez Spinoza», *Revue d'histoire de la philosophie*, n.º 39/40, 1944; 41, 1946; repris sous le titre: *Le bonheur de Spinoza*, Université St Joseph de Beyrouth, 1997; PUF, 2004

«Le concept d'âme a-t-il un sens?», *Revue philosophique de Louvain*, n.º 64, 1966; repris in: *De la phénoménologie. Phénoménologie de la vie, Tome I*, PUF, 2003

«Introduction à la pensée de Marx», *Revue philosophique de Louvain*, n.º 67, 1969; repris in *Le socialisme selon Marx*, Sulliver, 2008

«De Hegel à Marx: essai sur la 'Critique de la philosophie de Hegel' de Marx»: in *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, 1971

«La critique de la religion et le concept de genre dans 'L'Essence du christianisme'» *Revue internationale de philosophie*, n.º 26, 1972

«Forces productives et subjectivité», *Diogène*, n.º 88, 1974; repris in *Le socialisme selon Marx*, Sulliver, 2008

«Le concept de l'être comme production», *Revue philosophique de Louvain*, n.º 73, 1975); repris in: *Vie et révélation*, Université St Joseph de Beyrouth/Cariscript, 1996; repris in *De l'art et du politique, Phénoménologie de la vie. T. III*, PUF, 2004

«Phénoménologie de la conscience, phénoménologie de la vie»: in *Sens et existence*, Seuil, 1975

«Un nouveau regard sur Marx: entretien avec Yveline Fumat», *Sud*, mai 1976

Entretien avec Michel Arcens (Midi Libre, 9/11/1976)

«Karl Marx: un philosophe de la vie?» (Le Monde, 16/4/1976); rééd. sous le titre «Que l'individu soit rendu à lui-même: entretien avec Roger-Pol Droit», in: *Entretiens*, Sulliver, 2005

«Michel Henry ou Une politique du vivant: entretien avec Jérôme Le Thor»: in *L'amour les yeux fermés*, Librairie Jules Tallandier, 1977; repris in: *Auto-donation*, Prétentaine, 2001

«La métamorphose de Daphné», *Les Etudes philosophiques*, n.º 3, 1977; repris in *De l'art et du politique, Phénoménologie de la vie: III*, PUF, 2004

«Qu'est ce que cela que nous appelons la vie?», *Revue philosophique*, Montréal, n.º 5, 1978; repris in: *Vie et révélation*, Université St Joseph de Beyrouth/Cariscript, 1996; repris in: *De la phénoménologie, Phénoménologie de la vie, I*, PUF, 2003

«La rationalité selon Marx»: in *La rationalité aujourd'hui*, Presses de l'Université d'Ottawa, 1979; repris in *De l'art et du politique. Phénoménologie de la vie: III*, PUF, 2004

«L'évolution du concept de la lutte des classes dans la pensée de Marx»: in *Phénoménologies hégélienne et husserlienne*, Ed. du C.N.R.S., 1981; repris in *De l'art et du politique (Phénoménologie de la vie: III)*, PUF, 2004

«Sur l'ego du cogito»: in *La passion de la raison*, PUF, 1983; repris in: *De la subjectivité, Phénoménologie de la vie, II*, PUF, 2003

«Préalables philosophiques à une lecture de Marx», *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n.º 77, 1983; repris in *De l'art et du politique, Phénoménologie de la vie: III*, PUF, 2004

«Le cogito et l'idée de phénoménologie», *Cartesiana*, n.º 3, 1984 repris in *Autour de Descartes, Le problème de l'âme et du dualisme*, Vrin, 1991; repris in: *De la subjectivité, Phénoménologie de la vie, II*, PUF, 2003

«La vie, la mort. Marx et le marxisme», *Diogène*, n.º 125, 1984; repris in: *Le socialisme selon Marx*, Sulliver, 2008

«Dessiner la musique», *Le Nouveau commerce*, n.º 61, 1985; repris in: *De l'art et du politique (Phénoménologie de la vie: III)*, PUF, 2004

«La question de la vie et de la culture», (1985): in *Les lieux de l'intersubjectivité*, L'Harmattan, 1998

«Éloge de Paul Vicaire», *Bulletin de l'Académie des Sciences et Lettres de Montpellier*, n.º 17, 1986

«[Michel Henry et] les terreaux de la vie», (*Le Monde*, 9/02/1986); rééd. sous le titre «La culture a besoin de la philosophie pour ne pas divaguer ni aller à la dérive: entretien avec Roger-Pol Droit», in *Entretiens*, Sulliver, 2005

«L'éthique et la crise de la culture contemporaine»: in *Urgence de la philosophie*, Presses de l'Université Laval, 1986; repris in: *Vie et révélation*, Université St Joseph de Beyrouth/Cariscript, 1996; repris in: *Sur l'éthique et la religion (Phénoménologie de la vie: IV)*, PUF, 2004

«Le monde de la technique», (*Le Figaro*, n.º 13183, 1987)

«Le monde moderne: un savoir sans culture: entretien» (*L'Aurore*, février 1987)

«Descartes et la question de la technique»: in *Le Discours et sa méthode*, PUF, 1987; repris in *Descartes*, Bayard, 2007

