

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA

INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

KARIN HELLEN KEPLER WONDRAČEK

**SER NASCIDO NA VIDA:
A FENOMENOLOGIA DA VIDA DE MICHEL HENRY
E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A CLÍNICA**

São Leopoldo

2010

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

W872s Wondracek, Karin Hellen Kepler

Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica / Karin Hellen Kepler Wondracek ; orientador Enio R. Mueller ; co-orientadores Carlos J. Hernández, Florinda L. F. Martins. – São Leopoldo : EST/PPG, 2010.

257 f. : il.

Tese (doutorado) – Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2010.

1. Henry, Michel, 1922-2002. 2. Psicanálise e religião. 3. Fenomenologia. 4. Encarnação. I. Mueller, Enio R. II. Hernández, Carlos José. III. Martins, Florinda L. F. IV. Título.

Ficha elaborada pela Biblioteca da EST

KARIN HELLEN KEPLER WONDRAEK

**SER NASCIDO NA VIDA:
A FENOMENOLOGIA DA VIDA DE MICHEL HENRY
E SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A CLÍNICA**

Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de Doutor em
Teologia
Escola Superior de Teologia
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação
Área: Teologia e História

Orientadores: Enio R. Mueller
Carlos J. Hernández
Florinda L. F. Martins

São Leopoldo

2010

WONDRACEK, Karin H. K. *Ser nascido na Vida: a contribuição da fenomenologia da Vida de Michel Henry para a clínica*. São Leopoldo : Escola Superior de Teologia, 2010.

RESUMO

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, 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.

WONDRACEK, Karin H. K. *Being born in Life: The contributions of phenomenology of Life from Michel Henry to clinical practice*. São Leopoldo : Escola Superior de Teologia, 2010.

ABSTRACT

This thesis investigates Michel Henry's contribution to the psychotherapeutic clinical practice. His very original phenomenology of Life deepens questions raised in the dialogue between Freund and Pfister. Part 1: Life, Work and Thinking of Michel Henry. His criticism of the directions of Western thought points to effects of Galilean reductionism on ontological monism, which only considers true what can be represented or seen. This is insufficient to the understanding of the human condition; Henry proposes the dualism of appearance and the inversion of the phenomenological method in order to encompass the phenomenalization of the life that donates itself as affection in immanence. Henry's most important contribution is his pioneering phenomenological investigation of the self-affectional condition of affection. Part II: Henry's journey through Christianity as a phenomenological proposal of access to the truth of Life: Christianity bestows a paradigm to Philosophy, which is still little explored, proposing the understanding of life in the intelligibility of the invisible Logos that generates everything visible. The Human condition is that of Son, born in the absolute Life; his life donated as a Self given in radical passivity. Through the phenomenology of incarnation the notion of pathos is deepened, with consequences for the issues of suffering and anguish. The Human condition is paradoxical in this articulation between visible and invisible truth. Part III: The Henryan reading of Psychoanalysis: Psychoanalysis shelters life amidst the barrenness of Western thought, but is also affected by it, even in its fundamental concepts, especially its approach to affection. As a counterpoint to genealogy as described by Henry, the Jewish enrooting of Psychoanalysis is highlighted, which allows him to maintain the paradigm of nonrepresentability and of errancy. With Julia Kristeva we point to the proximity with the affirmations of the Phenomenology of Christianity. In the end, we return to the clinical setting and to the contributions of Phenomenology of Life to the praxis, in the paradigm of the double appearance.

A todos que foram parceiros e parceiras:

Aos psicanalistas Natal Fachini e Odilon de Mello Franco Filho (in memoriam), que ajudaram a transformar pontos cegos em sensibilidade ao invisível.

A meus pais e irmão, avós e bisavós, que me geraram e acompanham, apontando que se nasce no mínimo duas vezes.

Ao Merton, amor e apoio decidido em todo tempo, também nas vigílias e renúncias. A Jean, Douglas e Charles, torcida forte e ajudadora neste demorado "parto" e seus desdobramentos diários. À Lisiane, ajuda criativa nas lidas de cada dia.

À família EST, pelo apoio financeiro e fraterno nestes anos de percurso, também aos alunos e alunas que acompanharam carinhosamente esta gestação.

À CAPES, cujo apoio permitiu voos para longe e partilhas: com o professor Dr. Wolfgang Schoberth, coorientador, e a professora e agora amiga Dra. Karin Ulrich-Eschemann, da Universidade de Erlangen-Nürnberg; com o professor Dr. Rolf Kühn, apoio encarnado nos tateios da fenomenologia e clínica; e o Prof. Marcus Enders, da Universidade de Freiburg; aos amigos na Alemanha, Suíça e Portugal, que hospedaram esses voos.

Ao Professor Dr. Gilberto Safra, pela escuta primeira e apoio constante;

Ao Grupo de Estudos de Loder, que não me deixou esquecer a Face à qual pertença;

Ao Grupo Independente de Pesquisas em Psicanálise e Religião, pela partilha e acompanhamento;

Aos colegas da Sigmund Freud Associação Psicanalítica, que acolhem estas incursões e inquietações, especialmente os colegas Simone Engbrecht e Almerindo Boff pelas leituras carinhosamente críticas; à psicanalista Angela Nobre, que desde Lisboa acompanha estas trilhas

Ao CPPC, fraternidade que abrigou e encorajou a abertura de pontes, especialmente ao Grupo de Estudos em Fenomenologia da Vida pelo viver comigo as primeiras partilhas

Aos irmãos e irmãs da IBG e do Grupo Leamos, parceiros visíveis da vida na invisibilidade

Ao colega José Roberto Franzen, fonte fecunda de intuições, críticas animadoras e textos; à prima Carmen Kepler pela acolhida hospitaleira em tempos de concentração; à afilhada Fátima Correa Rischbieter, pelo apoio carinhosamente vivo!

Aos orientadores Prof. Dr. Enio R. Mueller, pelo acolhimento e debate interessado, pelo estímulo a alçar vôos e ganhar fundamentos; ao Prof. Dr. Carlos J. Hernández, pelos desafios como este de estudar Michel Henry e simultaneamente mergulhar na devoção - orientadores complementares e insubstituíveis em seu rigor e amor, já em tantos anos de partilha cada vez mais fecunda, também no Núcleo de Pesquisa em Filosofia e Teologia.

À professora Dra. Florinda Martins, que se doou na Vida para que a fenomenologia de Henry pudesse nascer em mim, e ao Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa que tão generosamente doou e assim insuflou vida à investigação.

A todos que partilharam sua vida na clínica

A Lilo, Roseli e Zelig, pelo auxílio em águas profundas, e a todos que na vida se doaram na invisibilidade...

Sumário

Introdução	10
1 O ponto de partida teórico-acadêmico	10
2 Fenomenologia do ponto de partida clínico	21
3 Rota e caminho	24
PRIMEIRA PARTE: Michel Henry: Vida e pensamento	28
CAPÍTULO 1 - Michel Henry: uma breve biografia intelectual	29
1.1 Infância e formação	29
1.2 Influências e eventos impactantes	31
1.3 Obras e percurso do pensamento	33
1.3.1 Um início feliz: <i>Le bonheur de Spinoza</i> [1945] A felicidade de Espinosa [1997]	33
1.3.2 Henry como romancista: <i>Le jeune officier</i> [1947/1954]	34
1.3.3 O corpo, primazia da vida: <i>Philosophie et Phenomenologie du Corps</i> [1949/1965]	35
1.3.4 A habilitação: <i>L'essence de la manifestation</i> [1963/1965]	36
1.3.5 Na contracorrente: Marx I: Une philosophie de la réalité; Marx II: Une philosophie de la économie (1976)	38
1.3.6 Denúncia em forma de romance: <i>L'Amour les Yeux fermés</i> [1976] O amor de olhos fechados [2001]	39
1.3.7 Subjetividade e loucura: <i>Le Fils du Roi</i> [1981]	40
1.3.8 O diálogo com Freud e sua árvore genealógica: <i>Généalogie de l'psychanalyse: le commencement perdu</i> [1985] Genealogia da Psicanálise: o começo perdido [2009]	41
1.3.9 A cegueira na polis: <i>Le cadavre indiscret</i> [1986/1996]	42
1.3.10 Quando a vida é ameaçada: <i>La barbarie: une critique phenomenologique de la culture</i> [1987]	42
1.3.11 Arte e imanência afetiva: <i>Voir l'invisible: sur Kandinsky</i> [1988]	43
1.3.12 Rumo aos fundamentos: <i>Phénoménologie Matérielle</i> (1990) Fenomenologia Material (2010)	43
1.3.13 A vida (ou sua falta) na economia: Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe [1990]	44
1.3.14 <i>C'est moi la vérité</i> [1996] <i>Eu sou a verdade: para uma filosofia do cristianismo</i> (1998)	45
1.3.15 Rumo à carne: <i>Incarnation: une philosophie de la chair</i> [2000] Encarnação: uma filosofia da carne [2001]	46
1.3.16 <i>Paroles du Christ</i> [2002] <i>Palavras de Cristo</i> [2003]	47
1.3.17 Escritos póstumos	47
1.3.18 Seguiremos	48
CAPÍTULO 2 - Da genealogia do pensamento ocidental à fenomenologia da Vida: estrutura do pensamento de Michel Henry	50
2.1 Particularidades da fenomenologia	50
2.2 Genealogia do pensamento ocidental	52
2.2.1 A redução galileana e seus efeitos no pensamento ocidental	53
2.2.2 A contrarredução cartesiana	55
2.2.3 Descartes e a perda do Começo	59