«Phénoménologie hylétique et phénoménologie matérielle», *Philosophie*, n.° 15, 1987

«Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale», *Archivio di filosofia*, LVI, n.° 1/3, 1988; repris in: *Vie et révélation*, Université St Joseph de Beyrouth/Cariscript, 1996; repris in: *Sur l'éthique et la religion*, Phénoménologie de la vie: IV, PUF, 2004

«Schopenhauer et l'inconscient»: in *Schopenhauer et la force du pessimisme*, Le Rocher, 1988; repris in: *Michel Henry*, Lausanne: L'Âge d'Homme, 2009

«Schopenhauer, une philosophie première»: in *Schopenhauer: New Essays in Honor of his 200th birthday*, Edwin Mellen Paper, 1988; repris in: *De la subjectivité*, Phénoménologie de la vie, II, PUF, 2003

«Schopenhauer: le philosophe de la grande rupture», *Le Figaro Littéraire*, 2 fév. 1988

«Vers la barbarie», *Krisis*, n.° 1, 1988

«Représentation et autoaffection», *Communio*, n.° 3, 1988

«Une pensée de la vie: entretien avec Roland Vaschalde», *Impressions du sud*, n.° 17, 1988

«La question du refoulement»: in *Présences de Schopenhauer*, Grasset, 1989; Livre de Poche, 1991; repris in: *De la subjectivité*, Phénoménologie de la vie, II, PUF, 2003

«La vie et la république», *Revue de l'enseignement philosophique*, janvier 1989; repris in *De l'art et du politique*, Phénoménologie de la vie: III, PUF, 2004

«Philosophie et subjectivité»: in *Encyclopédie philosophique universelle*, I, PUF, 1989; repris in: *De la subjectivité*, Phénoménologie de la vie, II, PUF, 2003

«La critique du sujet», *Confrontation*, n.° 20, 1989; repris in: *De la subjectivité*, Phénoménologie de la vie, II, PUF, 2003

«Ce que la science ne sait pas», *La Recherche*, n.° 208, 1989; repris in: *Vie et révélation*, Université St Joseph de Beyrouth / Cariscript, 1996; repris in: *Sur l'éthique et la religion*, Phénoménologie de la vie: IV, PUF, 2004

Pierre Magré, Ed. Diane Grimaldi, 1989; repris in *Pierre Magré, Danielle Grimaldi: une théologie de la création*, Ville de Toulon, Musée des Beaux Arts, 1999

«La peinture abstraite et le cosmos», *Le Nouveau Commerce*, printemps 1989; repris in: *Vie et révélation*, Université St Joseph de Beyrouth/Cariscript, 1996; repris in *De l'art et du politique* (Phénoménologie de la vie: III), PUF, 2004

«Acheminement vers la question de Dieu: preuve de l'être ou épreuve de la vie», *Archivio di filosofia*, LVIII, n.º 1, 1990; repris in: *Sur l'éthique et la religion*, *Phénoménologie de la vie*: IV, PUF, 2004

«Réflexions sur la Cinquième méditation cartésienne de Husserl»: in *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer Academic Publishers, 1990

«La représentation du travail vivant», *Le monde*, 14 déc. 1991

«Phénoménologie et psychanalyse»: in *Psychiatrie et existence*, J. Millon, 1991

«Narrer le pathos», *Revue des sciences humaines*, n.º 221, 1991; repris in *De l'art et du politique*, *Phénoménologie de la vie*: III, PUF, 2004

«Ricoeur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie»: in *Paul Ricoeur, les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, 1991; repris in: *De la subjectivité* (*Phénoménologie de la vie*, II), PUF, 2003

«Quatre principes de la phénoménologie», *Revue de métaphysique et de morale*, n.º 1, 1991; repris in: *De la phénoménologie* (*Phénoménologie de la vie*, I), PUF, 2003

«Un philosophe de la vie: entretien avec Roland Vaschalde», *Ulysses international*, n.º 4, 1991

«Éthique et expression: entretien avec O. Salazar-Ferrer», *Agone*, n.º 2/3, 1991; rééd. in: *Entretiens*, Sulliver, 2005

«Penser philosophiquement l'argent»: in *Comment penser l'argent*, Le Monde éditions, 1992; repris in *Auto-donation*, Beauchesne, 2004

«Le statut phénoménologique de la vie: entretien avec T. Dermey», *Lettres philosophiques*, n.º 6, 1992; repris in *Auto-donation*, Beauchesne, 2004

«La parole de Dieu: une approche phénoménologique», *Archivio di filosofia*, LX, n.º 1, 1992

«Le toucher»: in *Colloque 'Les Cinq sens'*, Conseil général de l'Hérault, 1992; repris in: *De la phénoménologie* (*Phénoménologie de la vie*, I), PUF, 2003

[Sans titre]: in *De la fin de l'histoire*, Le Félin, 1992

«Parole et religion: la parole de Dieu»: in *Phénoménologie et théologie*, Critérim, 1992; repris in: *Sur l'éthique et la religion* (*Phénoménologie de la vie*: IV), PUF, 2004

«Sur la crise du marxisme: la mort à deux visages», *Études philosophiques*, n.º 1, 1992; repris in *De l'art et du politique* (*Phénoménologie de la vie*: III), PUF, 2004