2.3	Conceitos básicos da fenomenologia da Vida	63
2.3.1	O abraço da Vida como afeto	65
2.3.2	A inversão fenomenológica e a fenomenologia do invisível	70
2.3.3	Método da fenomenologia da Vida: a redução radical	71
2.3.4	Imanência como fundamento da transcendência	72
2.3.5	Dor e passibilidade radical	73
2.4	Fenomenologia da alteridade	75
2.5	Fenomenologia do <i>Ur</i> -nascimento	78
SEGUNDA PARTE: Fenomenologia da Vida e cristianismo		83
Capítulo 3 – Eu sou a verdade: Para uma filosofia do cristianismo		86
3.1	O conceito de Verdade do cristianismo	88
3.2	O conceito de Vida na fenomenologia e no cristianismo	89
3.3	Fenomenologia de Cristo	92
3.4	A verdade que sou eu: ser nascido na Vida	95
3.5	O ser humano como Filho de Deus	98
3.6	A condição humana como Filho no Filho e a alteridade	99
3.7	O esquecimento	100
3.7.1	Formas de esquecimento no pensamento ocidental	100
3.7.2	Formas de esquecimento da condição de Filho	102
3.7.2.1	<i>O esquecimento do Si</i>	102
3.7.2.2	<i>A ilusão transcendental do ego</i>	104
3.8	Redescobrimo a condição de Filho – nascer de novo	108
3.8.1	Nascer de novo como rememoração da condição de Filho	109
3.8.2	A refundação da Vida	110
Capítulo 4 – Encarnação: para uma fenomenologia da carne		112
4.1	Fenomenologia da carne	113
4.1.1	Do pensamento sobre a vida à vida no pensamento	113
4.1.2	Do corpo objetivo ao corpo subjetivo	114
4.1.3	Da manifestação à revelação: do corpo à carne	115
4.1.4	Carne e afetividade originária	117
4.2	Fenomenologia da encarnação	118
4.2.1	O Logos se tornou carne	118
4.2.2	Da Arquicarne à carne	119
4.2.3	Os Pais da Igreja e a questão da encarnação	121
4.2.4	Da paixão ao <i>pathos</i> : sofrimento como realidade da carne	123
4.3	Angústia, carne e espírito – um diálogo com Kierkegaard	125
4.3.1	Angústia e possibilidade	125
4.3.2	Angústia redobrada na duplicidade do aparecer	126
4.3.3	Sexualidade, diferença e angústia	128
4.3.4	Angústia, eros e contemporaneidade	130
4.4	A vida é sem sentido	134
4.5	Rumo à vida mais antiga: Gênesis e João	135
4.6	O corpo místico de Cristo e o “outro eu”	135
4.7	Encarnação do Verbo – Encarnação em nós	138
Capítulo 5 – Palavras de Cristo		140
5.1	A palavra encarnada	141
5.2	Palavras de Cristo sobre o humano	143
5.3	O desmoronamento do mundo pelas palavras de Cristo	144
5.4	Palavras de Cristo a respeito de sua condição	149
5.5	Dos dois tipos de palavras a respeito da condição humana	151
5.6	O Verbo de Deus como Palavra de Deus a respeito da condição humana	154
5.7	O mal e o outro pai	158
5.8	A experiência religiosa como prova de verdade do Verbo	160
5.9	A encarnação como “incisão”	161
5.10	Sínteses e encaminhamentos	163
TERCEIRA PARTE: Da Vida à clínica da vida		164

CAPÍTULO 6 - Psicanálise e fenomenologia da Vida: uma relação de afeto	166
6.1 Do consciente cartesiano ao inconsciente freudiano – uma genealogia em busca de paternidade ..	166
6.1.1 Freud, herdeiro da contrarredução cartesiana	168
6.1.2 Freud, herdeiro da redução cartesiana	169
6.2 Psicanálise e afeto: uma relação ofuscada pela luz?	175
6.2.1 A linguagem do <i>pathos</i>	176
6.2.2 A questão-limite	177
6.3 Do afeto e seus destinos	180
6.4 Resignificações afetivas	192
6.4.1 Monique Schneider: O retorno ao <i>statum nascendi</i>	192
6.4.2 Tales Ab'Sáber: O sonho e seu umbigo	195
6.4.3 Betty B. Fuks: Freud entre Moisés e Descartes: a outra genealogia	202
6.5 Sínteses pfisterianas	207
COM-clusões.....	213
Fenomenologia da vida na clínica	217
CLIN.1 Entrevistas iniciais	221
CLIN.2 Verbalizações	222
CLIN.3 Movimentos de vida na clínica	223
CLIN.4 Sonhos, encarnação do afeto	223
CLIN.5 Vida na dor e no prazer	225
Algumas pistas para ressignificações teóricas	226
T.1 Trauma, dor e sofrimento na clínica	226
T.2 A condição humana como filho: entre Édipo e o Arquifilho	228
T.3 Pulsão e encarnação	230
T.4 Transferência e alteridade	231
Dois críticas a HENRY	235
Referências bibliográficas	237
1 Escritos de Michel Henry	237
1.1 Livros	237
1.2 Artigos e conferências	238
Sites sobre Michel Henry	238
2 Escritos sobre fenomenologia da Vida	239
3 Outras obras consultadas	242
ANEXO A – Abreviações	248
1 Abreviações de obras de Michel Henry	248
2 Outras abreviações	248
ANEXO B – Glossário (Vivo) de Fenomenologia	249
ANEXO C – O sonho de Freud	255
Seção VII	255

Introdução

1 O ponto de partida teórico-acadêmico

Nesta investigação partimos da vida e de perguntas sobre ela. Perguntas e observações, como mostraremos adiante. Perguntas sobre o viver, o amar, o sofrer, o angustiar-se, o morrer. Observações e auto-observações sobre modos diversos de se deixar impressionar por essas diferentes condições, que novamente levavam a mais perguntas e a mais observações.

Muitos desses verbos foram conjugados na clínica e nas diferentes demandas que ali sobrevieram. Intervenções, supervisões, leituras, tendo sempre por chão a psicanálise de Sigmund Freud. Seu pensamento tem nos sustentado na prática profissional e também é dela que lançamos pontes em direção a outras disciplinas, como a teologia e, dentro desta, o aconselhamento pastoral, e agora a fenomenologia. A riqueza e grandeza de Freud levam-nos a “criar e descobrir variadas formas de relação com uma obra que sendo específica, é extensa, em contínua mutação e, simultaneamente, coerente”¹.

A forma de relação na qual nos situamos e realizamos esta pesquisa está inspirada na ligação do psicanalista e pastor Oskar Pfister com Sigmund Freud: permeada de amizade e com fecunda troca de ideias, foi precursora das atuais reflexões no campo da teoria e da clínica em abordagem interdisciplinar². Sua dupla postura de discípulo e questionador³ lhe possibilitou celebrar o rico aprendizado com Freud e simultaneamente discordar e criar ideias e práticas clínicas próprias, bem como criticar alguns rumos do desenvolvimento da psicanálise. O

¹ AB’SÁBER, Tales A. M. *O sonhar restaurado*. São Paulo: Editora 34, 2005. p. 245.

² CAON, José Luis. “Diálogos à beira de abismos entre Freud e Pfister”. In: WONDRACEK, K. (org.) *O futuro e a ilusão*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 229-241.

³ GOMEZ, Maria Luísa Trovato. *Um percurso cristão na psicanálise: o legado de Oskar Pfister*. 1999. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia da USP, 1999. p. 24. Orientada por Gilberto Safra.

contato com sua obra nos animou a traduzir suas cartas⁴, a organizar um livro sobre psicanálise e religião⁵ e a pesquisar sua vida e obra no mestrado⁶. Como conclusão, alinhamos algumas pistas para futuras investigações. Dentre elas, a que nos *atraiu e abraçou*, para dizê-lo numa linguagem corporal, está a pergunta sobre os efeitos da cosmovisão sobre a condição humana e a clínica.

Desde o início do contato com a psicanálise sentimos fascinação com seus achados e também certo estranhamento. Aos poucos, pudemos compreender que as reservas surgiam quando a linguagem empregada para falar do humano se arraigava nos modelos mecanicistas das teorias do século XIX, com ênfase no quantitativo e no econômico. Cedo descobrimos eco a nossas ressalvas em Bowlby⁷ e seus questionamentos do modelo fisicalista que privilegiava conceitos econômicos para compreender a condição humana. Mais tarde, nas leituras de Winnicott⁸ e no contato com o professor Gilberto Safra⁹, descobrimos ponderações na mesma direção, o que foi alimentando o desejo de investigar essa questão.

Outro marco neste sentido foi o contato com o psicanalista e teólogo Dietrich Ritschl, que aponta os limites que esse modelo científico impõe à compreensão da condição humana, inclusive no estabelecimento de seu devir: “A história da teoria da terapia analítica mostra uma nítida prevalência das metáforas espaciais [mecânica, hídrica], em detrimento das temporais¹⁰”, o que resulta em compreensões antropológicas que enquadram o adoecer e o curar nesse molde mecânico, o que, em certo sentido, os limita e fragmenta. Em decorrência, na teoria

⁴ FREUD, E.; MENG, H. (Orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister*: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã. Viçosa: Ultimato, 1998, 2009. Tradução de Ditmar Junge e da autora. Doravante abreviado por *Cartas*.

⁵ WONDRACEK, K. (Org). *O futuro e a ilusão*: um embate com Freud sobre psicanálise e religião. Petrópolis: Vozes, 2003. Doravante abreviado por *Futl*.

⁶ WONDRACEK, K. *O amor e seus destinos*: a contribuição de Oskar Pfister para o diálogo entre teologia e psicanálise. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2005. Doravante abreviado por *AmD*.

⁷ BOWLBY, John. *Uma base segura*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989, especialmente pp. 44, 73ss.

⁸ WINNICOTT, D. *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago, 1990. cf. p. 154-155. Um resumo da posição de Winnicott encontra-se em LOPARIC, Zeljko. “Winnicott e o pensamento pós-metafísico”. *Psicologia USP*, VI, (2), p. 39-62, 1995. Voltaremos a esse texto no capítulo 6.

⁹ Somos gratos ao Professor Dr. Gilberto SAFRA pelo diálogo fecundo durante esses anos. Cf. SAFRA, G. *A face estética do self*. Aparecida: Ideias e Letras; São Paulo: Unimarco, 2005. Também *Hermenêutica da situação clínica*. São Paulo: Sobornost, 2006.

¹⁰ Dietrich Ritschl é professor nas Universidades de Basileia e Heidelberg; em 2006, ministrou uma disciplina na Faculdade EST, da qual participamos. RITSCHL, Dietrich. “Zeiterleben und Zeitinterpretation in der Kunsttherapie”. In: *Zur Theorie und Ethik der Medizin*. Neukirchen: Neukirchener, 2004. p. 64. “Die Geschichte der Theorie analytischer Therapie zeigt eine deutliche Bevorzugung der räumlichen Metaphern gegenüber der zeitlichen”. A próxima também: “Man hört mit Freuds Triebtheorie wenig über die offene Zukunft der Patienten, über das Werden, die Lebensziele [...]”. Tradução própria.

Em aula, mencionou sua preocupação com os rumos do Ocidente pela perda do fundamento comum de mitos, lendas e crenças, o que a seu ver explica a dificuldade de compreensão mútua e também conduzirá cada vez mais ao adoecimento e à violência.

das pulsões freudiana “pouco se ouve sobre o futuro em aberto dos pacientes, sobre o ser, os alvos da vida [...]”.

Com o psicanalista Abrão Slavutzky¹¹ aprendemos que a formação analítica original era bem ampla, com estudo da mitologia, estética, filosofia, história das religiões, entre outras disciplinas. Ou seja, os primeiros analistas, mesmo estudando psicanálise com sua derivação do modelo fisicalista-mecânico, ainda recebiam – tanto em sua formação humanista europeia quanto nas instituições analíticas – um conhecimento abrangente que lhes possibilitava aprofundamento na condição humana. Ao compararmos com o momento atual, vimos que a cultura como um todo já não fornece esse legado amplo, e nem sempre as instituições analíticas o suprem, e talvez aqui esteja uma das explicações para essa impressão de achatamento da compreensão do humano. Segundo Odilon de Mello Franco Filho¹², o desconhecimento que muitos analistas têm de campos como o existencial, o artístico e o religioso, redundava num “ponto cego” preocupante na clínica psicanalítica: os pacientes sentem que seus valores mais sublimes são sistematicamente reduzidos ao infantil, e com isso a clínica não permite que sejam re-trabalhados além desse âmbito. Isto é, a antropologia de base dos psicanalistas, herdeira do positivismo dominante nos tempos de Freud, deixa de contemplar algumas dimensões essenciais da vida e com isso reduz a compreensão da condição humana e de seus conflitos¹³.

O esvaziamento da condição humana foi um dos temas que encontramos nos diálogos de Pfister e Freud, expresso em diferentes cartas, o que nos mostra que permeou seus encontros e reflexões. Pfister expressa a Freud sua preocupação com o efeito da cosmovisão científica na vida dos analisandos, que assim correm o risco de desprezar bens culturais da humanidade, por esse conceito estreito de realidade não abarcá-los. O ápice da discussão travou-se em torno do escrito *O futuro de uma ilusão*¹⁴, no qual Freud confessa sua crença otimista na ciência e nos benefícios que trará para a vida humana. No seu texto de resposta a Freud, inti-

¹¹ Curso de Psicanálise e Literatura promovido no então Núcleo de Estudos Sigmund Freud, 1999. Sou muito grata à Sigmund Freud Associação Psicanalítica que, simultaneamente ao estudo de psicanálise, ofereceu seminários de mitologia com o Prof. Dr. Donald Schüler, bem como diferentes oportunidades de estudar humanidades.

¹² FRANCO, O. M. Experiência religiosa e psicanálise: do homem-Deus ao homem-com-Deus. *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, XXIX (4), p. 860, 1995. Também em SAFRA, 2006, cap 1 a 3.

¹³ Também SAFRA, 2006; RIZZUTO, Anna-Maria. *O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006; DREWERMANN, E. *Religião para quê?* São Leopoldo: Sinodal; EST, 2004; LODER, James. *The logic of the spirit: human development in theological perspective*. São Francisco: Jossey-Bass, 1998. Idem nossa monografia “A lógica do Espírito: uma introdução às idéias de James Loder”. PPG-EST, 2005. Idem nosso capítulo “Freud, Pfister e suas ilusões: Que ciência? Que religião? *FutI*, p. 167-200.