«Savoir de la science, savoir de la vie: la question de la praxis» in: *Praxis et cognition*, Ed. de l'Interdisciplinaire, 1992; repris in: *Michel Henry*, Lausanne: L'âge d'Homme, 2009

- «L'invisible et la révélation: entretien avec Sébastien Labrusse» in: *La curiosité*, Autrement, 1993; rééd. in: *Entretiens*, Sulliver, 2005
- «Réinventer la culture», *Le Monde des débats*, sept. 1993
- «Economie: un savoir irréel», *Le Monde des débats*, déc. 1993
- «Le mystère des dernières œuvres»: in *Kandinsky*, Vokar, 1993; repris in *De l'art et du politique* (Phénoménologie de la vie: III), PUF, 2004
- «Phénoménologie de la naissance», *Alter*, n.° 2, 1994; repris in: *De la phénoménologie* (Phénoménologie de la vie, I), PUF, 2003
- «La signification ontologique de la critique de la connaissance chez Maître Eckhart»: in *Voici Maître Eckhart*, J. Millon, 1994
- «Montrer l'invisible: sur Kandinsky et la peinture abstraite»: in *Montrer l'invisible: figuration et invention du réel dans la peinture*, Ed. Universitaires de Dijon, 1994
- «Qu'est ce qu'une révélation?» *Archivio di filosofia*, LXII, n.° 1-3, 1994; repris in: *Vie et révélation*, Université St Joseph de Beyrouth/Cariscript, 1996
- «Le corps vivant», *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses*, n.° 18, 1995; repris in: *Auto-donation*, Prétentaine, 2001
- «Le berger et ses brebis», *Le Nouveau commerce*, 1995; repris in: *Sur l'éthique et la religion* (Phénoménologie de la vie: IV), PUF, 2004
- «Seul un Dieu vivant peut encore nous sauver», *La splendeur du Carmel*, n.° 8, 1995
- «Phénoménologie non-intentionnelle: une tâche de la phénoménologie à venir»: in *L'intentionnalité en question*, Vrin, 1995; repris in: *De la phénoménologie* (Phénoménologie de la vie, I), PUF, 2003
- «Sur la parole de Nietzsche: «Nous les bons, les beaux, les heureux», *Annales de philosophie*, Université St Joseph de Beyrouth, n.° 16, 1995; repris in: *De la subjectivité* (Phénoménologie de la vie, II), PUF, 2003
- «La vie» in *La vie, la mort: Actes du XXIVème Congrès international des Sociétés de philosophie de langue française*, Poitiers: Société Poitevine de Philosophie, 1996; repris in: *Michel Henry*, Lausanne: L'Âge d'Homme, 2009
- «Ethique et religion dans une phénoménologie de la vie», *Archivio di filosofia*, LXIV, n.° 1-3, 1996; repris in: *Sur l'éthique et la religion* (Phénoménologie de la vie: IV), PUF, 2004
- «L'ontologie de Kierkegaard», *Annales de philosophie*, Université St Joseph de Beyrouth, n.° 17, 1996; repris sous le titre de «A propos de Kierkegaard et Heidegger» in *Michel Henry*, Lausanne: L'Âge d'homme, 2009
- «Art et phénoménologie de la vie: entretien avec Magali Uhl et Jean-Marie Brohm», *Prétentaine*, n.° 6, 1996; repris in: *Auto-donation*, Prétentaine, 2001; repris in *De l'art et du politique* (Phénoménologie de la vie: III), PUF, 2004

«Kandinsky et la signification de l'oeuvre d'art», *Présentaine*, n.º 6, 1996); repris in *De l'art et du politique* (Phénoménologie de la vie: III), PUF, 2004

«Archi – christologie», *Communio*, n.º 22, 1997; repris in: *Sur l'éthique et la religion* (Phénoménologie de la vie: IV), PUF, 2004

«Le commencement cartésien et l'idée de la phénoménologie», in: *Lire Descartes aujourd'hui*, Peeters, 1997; repris in: *Michel Henry*, Lausanne: L'Âge d'homme, 2009

«Une approche phénoménologique du christianisme», *Études*, oct. 1997

«Le christianisme: une approche phénoménologique?», *Annales de philosophie*, Université St Joseph de Beyrouth, n.º 18, 1997; repris in *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Ed. du Cerf, 2004; repris in: *Sur l'éthique et la religion* (Phénoménologie de la vie: IV), PUF, 2004

«Marx»: in *A Companion to Continental Philosophy*, Blackwell, 1998

«Préface à la trad. italienne de *Généalogie de la psychanalyse*», *Annales de philosophie*, Université St Joseph de Beyrouth, n.º 19, 1998

«Philosophie et phénoménologie» in: *Encyclopédie philosophique universelle*, IV, PUF, 1998; repris in: *De la phénoménologie* (Phénoménologie de la vie, I), PUF, 2003

«La crise du monde actuel comme oubli de la vie ou Entretien sur le panthéisme», www.philagora.net, 1998

«La question de la vie et de la culture dans la perspective d'une phénoménologie radicale» in: *Les lieux de l'intersubjectivité*, L'Harmattan, 1998; repris in: *Sur l'éthique et la religion* (Phénoménologie de la vie: IV), PUF, 2004

«L'incarnation dans une phénoménologie radicale», *Archivio di filosofia*, LXVII, n.º 1-3, 1999; repris in: *Sur l'éthique et la religion* (Phénoménologie de la vie: IV), PUF, 2004

«Incarnation», *Communio*, n.º 25, 6, 2000; repris in: *Michel Henry*, Lausanne: L'Age d'Homme, 2009

«Entretien avec Thierry Galibert» (*Autre Sud*, n.11, 2000); rééd. in: *Entretiens*, Sulliver, 2005

«Le corps vivant», *Présentaine*, n.º 12/13, 2000

«La vérité de la gnose», in: *La Gnose, une question philosophique*, Le Cerf, 2000; repris in: *Sur l'éthique et la religion* (Phénoménologie de la vie: IV), PUF, 2004

«Indications biographiques: entretien avec Roland Vaschalde» in: *Michel Henry, l'épreuve de la vie*, Le Cerf, 2000; rééd. sous le titre «Un philosophe parle de sa vie», in: *Entretiens*, Sulliver, 2005

«Entretien [avec Virginie Caruana]», *Philosophique*, 2000; rééd. in: *Entretiens*, Sulliver, 2005

«L'expérience d'autrui: phénoménologie et théologie», *Archivio di filosofia*, LXIX, n.° 1-3, 2001; repris in: *Sur l'éthique et la religion* (Phénoménologie de la vie: IV), PUF, 2004

Préface à la réédition de *La barbarie*, PUF, 2001

«Phénoménologie matérielle et langage ou Pathos et langage»: in Michel Henry, *l'épreuve de la vie*, Le Cerf, 2001; repris in *De l'art et du politique* (Phénoménologie de la vie: III), PUF, 2004

«Difficile démocratie»: Ibid.; repris in *De l'art et du politique* (Phénoménologie de la vie: III), PUF, 2004

«Une philosophie de la vie, une philosophie pour les vivants: entretien avec Roland Vaschalde», *Septimanie*, n.° 6, 2001

«La vie se révèle dans l'immanence radicale de son pur pathos», *Magazine littéraire*, n.° 403, 2001

«Un parcours philosophique: entretien avec Isabelle Gaudé», *Le journal des Grandes Écoles*, juin 2001; repris in *Auto-donation*, Beauchesne, 2004

«Réponses», *Annales de philosophie*, Université St Joseph de Beyrouth, n.° 22, 2001

«Phénoménologie de la vie», *Présentaine*, n.° 14/15, 2001 repris in: *Auto-donation*, Présentaine, 2002; repris in: *De la phénoménologie* (Phénoménologie de la vie, I), PUF, 2003

«La vérité du christianisme», in: *Christianisme: héritages et destins*, Livre de Poche, 2002

«Réponses à Jean Greisch, Yves-Marie Blanchard, Emmanuel Falque et Jean-Louis Souletie», *Transversalités*, n. 81, 2002; repris in: *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Ed. du Cerf, 2004

«La Parole des Écritures» in: *Mythe et philosophie: les traditions bibliques*, PUF, 2002

«Phénoménologie et sciences humaines. De Descartes à Marx»: in *Auto-donation*, Présentaine, 2002; rééd. Beauchesne, 2004

«Le temps phénoménologique et le présent vivant»: Ibid.

«La subjectivité originaire. Critique de l'objectivisme: entretien avec Roland Vaschalde»: Ibid.

«Christianisme et philosophie»: Ibid.

«La crise de l'occident»: Ibid.

«Les sciences et l'éthique» [plaquette publiée à l'occasion du colloque 'Michel Henry: phénoménologie de la vie et culture contemporaine'], Université Paul Valéry, Montpellier, 2003

«Souffrance et vie» in: *De la phénoménologie* (Phénoménologie de la vie, I), PUF, 2003

«Incarnation»: Ibid.

«Eux en moi»: in *Os outro em eu*, Porto 2001, pp. 135-142

«Le cogito de Descartes et l'idée d'une phénoménologie idéale» in: *De la subjectivité* (Phénoménologie de la vie, II), PUF, 2003

«Pour une phénoménologie de la vie», *Acta fenomenológica latinoamericana*, Lima, n.º 1, 2004)

«Signification du concept d'inconscient pour la connaissance de l'homme» in: *Auto-donation*, Beauchesne, 2004

«Rencontre avec Philippe de Saint-Robert», *Agora*, France Culture, 1987) in: *Entretiens*, Sulliver, 2005

«Est/Ouest: quel destin pour l'individu?: entretien avec Roland Vachalde»: Ibid.

«Entretien avec Bogdan Mihai Mandache», in *Revue Roumaine Cronica*, 1991: Ibid.

«Entretien avec Sabrina Cusano», *RAI*, 2002

«Un Marx méconnu: la subjectivité individuelle au cœur de la critique de l'économie politique: entretien avec Philippe Corcuff et Natalie Depraz», *ContreTemps*, n.16, 2006; repris in *Entretiens du XXI^e siècle*, Textuel, 2008

«Phénoménologie du corps: résumé analytique» in: *Michel Henry*, Lausanne: L'Âge d'homme, 2009

«L'essence de la révélation: résumé analytique», Ibid.