¹⁴ FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão* (1928); Novas conferências introdutórias à Psicanálise: Conferência XXXV (1933). In: *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1977. Doravante abreviado por OC.

tulado *A ilusão de um futuro*¹⁵, Pfister questiona o otimismo freudiano com a *Weltanschauung* científica; mostra-se cético com o objetivismo e o rigor dos conceitos e pergunta pela serventia desses para tornar as pessoas mais felizes e melhores. Aponta que seu entusiasmo com a teoria psicanalítica não decresce com essas preocupações, mas teme que sua riqueza se esvaia por caminhos áridos e estéreis, ao deixar-se enveredar por essa trilha de assimilação acrítica da ciência.

Na dissertação de mestrado e no livro *O futuro e a ilusão*, investigamos o pano de fundo dos argumentos de Pfister e concluímos que seu cristianismo lhe fornecia outra cosmovisão e, em decorrência, outra leitura da condição humana. Com isso, manteve uma diferença importante com a psicanálise clássica, que repercutiu também no modo de ser analista¹⁶. Numa de suas cartas, Pfister faz de suas convicções uma confissão:

Perdoe-me, um velho aficcionado pela arte, fã da humanidade, servo de Deus! Deixo-me guiar justamente pela obra maravilhosa da sua vida e sua terna bondade, que encarnam por assim dizer o sentido do ser, *em direção às fontes profundas da vida*. E eu não posso, na margem delas, ficar somente pesquisando, eu tenho que beber e recolher forças vitais. A frase de Goethe “*se não o sentirdes, não o conseguireis alcançar*” é válida sempre de novo¹⁷.

Quando Pfister reconhece Freud como guia às fontes profundas da vida, guia que encarna o sentido do ser – expressões que ganham ainda maior dimensão na fenomenologia da Vida –, ele se aproxima de Henry, que também vê na psicanálise de Freud o lugar de albergar a vida num tempo devastado pelo racionalismo. No entanto, seguindo o raciocínio de Pfister e Henry, a teoria psicanalítica corre o risco de perder esse acesso à profundidade por se deixar impregnar por essa cosmovisão, como veremos adiante.

Após a leitura de Henry, a frase de Goethe a respeito do *sentir* ganha maior relevância, pois o *sentir* refere-se ao âmbito do afeto, da prova de si, que para ele é o modo originário da vida se manifestar em cada ser humano. Fazendo uma releitura de Pfister a partir de Henry, podemos intuir que também em Pfister o afeto ganhara proeminência¹⁸, ou seja, há mais um elo em comum entre seu modo de conceber a vida humana e o que Henry aponta ser a essência da manifestação. Pfister confessa que talvez para Freud seu modo de ver a vida e clinicar era tolerado como condição (*Servitut*) imposta pela vocação pastoral, mas que, para ele, Pfister, essa visão de vida era *consequência* de uma filosofia que considerava *mais condizente*

¹⁵ PFISTER, O. *A ilusão de um futuro*. In: FutI, p. 17-58. Também na carta a Freud de 24.11.1927. In: *Cartas*, p. 150.

¹⁶ O capítulo 2 da nossa dissertação abordou as diferenças e trouxe um exemplo da clínica de Pfister. *AmD* p. 114-137.

¹⁷ Carta de Pfister a Freud, em 9.2.1929. p. 165. O grifo é meu.

¹⁸ Com a relação estreita entre pulsão de amor e pulsão de vida (*Liebestrieb* e *Lebenstrieb*). *AmD*, p. 78ss.

com a natureza humana, que ultrapassava o naturalismo e o positivismo que estavam na base da formação de Freud e que era bem fundamentada em relação à pessoa e à sociedade¹⁹. Concordamos com Pfister que essa diferença não se situa apenas na ordem da tolerância, mas convida à investigação. Vimos que, nele, o cristianismo não ocupou apenas o lugar de uma “teologia” como revelação do divino, mas embasou a “antropologia”, e por isso influenciou o modo de compreensão da vida humana, do seu adoecer e do seu curar. Aqui encontramos o elo comum entre Pfister e Henry: ambos fazem de sua incursão ao cristianismo uma reflexão filosófica a respeito da condição humana, na qual trazem contribuições para os temas candentes da vida que povoam a clínica: nascimento, sexualidade, angústia, dor, morte, para falar de alguns.

Na conclusão da dissertação, nomeamos alguns aspectos do cristianismo que podem enriquecer a relação entre condição humana e clínica, e na pesquisa atual ganham destaque duas das conclusões ali apontadas:

A de número quatro, na qual sugerimos a aproximação da *doutrina da encarnação* às ciências. Com a ressalva de que isso não significa “teologizar ou cristianizar as ciências na forma de compulsão à repetição da história, mas aproximá-las de um paradigma lógico que possibilite operar com conceitos avessos à operação conjunta dentro da lógica tradicional”²⁰. Esse nos pareceu um dos legados mais fecundos do aporte filosófico ao cristianismo, pois fornece uma abordagem que permite “a coexistência de contrários como vida-morte, prazer-realidade, natureza-cultura, sexualidade-sублиmação”, e também a superação do dualismo corpo-alma. No decorrer do doutorado, pesquisamos a aproximação epistemológica à encarnação em Kierkegaard, Paul Tillich, James Loder, Frank Lake e, por último, Michel Henry, em quem encontramos uma profunda reflexão a esse respeito, especialmente na relação entre Logos e encarnação e entre imanência e transcendência.

Também a conclusão de número cinco queremos retomar aqui, mesmo que indiretamente. Essa traz a recomendação de Thomas Bonhoeffer, proferida num encontro em memória de Oskar Pfister, de que “a contribuição mais significativa que a fé cristã pode fornecer à

¹⁹ Carta de Pfister a Freud, de 24.11.1927: “Assim, persiste entre o senhor e mim esta grande diferença: Eu pratico a análise dentro de um plano de vida, que o senhor, com bondosa consideração, tolera como *Servitut** da minha profissão, enquanto que eu não considero esta visão da vida apenas como poderoso fomento para a cura (na maioria das pessoas), mas justamente como *conseqüência de uma filosofia mais condizente com a natureza humana e o cosmo, que ultrapassa o naturalismo e o positivismo, e que é bem fundamentada em termos de higiene da alma e da sociedade*. Será tarefa do paciente o quanto ele quiser trilhar o caminho adequado a suas condições sociais e individuais, e dependerá dele o quanto necessitará de ajuda para encontrar o correto para ele”. O grifo é meu. In: *Cartas*, p. 151.

²⁰ *AmD*, p. 189. A próxima citação também.

cultura é ressignificar a crucificação”, principalmente para as questões da confiança originária e da culpa. “Ressignificar a crucificação, uma tarefa que Pfister iniciou e que aguarda seguimento. Acolher esta tarefa parece ser um desafio possível de encarar, nestes tempos de interdisciplinaridade e de abertura para a lógica paradoxal.”²¹ Se isso já foi realizado no âmbito do aconselhamento pastoral, pouco saiu dos muros dessa para o diálogo interdisciplinar com as ciências que se ocupam da saúde. Esse tema, objeto de nossa pesquisa no doutorado nos autores já citados, encontrou em Michel Henry uma vertente fenomenológica através do seu conceito de *pathos*, derivado do sofrimento de Cristo na Paixão, como veremos adiante.

Nesse caminho, como já afirmamos, tomamos como base a relação entre Freud e Pfister; a aceitação de Freud desse caminho de Pfister, diferente e contraditório²² também nos remete à lógica paradoxal, na qual Kierkegaard, Paul Tillich, Winnicott e também Michel Henry concebem a condição humana. Durante o mestrado, tomamos como eixo uma carta de Pfister a Freud sobre a diferença na conceituação do inconsciente e sua relação com outras instâncias presentes na vida.

Assim preciso situar o inconsciente dentro da totalidade da vida anímica, esta na sociedade, no cosmo e suas realidades transempíricas, e para isso necessito primeiramente de uma teoria do conhecimento. Se ainda se imiscuir o engano, o senhor, conforme seu próprio julgamento, não tem melhor sorte.²³

De forma muito parecida, Henry expressa que o problema que o ocupa é “conseguir uma definição de homem que rejeite, como fundamentalmente impróprio, *o realismo ingênuo que insere o homem no mundo como um seu elemento* – elemento homogêneo à substância de que este mundo é feito e, por conseqüência, submetido às mesmas leis que ele”²⁴.

Nas frases acima estão sintetizados os desafios de nossa pesquisa, indicando que na obra de Michel Henry encontramos contribuições significativas para aprofundar a busca de

²¹ *AmD*, p. 190 .

²² Carta de Freud a Pfister, em 25.11.1934. “Seu livrete em nova língua, que enfim me alcançou, experimentou uma bela carreira e certamente trabalhou em cada estação pelo esclarecimento e divulgação da análise. Alegrome por todos os seus sucessos. *Que o senhor possa ser um analista tão convicto e ao mesmo tempo ainda um senhor espiritual, pertence às contradições que tornam a vida tão interessante.*” O grifo é meu. *Cartas*, p. 184.

²³ Pfister a Freud, carta de 24.11.1927. Anterior a esse parágrafo, Pfister escreveu: “Compreendo muito melhor um célebre naturalista como Driesch, que após longas e extremamente exitosas pesquisas experimentais passa à filosofia, do que alguém que se detém no que é dado. De qualquer modo, a experiência ‘pura’ é a meus olhos uma ficção, e quando revisamos a história das ciências vemos como a realidade contida na nossa assim chamada experiência é dúbia. *E também essa mistura de ilusão e verdade a que chamamos de ‘experiência’, nós só a obtemos com a ajuda de pressuposições transempíricas.* Conceitos como causa, atmosfera, átomo, etc., certamente estão saturados de contradições mais grosseiras que aqueles dos teólogos, e o senhor sabe melhor do que eu como as leis da natureza encontram-se desmanteladas na física atual. *O cientista só-empírico é aos meus olhos um nonsens*, e aquele que se detém no fato dado é comparável ao cardiologista que não se importa com o organismo todo e suas ‘leis’, ‘funcionalidades’ invisíveis, etc.*” O grifo é meu. *Cartas*, 1998, p. 149.

²⁴ HENRY, M. *Eu sou a verdade*. Lisboa: Vega, 1998. p. 101. Doravante abreviada por EV.

Pfister por *inserção* da condição humana em esferas mais amplas, no sentido de compreender metodológica e fenomenologicamente essa questão. Alguns pontos que merecerão destaque:

1. Investigar a fenomenologia da Vida de Michel Henry a respeito da condição humana e suas possibilidades de aprofundar o que Pfister propôs como inserção na “totalidade da vida anímica”. Isso remete à necessidade expressa por Pfister de uma teoria do conhecimento que abarcasse as realidades visíveis e as invisíveis e que não situasse a investigação da vida apenas no horizonte das realidades postas pela cosmovisão científica da época, horizonte ao qual Freud pertencia e o qual pretendeu suplantear com sua descoberta do inconsciente. Nisso temos nosso segundo objetivo:

2. Compreender a formação do conceito de inconsciente dentro do pensamento ocidental através da crítica que Michel Henry faz à genealogia desse pensamento. Com ele obtemos fundamentação para pensar que certos limites encontrados pela psicanálise se devem ao seu “berço científico”, fazendo com que a redução metodológica por vezes se torne redução epistemológica²⁵ da condição humana. Vimos com esse autor que a compreensão desta última redução precisa ser feita no horizonte do pensamento ocidental como um todo, desde Galileu e Descartes – é a partir dessa investigação que se mostram os nexos entre teoria do inconsciente, papel do afeto, conceito de realidade e condição humana.

3. À luz das contribuições de Michel Henry, refletir sobre o papel do afeto na condição humana e na clínica e procurar verificar se não é justamente a genealogia ocidental que diminui sua relevância. Para o psicanalista Almerindo Boff²⁶, o que falta à psicanálise é uma adequada teoria do afeto; este é reconhecido como fundamental, mas não suficientemente teorizado. Se a Organização Mundial da Saúde²⁷ expressa sua preocupação com o incremento das doenças afetivas, a relevância da temática do afeto na clínica cresce e certamente contribuirá para a abordagem mais profunda dos mal-estares contemporâneos.

Cabe ainda aclarar que por “psicanálise” queremos definir o corpo teórico sistematizado por Freud para a abordagem do psiquismo humano e situar com Henry nossa abordagem crítica dos eixos que levaram à construção do conceito de inconsciente, tal como elaborados nos textos da metapsicologia na década de 1910-1920, e sua relação com a compreensão da condição humana. Num segundo momento, abordamos textos posteriores para investigar o seguimento da temática do afeto. Os autores pós-freudianos serão nossos interlocutores, na me-

²⁵ SCHOBERTH, Wolfgang. *Einführung in die theologische Anthropologie*. Darmstadt: WBG, 2006. p. 134ss.

²⁶ BOFF, Almerindo. Comunicação pessoal em dezembro de 2009.

²⁷ Cf. <<http://www.who.int/whr/2001/chapter2/en/index3.html>>. Acesso em: 22 jan. 2010.

dida em que se ocuparam dessa temática, como é o caso de Winnicott, Green e outros aqui citados.

A psicanálise e a fenomenologia têm estabelecido poucos pontos de contato no decorrer da história. Henry²⁸ aponta que desde Husserl perpassa a impressão de que ambas não partilham do mesmo campo: a psicanálise tem visto a fenomenologia mais no âmbito da consciência e por isso não compartilha dos processos inerentes à teoria de Freud²⁹. A fenomenologia clássica, por seu lado, tem olhado com reservas a psicanálise, pois ela não compartilha da importância da intencionalidade³⁰.

A fenomenologia da Vida, também chamada de fenomenologia material e fenomenologia não-intencional, diferencia-se da abordagem fenomenológica clássica e debruça-se sobre a manifestação da vida na invisibilidade, a fenomenalidade enquanto tal. Assim traz novas possibilidades ao diálogo com a psicanálise, que aos poucos se constroem. Por isso realizamos esse aporte especificamente pelo pensamento de Michel Henry, pois, como expressa Martins, “A fenomenologia da vida, ao mesmo tempo em que inaugura um ‘outro começo’ filosófico, redescobre o pensamento que esteve na origem da filosofia moderna e contemporânea”³¹. Inaugurar e redescobrir são atividades humanas preciosas à psicanálise, e por isso nos sentimos felizes em participar dessa caminhada interdisciplinar.

Uma última questão introdutória é acerca do motivo de tal pesquisa se dar no horizonte de um programa de pós-graduação em teologia e não em psicanálise ou filosofia. Reconhecemos que ambas poderiam ter abrigado essa investigação, desde que os preconceitos com uma interdisciplinaridade que inclua o cristianismo não lhe criassem obstáculos, pois não podemos ser ingênuos quanto a hegemonias e patrulhamentos nesses campos. Acreditamos que atualmente esse risco já é menor e talvez até alcançássemos maior diálogo com nossos pares se tivéssemos optado por outro programa de pós-graduação. Por outro lado, justamente essa restrição é um indício do que esboçamos acima...

²⁸ HENRY, Michel. Phänomenologie und Psychoanalyse. In: *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*. Freiburg; Munique, 2005. p. 106ss. Tradução de Rolf Kühn. Originalmente em FÉDIDA, P.; SCHOTTE, J. (Orgs). *Psychiatrie et Existence*. Grenoble: Millon, 1991, p. 101-115. Doravante abreviado por *PhPsy*.

²⁹ Foge do nosso objetivo esmiuçar essa relação, apenas indicamos, além do texto acima de Henry, o artigo de COELHO JUNIOR, Nelson. “Encontros e Desencontros”. Revista *Psicanálise e Filosofia*, ano II, n. 6, p. 24-35, que indica já no título as singularidades da relação entre ambas; também FRANCO, Sérgio de Gouvêa. Subjetividade: psicanálise e fenomenologia. Disponível no site < <http://pepsic.bvs-psi.org.br/pdf/lajfp/v5n1/v5n1a11.pdf>>. Acesso em 15 mar. 2008.