«L'émergence de l'inconscient dans la pensée occidentale: entretien avec Sergio Benvenuto», Ibid.

«La crise de la culture aujourd'hui», Ibid.

«Intersubjectivité pathétique», Ibid.

«Destruction ontologique de la critique kantienne du paralogisme de la psychologie rationnelle» in *Studia phaenomenologica*, IX, 2009

«Lettre à Bernard Forthomme», Ibid.

Sobre Michel Henry

Traduções

Alemão

Radikale Lebensphänomenologie: ausgewählte Studien zur Phänomenologie, Karl Alber, 1992

Die Barbarei: eine phänomenologische KulturKritik [B], Karl Alber, 1994

Ich bin die Wahrheit: für eine Philosophie des Christentums [CMV], Karl Alber, 1997

Inkarnation: eine Philosophie des Fleisches [I], Karl Alber, 2002

Affekt und Subjektivität, Karl Alber, 2004

Christi Worte: eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung [PC], Karl Alber, 2010

Inglês

The Essence of Manifestation [EM], Martinus Nijhoff, 1973; Springer, 2004

Philosophy and Phenomenology of the Body [PPC], Springer, 1975

The Genealogy of Psychoanalysis [GP], Stanford University Press, 1993

Marx: a Philosophy of Human Reality [M I], Indiana University Press, 1993

I am the Truth: toward a Philosophy of Cristianity [CMV], Stanford University Press, 2002

Material Phenomenology [PM], New-York: Fordham University Press, 2008

Seeing the Invisible: on Kandinsky [VI], New York: Continuum International, 2009

Espanhol

Fenomenología de la vida, Barcelona: Columna, 1991

La barbarie [B], Madrid: Caparrós Ed., 1997

Encarnación: una filosofía de la carne [I], Salamanca: Ed. Sigueme, 2001

Yo soy la verdad: para una filosofía del cristianismo [CMV], Salamanca: Ed. Sigueme, 2001

Genealogía del psicoanálisis: el comienzo perdido [GP], Madrid: Ed. Síntesis, 2002

Palabras de Cristo [PC], Salamanca: Ed. Sigueme, 2004

Filosofía y fenomenología del cuerpo [PPC], Salamanca: Ed. Sigueme, 2007

Ver lo invisible: acerca de Kandinsky [VI], Madrid: Ed. Siruela, 2008

La felicidad de Spinoza [BS], Buenos Aires: Ed. La Cebra, 2008

Fenomenología material [PM], Madrid: Ed. Encuentro, 2009

Italiano

Genealogia della psicoanalisi. Il cominciamento perduto [GP], Firenze: Ponte alle Grazie, 1990

Vedere l'invisibile. Saggio su Kandinskij [VI], Milano: Guerini e Associati, 1996

Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo [CMV], Brescia: Queriniana, 1997

Incarnazione, una filosofia della carne [I], Torino: Sei, 2001

Fenomenologia materiale [PM], Milano: Guerini e Associati, 2001

Parole del Cristo [PC], Brescia: Queriniana, 2003

La essenza della manifestazione, T. I [EM], Napoli: Ed. Filema, 2009

Marx. 1. Una filosofia della realtà [M1], Torino: Marietti, 2010

Japonês

Yaban Kagakushugi no dokusai to bunka no kiki [B], Hôsei University Press, 1990

Marukusu. Ningenteki genjitsu no tetsugaku [M], Hôsei University Press, 1991

Seishinbunseki no keifu. Ushinawareta shigen [GP], Hôsei University Press, 1993

Mienai mono wo miru. Kanzinsuki ron [VI], Hôsei University Press, 1999

Jisshitsuteki genshōgaku [PM], Hôsei University Press, 2000

Shintai no tetugagu to genshōgaku. Biran sonzairon ni tsuite no shiron [PPC], Hôsei University Press, 2000

Kyosanshugi kara shihonshugi he. Hakyioku no riron [DCC], Hôsei University Press, 2001

Genshutsu no honsitsu [EM], Hôsei University Press, 2005

Juniku. Niku no tetsugaku [I], Hôsei University Press, 2007

Polaco

O fenomenologii [DP (PV I)], Warszawa: IFIS PAN, 2007

Slowa Chrystusa [PC], Rok Wydania, 2010

Português: Ver bibliografia, p. 195

Eslovaco

Michel Henry: Život ako prelínanie subjektivity a intersubjektivity, sous la dir. de Róbert Karul, Bratislava: Filozofický Ústav SAV, 2009

Romeno

Eu sunt adevarul: pentru o filozofie a creștinismului [CMV], Sibiu: Déisis, 2000

Intrupare: o filozofie a trupului [I], Sibiu: Déisis, 2003

Cuvintele lui Hristos [PC], Sibiu: Déisis, 2005

Barbaria [B], Iasi: Institutul European, 2008

Servo-croata

Ljubav sklopljenih otčiju [AYF], Zagreb: Grafički Zavod Hrvatske, 1978

Esloveno

Jezusove besede [PC], Ljubljana: KUD Logos, 2008

Turco

Barbarlik [B], Istanbul: Ayrinti Yayinlari, 1996

Obras em língua francesa consagradas, no todo ou em parte, a Michel Henry

Lacroix, Jean: *Panorama de la philosophie contemporaine*, PUF: 1966

Dufour-Kowalska, Gabrielle: *Michel Henry, un philosophe de la vie et de la praxis*, Vrin, 1980

Janicaud, Dominique: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Ed. de l'Éclat, 1991

Cantin, Serge: *Le philosophe et le déni du politique: Marx, Henry, Platon*, Presses de l'Université Laval, 1992

Dufour-Kowalska, Gabrielle: *L'art et la sensibilité: de Kant à Michel Henry*, Vrin, 1996

Forthomme, Bernard et Hatem, Jad: *Affectivité et altérité chez Lévinas et Henry*, Cariscript, 1996

Piret, Pierre: *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique*, Ed. Lessius, 1998

Haar, Michel: *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, PUF, 1999

Ratté, Michel: *L'expressivité de l'oubli. Essai sur le sentiment et la forme dans la musique de la modernité*, La Lettre Volée, 1999

Michel Henry, l'épreuve de la vie, sous la dir. d'A. David et J. Greisch, Ed. du Cerf, 2000

Retrouver la vie oubliée: critiques et perspectives de la philosophie de Michel Henry, sous la dir. de J. M. Longneaux, Presses Universitaires de Namur, 2000

Greisch, Jean: *Le cogito herméneutique: l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, 2000

Sebbah, François-David: *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Lévinas et la phénoménologie*, PUF, 2001

David, Alain: *Racisme et antisémitisme*, Ellipses, 2001

Critique et affectivité: rencontre de Michel Henry et de l'Orient, sous la dir. de J. Hatem, Université Saint Joseph, Beyrouth, 2001

Phénoménologie: un siècle de philosophie: Ellipses-Marketing, 2001

Greisch, Jean: *Le buisson ardent et les lumières de la raison: L'invention de la philosophie de la religion: tome II: Les approches phénoménologiques et analytiques*, Ed. du Cerf, 2002

Meyor, Catherine: *L'affectivité en éducation: pour une pensée de la sensibilité*, De Boeck, 2002

Droit, Roger-Pol: *La compagnie des contemporains*, Odile Jacob, 2002

Kühn, Rolf: *Radicalité et passibilité: pour une phénoménologie pratique*, L'Harmattan, 2003

Michel Henry, la parole de la vie, sous la dir. de J. Hatem, L'Harmattan, 2003; éd. électronique, www.numilog.com

Dufour-Kowalska, Gabrielle: *Michel Henry: passion et magnificence de la vie*, Beauchesne, 2003

Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry: les derniers écrits de Michel Henry en débat, sous la dir. de P. Capelle, Ed. du Cerf, 2004

Henry, Michel: *Le bonheur de Spinoza*; suivi d' *Etude sur le spinozisme de Michel Henry*, par Jean-Michel Longneaux, PUF, 2004

Hatem, Jad: *Le Sauveur et les viscères de l'être: sur le gnosticisme et Michel Henry*, L'Harmattan, 2004; éd. électronique, www.numilog.com

Audi, Paul: *Où je suis: topique du corps et de l'esprit*, Encre marine, 2004

Narbonne, Jean-Marc: *Levinas et l'héritage grec*; suivi de Hankey, Wayne: *Cent ans de néoplatonisme en France*, P.U.L., 2004

Boltanski, Luc: *La condition fœtale: une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Gallimard, 2004

Hatem, Jad: *Christ et intersubjectivité chez Marcel, Stein, Wotjyla et Henry*, L'Harmattan, 2005; éd. électronique, www.numilog.com

Laoureux, Sébastien: *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Ed. du Cerf, 2005

Maggiore, Robert: *A la rencontre des philosophes: 100 chroniques de Libération*, Bordas, 2005

Stirn, François: *Comprendre la pensée contemporaine*, Les Quatre Chemins, 2005

Thélot, Jérôme: *Au commencement était la faim: traité de l'intraitable*, Encre marine, 2005

- Introduction à la phénoménologie contemporaine*, Ellipses, 2006
- Vidalin, Antoine: *La parole de la vie: la phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Ecritures*, Parole et silence, 2006
- La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Ed. du Cerf, 2006
- Hatem, Jad: *Théologie de l'œuvre d'art mystique et messianique: Thérèse d'Avila, Andreï Roublev et Michel Henry*, Lessius, 2006
- Michel Henry: pensée de la vie et culture contemporaine: Actes du Colloque international de Montpellier*, sous la dir. de J. F. Lavigne, Beauchesne, 2006
- Audi, Paul: *Michel Henry: une trajectoire philosophique*, Les Belles Lettres, 2006
- Gély, Raphaël: *Rôles, action sociale et vie subjective: recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, Peter Lang, 2007
- Gachoud, François: *Par-delà l'athéisme*, Ed. du Cerf, 2007
- Sartre sans frontières*, sous la dir. de N. Tambourgi-Hatem, Beyrouth: Université Saint Joseph, 2007
- Villemot, Mathieu: *Re-commencer en phénoménologie*, Parole et Silence, 2007
- Audi, Paul: *Rousseau: une philosophie de l'âme*, Verdier, 2008
- Bégout, Bruce: *Après Husserl (Le phénomène et son ombre: recherches phénoménologiques sur la vie, le monde et le monde de la vie: T.2)*, Éd. de la Transparence, 2008
- Depraz, Nathalie: *Le corps glorieux: phénoménologie pratique de la 'Philocalie' des Pères du désert et des Pères de l'Église*, Peeters, 2008
- Politiquement incorrects: entretiens du XXI^e siècle*, sous la dir. de Daniel Bensaïd, Textuel, 2008
- L'individu*, sous la dir. d'O. Tinland, Vrin, 2009
- Michel Henry*, sous la dir. de J.M. Brohm et J. Leclercq, L'Âge d'homme, 2009
- Greisch, Jean: *Qui sommes-nous?*, Peeters, 2009
- Reaidy, Jean: *Michel Henry, la passion de naître: méditations phénoménologiques sur la naissance*, L'Harmattan, 2009
- Hatem, Jad: *L'art comme autobiographie de la subjectivité absolue: Schelling, Balzac, Henry*, L'Harmattan, 2010