³⁰ Fazemos essa afirmação de modo genérico, sem desprezar os diálogos entre psicanálise e Heidegger, encetados no nosso meio por Gilberto Safra e Zeljko Loparic, entre outros.

³¹ MARTINS, Florinda. Introdução a *A felicidade na fenomenologia da vida*. In: MARTINS; CARDOSO, 2006. p. 6.

Um segundo nexa a derivar do local da investigação ser teológico, nexa não pensado no princípio, é lembrar o parentesco e a origem comum de todos os saberes na academia ocidental, desde a fundação das universidades modernas a partir das disciplinas teológicas, passando pelo objetivo partilhado de que, ocupando-se com a revelação acerca do divino, simultaneamente também se ocupavam com a condição do humano.

Rosa resgata uma afirmação de Husserl da aproximação entre fenomenologia e teologia: “O método fenomenológico satisfaz todos os genuínos problemas da evidência [...], o que vale igualmente para as evidências religiosas”³². E agrega:

Não é verdade que o anelo fenomenológico de “retornar ao ver sem pressupostos”, bem enraizado na tradição óptica do pensamento ocidental, não guarda ainda uma secreta nostalgia das antigas experiências hierofânicas e teofânicas? Não mima a Fenomenologia, a seu modo, o antigo desejo de “ver Deus face a face”?³³

O autor agrega que é importante essa possibilidade de coordenação das linguagens para o objetivo de ir até “*um plano prévio* ao do tradicional litígio entre a razão – conhecimento natural e revelação – conhecimento sobrenatural”. Novamente nos lembramos de Pfister e do seu desejo de inserção. E se agora esse escopo pode parecer distante da psicanálise, nosso chão de partida, cabe lembrar que parte do instrumental psicanalítico repousa na arte de interpretar sinais de algo que não se vê, mas que se revela nas entrelinhas do texto sagrado, dos sonhos e das visões³⁴, e por isso também na contracultura do espírito da época.

Esperamos que as possibilidades de diálogo se ampliem quando esclarecermos que tomamos o cristianismo no sentido de Pfister, como paradigma para compreender a vida, e com isso a condição humana. Ou seja, não como doutrina a respeito do divino, mas como fonte para conhecimento do humano. Também nisso temos em Henry um precursor exemplar de rigor metodológico e conceitual. Sua investigação do cristianismo, paradoxalmente, atesta o seu espírito científico, pois, como afirma Rosa, “uma Fenomenologia que se quis rigorosa desde o princípio não pode excluir *a priori* possibilidades e modos essenciais de aparecer, muito menos evacuar gratuitamente testemunhos nesse sentido”³⁵. Testemunhos remetem à vida, tanto à nossa como à de nossos pacientes. Estamos no âmbito do humano e do seu *pathos*, e não podemos deixar contribuições expressivas de lado.

³² Husserl, carta a Erich Przywara, de 15 de julho de 1932, apud ROSA, José Maria Silva. “Da essência trinitária da ‘Fenomenologia da Vida’ de Michel Henry. In MARTINS; CARDOSO (Orgs.), 2006, p. 177.

³³ Na sua tese de doutorado, Rosa agrega que justamente uma fenomenologia radical supera a cisão entre conhecimento natural e revelação, abrindo “uma via esquecida”. ROSA, José Maria. *O primado da relação: Da intencionalidade trinitária da filosofia*. Tese de doutorado. Lisboa: Universidade Católica Ed., 2007, p. 135.

³⁴ FUKS, Betty. *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

³⁵ ROSA, 2006, p. 188.

Na época do mestrado, fizemos a experiência de que justamente o programa de pós-graduação em teologia oferecia um ambiente propício, com menos preconceitos e com ótimas condições de pesquisa interdisciplinar e interinstitucional. A experiência bem-sucedida convidou à continuidade e, na forma de intercâmbios entre instituições, de coorientações e diálogos com nossos pares, buscamos manter o âmbito interdisciplinar da nossa pesquisa.

Cabe ainda esclarecer uma possível estranheza no título da tese: *Ser nascido na vida*. Esta é a forma com que Henry expressa a condição humana; este “*na*” vida traz um estranhamento proposital à questão da nossa origem, do nosso nascimento, e indica uma subversão da gramática para apresentar um campo de significados pouco presente no raciocínio usual. Por isso reproduzimos uma extensa nota de Rodrigo Marques, tradutor de *Genealogia da Psicanálise*³⁶, para que aclare questões semânticas, ajudando a *diminuir* estranhamentos desneces-

³⁶ HENRY, Michel. *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido*. Curitiba: UFPR, 2009. Doravante abreviada por GP. Nota de Rodrigo Marques, tradutor, p. 36-37: “Uma dificuldade constante na tradução de Henry trata-se do uso dos verbos franceses ‘arriver’, ‘venir’, ‘parvenir’, entre outros que dão idéia de movimento, aos quais ele (*trans*)-gride o uso comum de sua regência no próprio francês. Ao contrário de construí-los com a preposição ‘à’, o filósofo faz uso da preposição ‘dans’, correspondente ao nosso ‘em’. Sabemos que, em latim, preponderava uma diferença muito importante, nos verbos de movimento, que se tornava patente nas possibilidades de uso ora de ‘in’ (movimento para o interior de), ora de ‘ad’ (movimento até as proximidades de). **Parece-nos que a intenção do filósofo é fazer acentuar o primeiro uso, sem corroborar um fora e um dentro extremos, colocando a língua em função da linguagem e não o contrário.** O movimento já é, por si só, interior. O movimento da vida, para o filósofo, difere de qualquer movimento mundano. **A vida é, como me acentuava [Roland] Vaschalde, ao mesmo tempo a origem e o lugar de exercício de seu movimento que conduz a seu destino, destino esse que é a própria vida.** Por isso, a idéia de um movimento do interior para o interior não teria sentido, acabaria sendo ainda um modo diferente de indicar ainda uma exterioridade. Assim, ao invés de ‘*parvenir à la vie*’ (chegar à vida), temos ‘*parvenir dans la vie*’ (chegar na vida), um movimento sem exterioridade no qual a vida se dá a si mesma. Qual seria a razão? **A experiência da vida e da própria afetividade é uma experiência totalmente imanente a si mesma**, daí os estranhamentos frente a redundâncias como ‘*s’éprouver soi-même*’ (fazer-se a prova de si mesmo, experienciar-se a si mesmo). Quanto a isso, Vaschalde me testemunhou também que, tendo consciência das redundâncias, ‘Henry não tinha medo delas justamente para insistir sobre a irredutibilidade de si e de seu caráter imanente’. Deixando o uso de ‘*parvenir à*’, o filósofo não queria ser partidário de um acontecimento que se dá sem interioridade, assim como é notório na expressão ‘*je parviens à un but*’ (eu chego a um fim). Muito pelo contrário, o que justamente ele denuncia é um primado da exterioridade que toara conta da filosofia ocidental. **Daí a necessidade de, por meio da linguagem, encontrar um meio de indicar a idéia de um vínculo a si e de um movimento radicalmente interno e sem *ek-stasis****, sem a veiculação da noção tradicional de intencionalidade na qual se indica uma esteira de superação para uma dimensão de exterioridade. Em *L’Essence de la manifestation*, temos a confirmação disso. Embora seja uma citação longa, creio ser bastante esclarecedora: ‘Que a própria essência advenha em si, que seu poder, aquele de advir na luz da exterioridade, seja primeiramente o de advir neste advir, de se unir a ele, de se reunir assim consigo na força de sua unidade interna, isso não quer dizer simplesmente que um tal poder existe, que a essência deva ser presença para agir? Ou melhor, que ela é efetivamente presente e que ela age assim? O conteúdo ontológico do conceito de imanência que compreendido ‘em sua significação essencial’ não é constituído, no mesmo título que o que se encontra visado pelo pensamento na ‘relação de imanência’ da essência com seus modos, pela simples pressuposição desta na tautologia onde a essência é reconhecida e nomeada sem mais, onde se diz que ela ‘é’. Mas o que significa ser? Com a determinação da possibilidade fundamental da essência como possibilidade para ela de advir em si, é *a estrutura originária do próprio ser*, que se encontra descrita e apreendida pela problemática. É somente, com efeito, sobre o fundo nela dessa estrutura onde a essência se recebe originariamente a si mesma na imanência que o ser é suscetível de se unir a si mesmo e de ser assim o que é, que o ser é suscetível de ser. Com efeito, o ser não é algo morto ou inteiramente feito, não é nada que seja dado simplesmente. **Seu ser, o ser não obtém senão pela obra nele da essência que o faz ser na unidade originária que o constitui. Com efeito, a unidade não é mais algo morto. Ela é justamente uma obra e uma realização.** A maneira pela qual se realiza essa obra, *a obra interior do ser*, é aqui

sários e a *ampliar* os que Henry quer provocar, à qual sugerimos que se volte durante a leitura sempre que os estranhamentos dificultarem o avanço da leitura.

Durante este estudo, defrontamo-nos com esses estranhamentos, tanto em nós como em outros, e tivemos na professora Florinda Martins a pessoa competente e disponível que nos ajudava a discerni-los e a seguir naqueles que se mostravam portas apertadas para lugares fecundos. Sua apresentação da tradução brasileira da *Genealogia da Psicanálise*, ocorrida durante nosso estudo, tem-se mostrado como uma bússola alentadora em mares bravios; ali também comenta que

a dificuldade de 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 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 recusar pôr-se fora de si para se fazer sentir³⁷.

O percurso desta pesquisa na dupla posição de Pfister reflete o que o psicanalista Tales Ab’Sáber nos sinaliza, de que cada psicanalista “a seu tempo terá de reproduzir por si mesmo a sua própria descoberta do inconsciente, e *o seu posicionamento cultural e transferencial em relação ao monumento que é, para nós, a obra freudiana*”³⁸. Também, segundo esse autor, é preciso ter em mente que o desenvolvimento conceitual analítico se fez num tempo não-linear e profundamente comprometido com “a alma de quem faz o trabalho, *o fato de nosso saber surgir de um corpo e de um ser histórico vivo*, e sempre retorna também a ele”. Voltamos à encarnação, tema precioso para Pfister e Henry.

Esse é o objetivo desta tese ao procurar na obra de Michel Henry elementos para compreender o pano filosófico de fundo no qual Freud cria a psicanálise e sua compreensão da condição humana e também para ampliar seu referencial pela fenomenologia da Vida. Nesse sentido, queremos assumir a postura sugerida por Monique Schneider de se colocar “como al-

o que representa o pensamento que dispõe categorias ontológicas fundamentais onde se encontra definida a possibilidade para o ser de advir originariamente em si”. (1963, p. 343-4). Ora, procurando manter essa idéia, a do surgimento de uma nova tonalidade, a de um outro modo de fazer a prova de si ou, para seguir a expressão própria a Henry, o fazer-se a prova de si mesmo, o experienciar-se a si mesmo, o caminho escolhido foi o uso do verbo ‘advir’ – que possui em sua constituição uma preposição que expressa idéia de movimento – acompanhado da preposição ‘em’ todas as vezes que assim surgir no texto original. Além das justificativas dadas para o uso de ‘em’, vale a observação que me faz Vaschalde acerca do uso de ‘*dans’s* [em] na língua francesa. **A preposição não indica apenas lugar, mas também uma tonalidade interior, conforme o termo latino ‘quomodo’**. O português, por sua vez, não está muito longe disso: ‘Eu escrevi a carta na alegria’. Aqui não há um lugar, mas um ‘modo subjetivo de efetuação’. Logo, ‘*parvenir dans la vie*’, pode indicar também, mais do que um lugar, um ‘**modo fenomenológico de manifestação**’. Pensando no problema da fenomenalidade, no *Wie* inerente a todo fenômeno, creio ser mais do que pertinente essa observação”. Os grifos são do tradutor, o negrito é meu.

³⁷ MARTINS, Florinda. Apresentação. In: GP p. 11. Doravante abreviada por ApGP.

³⁸ AB’SÁBER, 2005, p. 245. A próxima também. O grifo é meu.

guém que no texto freudiano e na herança que o continua faz surgir outras pistas teóricas, eficientes ao mesmo tempo que ocultas”³⁹. Com Henry, fazemos o movimento inverso, de investigar, na psicanálise, não tanto seus herdeiros, mas o legado oculto que ela herdou e transmitiu, para então fazer surgir com mais força sua riqueza e profundidade.

2 Fenomenologia do ponto de partida clínico

*E era ela, aquela de quem nem o nome eu conhecia, quem me pedia, tal como os deuses outrora, que prosseguisse sem olhar para trás; que abrisse as arcas do meu sótão arejando os malefícios de Pandora! Que não perdesse; que eu não perdesse a libertação dos sinais de eternidade que ela tão ternamente expressava.*⁴⁰

O parágrafo acima, retirado do pequeno livro sobre a fenomenologia da vida na clínica, escrito em tipo diferente, pretende marcar o ponto de partida clínico para a memória, para nos ajudar a não esquecê-lo em todo o percurso. O âmbito da tese de doutorado mostrou-se fecundo para a pesquisa de inquietações que nos acompanham desde o fascínio inicial por Freud, que nos fez ingressar na formação teórica, nos estabelecer na prática clínica e também buscar análises pessoais. Sentimo-nos próximos ao que Ab’Sáber expressa, de que precisamos refazer o percurso de Freud com a alma, “sabendo *encontrar a nós mesmos nesse trabalho, bem como entender melhor o próprio lugar de Freud em nós*, condição para toda liberdade possível em psicanálise”⁴¹.

A palavra fenomenologia do título quer assinalar que nesta seção quero me ater a descrever fenomenologicamente o que se me passava na clínica e que me levou a essa pesquisa. Para isso, preciso abrir mão do presente no plural, pois se trata da descrição das minhas atividades interna e também clínica.

Muito antes de ler Henry já me ocupava com a multiplicidade de demandas numa terapia. Sentia que tanto em meu processo analítico como no de pacientes, além das problemáticas e associações que remetiam à história infantil (diretamente ou na transferência), havia vivências que pareciam ultrapassar o que habitualmente surge nesse contexto de retorno ao infantil, quer seja pela forma, quer pelo conteúdo. Percebia que havia outra demanda, na qual a colocação em palavras parecia antes afastar que aproximar. O que vinha era de outra ordem, mas que também não se enquadrava no “primitivo”, “não-transcrito”, “arcaico”, no sentido da

³⁹ SCHNEIDER, Monique. O entre-dois do pensamento. Entrevista à Revista Percurso, disponível em: <<http://www2.uol.com.br/percurso/main/pcs28/28Entrevista.htm>>. Acesso em: 27 set. 2009.

⁴⁰ MARTINS, Florinda; TEIXEIRA, Maria Cândida. *Tecidos de afectos em fios quatro-zero*. Lisboa: Colibri, 2007.

⁴¹ AB’SÁBER, 2005, p. 246.

história pessoal pré-verbal bem como do transferencial no sentido clássico. Ao contrário, a forma costumeira de interpretar não alcançava a riqueza dessas questões, pois as colocava como necessitando receber uma camada de linguagem e de aclaração para serem integradas à vida e à história pessoal, história que foi permeada desde a infância com referências à realidade do invisível e do inefável, e que resistia às interpretações clássicas. A linguagem do nascimento e do novo nascimento que permearam minha iniciação religiosa e a fascinação em escutar histórias de encontros transformativos com o sagrado não cabiam nas classificações de processos defensivos frente ao desamparo universal que todos temos de enfrentar⁴².

Muitas vezes, esses conteúdos compareciam pela via dos sonhos, desses que continham personagens emblemáticos, indicadores de caminhos para compreender o passado, mas também o presente e o futuro, assinaladores de fatos a levar em consideração num dado momento. Lembro-me de um sonho no qual perguntava pelo caminho a Roma, e a resposta veio por uma senhora idosa de pés descalços, moradora de uma casa de palha na beira da estrada, que parecia conhecer profundamente o caminho. Para mim, esse sonho, se dando na virada para meus 40 anos, indicava que um caminho a um centro “capital” [*Roma é anagrama de amor*] se daria se eu prestasse atenção à sabedoria do que é simples em mim, do que está descalço e conhece o caminho por senti-lo com os pés e não por olhar em um mapa: um convite para usar meu corpo e minha sensibilidade para palmilhar a vida e não a via da representação nem a regressão ao infantil.