Obras em línguas estrangeiras consagradas, no todo ou em parte, a Michel Henry

Alemão

Kühn, Rolf: *Leiblichkeit als Lebendigkeit: Michel Henry Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*, Karl Alber, 1992

Kühn, Rolf: *Französische Reflexions- und Geistesphilosophie*, Hain-Athenium, 1993

Kühn, Rolf: *Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff*, Junghans, Dartjord, 1994

Kühn, Rolf: *Existenz und Selbstaffektion in Therapie und Phänomenologie*, Passagen, 1994

Kühn, Rolf: *Leben als Bedürfen. Eine lebensphänomenologische Analyse zu Kultur und Wirtschaft*, Physica-Springer, 1996

Kühn, Rolf: *Husserls Begriff der Passivität Zur Kritik der passiven Synthesis in der genetischen Phänomenologie*, Karl Alber, 1998

Kühn, Rolf: *Radikalisierte Phänomenologie (Heidegger, Levinas, Derrida, Marion)*, P. Lang, 2003

Kühn, Rolf: *Geburt in Gott Zum Verhältnis von Religion, Mystik, Metaphysik und Phänomenologie*, Karl Alber, 2003

Kühn, Rolf: *Leben. Eine Besinnung*, Karl Alber, 2004

Kühn, Rolf: *Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie*, Echter Verlag, 2004

Kühn, Rolf: *Leben: Eine Besinnung*, Karl Alber, 2004

Kühn, Rolf: *Innere Gewißheit und lebendiges Selbst. Grundzüge der Lebensphänomenologie*, (Orbis Phaenomenologicus Studien, 11), Königshausen + Neumann, 2005

Kühn, Rolf: *Praxis der Phänomenologie: Einübungen ins Unwordenkliche*, Freiburg/München: Karl Alber, 2009

Nowotny Stefan und Staudig Michael (Hrsgt): *Perspektiven des Lebendegriffs des Phänomenologie*, Zürich, Olms, 2005.

Inglês

Zahavi, Dan: *Self-awareness, temporality and alterity: central topics in phenomenology*, Springer, 1998; Chicago: Northwestern University Press, 1999

Llewelyn, John: *Hypocritical imagination: between Kant and Lévinas*, Taylor and Francis, 1999

Björkblom, Inger: *The plane of uncreatedness: a phenomenological study of Anita Brookner's late fiction*, Stockholm: Almqvist & Wiksell Int., 2001

Sigvarson, Joakim: *Immanence and transcendence in Thomas Pynchon's 'Mason and Dixon'*, Stockholm: Almqvist & Wiksell Int., 2002

Ljung-Baruth, Annika: *A steady flameless light: the phenomenology of realness in Dorothy Fisher's 'The brimming cup', 'Her son's wife' and 'Rough-Hewn'*, Stockholm: Almqvist & Wiksell Int., 2002

O' Sullivan, Michael: *Michel Henry: incarnation, barbarism and belief: an introduction to the work of Michel Henry*, Peter Lang, 2006

Mullarkey, John: *Post-continental philosophy: an outline*, Continuum Press, 2006

O'Sullivan, Michael: *Incarnation of language: Joyce, Proust and a philosophy of the flesh*, Continuum International, 2008

Bozga, Adina: *The Exasperating Gift of Singularity: Husserl, Lévinas, Henry*, Bucharest: Zeta Books, 2009

Espanhol

Pensar la vida: VI jornadas de filosofía Comillas, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2003

Lipsitz, Mario: *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*, Buenos-Aires: Prometeo, 2004

El maestro Eckhart en diálogo: entre sombra de ser, Buenos-Aires: Jorge Bandino, 2006

García Jarama, Juan-Carlos: *Finitud, carne e intersubjetividad: la estructura del sujeto humano en la fenomenología de Michel Henry*, Toledo: Instituto Superior de Estudios Teológicos, 2008

Capelle, Philippe: *Fenomenología francesa actual*, Coed. UNSAM EDITA/ /Jorge Baudino Ed., 2009

Italiano

Canullo, Carla: *La fenomenologia rovesciata: percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry, e Jean-Louis Chrétien*, Torino: Rosenberg & Sellier, 2004

Perego, Vittorio: *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Milano: Vita e Pensiero, 2004

Marini, Emanuele: *Vita, corpo e affettività nella fenomenologia di Michel Henry*, Assisi: Citadella, 2005

Molteni, Gioacchino: *Introduzione a Michel Henry: la svolta della fenomenologia*, Milano: Mimesis, 2005

Viola, Anna Pia: *La proposta fenomenologica di Michel Henry in 'Incarnazione'*, Sciascia, 2005

Sansonetti, Giuliano: *Michel Henry: fenomenologia, vita, cristianesimo*, Brescia: Ed. Morcelliana, 2006

De Simone, Giuseppina: *La rivelazione della vita: cristianesimo e filosofia in Michel Henry*, Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2007

Teses de Doutoramento sobre Michel Henry

Serge Cantin: *Le déni marxien du politique et sa répétition dans le «Marx» de Michel Henry*, Université de Montpellier, 1988

Abdelkader Hamdi: *L'auto-affection et le problème du fondement: essai sur l'ontologie de Michel Henry*, Université de Strasbourg, 1989

Paul Audi: *L'autorité de la pensée: essai de phénoménologie matérielle sur Jean-Jacques Rousseau*, Université de Paris Sorbonne, 1993

R. Grether: *Sehnsucht nach Weltkultur. Grenzüberschreitung und Nichtung im zweiten ökonomischen Zeitalter*, Université de Constance, 1995

Sébastien Laoureux: *L'immanence à la limite: recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Université de Paris Sorbonne, 2003

Jean Reaidy: *La phénoménologie de la naissance chez Michel Henry*, Université de Strasbourg, 2003

Akinobu Kuroda: *Enjeux, possibilités et limites d'une philosophie de la vie: Kitarô Nishida au miroir de quelques philosophes français*, Université de Strasbourg, 2003

Juan Carlos García Jarama: *Finitud, carne e intersubjetividad en la fenomenología material de Michel Henry*: Université Pontificale du Latran, 2004

Raluca Arsenie-Zamfir: *Le corps dans la philosophie française contemporaine: Michel Henry et Gilles Deleuze*, Université de Dijon, 2006

Michel Ratté: *La fondation égologique de la phénoménologie et l'extension de sa portée à la phénoménologie génétique: une relecture critique de E. Husserl dans la perspective de M. Henry*, Université du Québec – Trois-Rivières, 2006.

Gilles Gerey: *La phénoménologie de la vie et le problème du corps chez Emmanuel Levinas et Michel Henry*, Université de Rennes, 2007

Mark Wenzinger: *Michel Henry on the Nature of Human self-Manifestation*, Catholic University of America, 2007

Frédéric Seyler: *Barbarie ou culture: l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*, Université de Metz, 2008

Vincent Moser: *Le sens de la phénoménalisation selon Michel Henry et Jean-Luc Marion: pour une construction phénoménologique: l'auto-hétéro-donation*, Université de Strasbourg, 2008

Graciela Fainstein Lamuedra: *Michel Henry: una fenomenología de la afectividad o una filosofía en el límite del pensamiento?*, Université Comillas, Madrid, 2009

Jean Reaidy: *Une relecture phénoménologique contemporaine de la mystique eckhartienne de la «naissance de Dieu dans l'âme» par Michel Henry*, Université de Metz, 2009

Números ou dossiers especiais de revistas

Philosophie, n.º 15, 1987: *Michel Henry*

Les études philosophiques, n.º 1, 1988: *Michel Henry / Recherches*

Annales de philosophie (Université Saint Joseph de Beyrouth) n.º 16, 1995 et 18, 1997

Communio, n. XXI, 5, 1996

Continental philosophy review, n.º 32, 3, 1999: *On the Philosophy of Michel Henry*

Revue philosophique de la France et de l'étranger, n.º 3, 2001: *Michel Henry*

Septimanie (Montpellier), n.º 14, 2003: *Michel Henry: la vérité de la vie*

Etudes phénoménologiques, n.º 39-40, 2004: *Commencer par la phénoménologie hylétique?: Actes du colloque tenu à l'Université de Liège les 14 et 15 juin 2002*

International Journal of Philosophical Studies, n.º 17, 3, 2009: *The Work of Michel Henry*

Studia phaenomenologica, n.º IX, 2009: *Michel Henry's radical Phenomenology*

Revue Internationale Michel Henry, n.º 1 - 2010

O estudo das relações entre Michel Henry (MH) e Espinosa tem sido, até agora, pautado pelo jogo de influências: 1- A filosofia de MH não será mais do que uma ética espinosista, segundo o método fenomenológico; 2- os manuscritos de juventude de MH mostram a sua completa divergência de Espinosa.

Outra é a orientação desta obra: Espinosa, com a afirmação «ninguém até agora determinou o que *pode* um corpo», questiona o rumo que a filosofia de Descartes tomara. Um rumo que, segundo MH, chegou ao limite das suas possibilidades e contradições. Inverter este rumo é conhecer-lhe o erro de raiz: a questão filosófica hoje não é a questão de saber o que é um corpo, mas o que *pode* um corpo. «O que pode um corpo?» centra a sua investigação na fenomenalidade do poder e do contra-poder que lhe é inerente, uma questão que se prolonga de Espinosa a MH e que hoje se impõe.