Esses sonhos e outros momentos intensos relatados por pacientes ou colegas em análise (nos quais se falava de encontros significativos, enlevo perante artes, êxtase com sexualidade, música, leitura de textos sagrados, meditação, contemplação da natureza) vinham acompanhados, por vezes, de dúvidas ou queixas de não se sentirem compreendidos por seus analistas – pois, ao terem esses eventos interpretados como vivências narcísicas, ou como “fugas” perante o real, “material primitivo”, necessidade “infantil” de amparo, “negação” da realidade da morte, não se sentiam crescendo para aquilo que Pfister, em sua constante antropológica, denominava de inserção na totalidade⁴³.

Também em certas leituras e discussões teóricas com meus pares eu me sentia invadida por desconforto. Debruçados sobre minúcias, em busca da melhor explicação para o que

⁴² FREUD, S. *O futuro de uma ilusão*, OC, v. XXI (1928-1977). Também BIRMAN, Joel. *Gramáticas do erotismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, especialmente o cap. VIII, p. 221-244. Sou muito grata ao amigo e colega Sérgio de Gouvêa Franco, que nos 10 anos do Grupo Independente de Pesquisas em Psicanálise e Religião, que ambos coordenamos, acolheu e fomentou em mim a discussão em torno do “desamparo amparado” e do “amparo desamparado”, paradoxos que criamos para tentar dar conta dessas experiências significativas.

⁴³ Voltamos a esse tema na seção 4.3.

estava sendo vivido com o paciente, essas leituras e discussões pareciam estéreis e não levavam à compreensão efetiva. Por vezes, parecia que a evolução de um paciente em direção à cura fazia com que tivesse de abrir mão de tesouros de significado, seu enraizamento na família, na cultura de origem ou na devoção religiosa. As discussões levavam não para a integração de realidades múltiplas, mas para o abandono de uma vivência por outra, que me causava uma sensação de empobrecimento e esvaziamento da vida.

A sensação que me sobrevinha nesse tipo de discussão clínica era de perda de tempo, parecia que aquele momento pouco agregaria à minha clínica, pelo contrário, que se distanciava do tesouro de significados que a vida humana carrega em si, e também alienava da intensidade do sofrimento do paciente e do meu ser analista que queria compreender a vida humana em suas múltiplas dimensões. Em mim, essas discussões produziam vontade de me afastar, desejo de distanciamento do cenário em que *sedavam*⁴⁴: Quando me percebia, estava longe em pensamento, desejosa de sair dali. Ou então, se houvesse abertura e disposição para tanto, surgia a vontade de intervir no sentido de espelhar esse sentimento de esterilidade. Mas nem sempre sentia ressonâncias no ambiente analítico e, por vezes, tampouco eu compreendia do que se tratava, apenas sentia esse desnorteamento, essa sensação de esterilidade no ar. Em outros momentos, no entanto, a leitura e a discussão me entusiasmavam muito – ambas estavam prenhes da intensidade do que acontecia no espaço da clínica – e via que isso acontecia quando eu sentia que tocávamos aspectos fundamentais da condição humana. Ali, o estudo fluía e as trocas entre colegas se davam em grande profundidade e fecundidade⁴⁵. Passei a perscrutar no que consistia a diferença, e a compreensão desses acontecimentos se ampliou nas leituras de Henry a respeito da gênese do pensamento ocidental.

Interrompo a descrição fenomenológica para pontuar que nessas ocasiões me lembrava da queixa de Pfister a Freud de que, por vezes, a condução da cura parecia levar as pessoas a um deserto de gelo dentro de um mundo saqueado, no qual havia pouco lugar para a arte, a filosofia e a religião⁴⁶. Se no contato com Ritschl, Winnicott e Safra essas sensações ganharam

⁴⁴ Manterei meu “ato falho” da escrita, mais um indicador do que estava querendo expressar.

⁴⁵ A recordação que me vem é de uma reunião teórica que iniciou sobre a qualidade do encontro terapêutico, mas que, lá pelas tantas, se concentrou na discussão em torno do número de sessões que garantiriam o processo de tratamento. Nessa discussão, senti-me invadida por um incômodo, uma sensação de inutilidade, de desvio. Fiquei com raiva daquela situação estéril, de uma discussão em torno de número de sessões. Consegui transformar meu incômodo numa verbalização, na qual, além de falar do incômodo, trouxe um recorte clínico de um paciente que, após poucos encontros, numa frequência “baixa”, relatou um sonho que denotava que nossas conversas o levaram para um terreno fértil dentro de si. A partir disso a discussão mudou o rumo, e de frequência se passou a discutir que qualidade possibilita que um encontro terapêutico seja “fecundo”, simbolizado pelo objeto que meu paciente sonhara.

⁴⁶ Carta de Pfister a Freud em 24.11.1927. *Cartas*, 1998, p. 150.

rosto, foi durante a leitura de Henry que a compreensão do que estava no pano de fundo cresceu, pois em seu pensamento encontrei elementos para aprofundar a inquietação sentida e os recursos na clínica. Foi com a fenomenologia da Vida que as dimensões teóricas e culturais desse processo ficaram claras, e também passei a realizar que o distanciamento sentido em mim fazia parte de um distanciamento historicamente construído, que perpassa nossa cultura e, em decorrência, também assola nosso fazer analítico.

3 Rota e caminho

A pergunta que se avolumou no decorrer dos estudos de Henry foi a respeito da melhor forma de condensar numa tese os eixos de sua crítica, da contribuição da fenomenologia da Vida e sua aplicação para nosso fazer clínico num contexto de quase total desconhecimento do autor e da sua obra.

A estrutura da tese tentou responder a essa questão: optamos por iniciar com a apresentação biográfica e bibliográfica – mostrando algumas relações e também o surgimento de alguns conceitos-chave em suas obras. Para aqueles que já conhecem Henry, sugerimos iniciar a leitura pelo capítulo 2.

No segundo capítulo, apresentamos um resumo do pensamento de Michel Henry em três partes: 1. Explicação de sua diferenciação da fenomenologia tradicional; 2. Genealogia do pensamento ocidental, que alicerça a crítica à genealogia da psicanálise, que será abordada adiante; 3. Conceitos básicos da fenomenologia da Vida. Ao final desse capítulo, o leitor e a leitora terão um resumo do pensamento geral de Henry até a última década de sua vida.

Os três capítulos seguintes serão dedicados aos últimos anos do pensamento de Henry, ou seja, sua compreensão filosófica do cristianismo abordada em sua trilogia. Cada livro está sintetizado em um capítulo da tese, na ordem em que foram escritos, seguindo a ênfase própria de cada um. Como veremos, sua leitura original do cristianismo parece conter uma possibilidade fecunda de dialogar com as inquietações e orfandades contemporâneas, intuídas por Pfister e por muitos outros que se seguiram.

Como último movimento, no capítulo 6, voltamos ao ponto de partida: a teoria psicanalítica e a clínica, com o propósito de esboçar um diálogo interdisciplinar e transdisciplinar entre essa e a fenomenologia da Vida. Iniciamos com a abordagem de Henry do pensamento freudiano, na qual demonstra seu pertencimento ao pensamento ocidental de uma forma poucas vezes suspeitada, e com consequências significativas, especialmente para a metapsicolo-

gia freudiana e sua lida com o afeto. Num segundo momento, acompanhamos as ressonâncias de autores pós-freudianos sobre a temática do afeto e, em sua leitura das entrelinhas do próprio Freud, indicamos modificações sobre o lugar do afeto na teoria e na clínica.

Como último momento, já em tom de pensamentos finais, voltamos à fenomenologia da Vida na clínica e procuramos descrever de que forma este estudo afetou nossa postura de analista. Na clínica, a vida comparece com todas as suas nuances, e por isso cremos ser o melhor lugar para esse ensaio final. Deste contato com a fenomenologia da Vida também surgiram alguns desafios teóricos, que alinhavamos como pistas para futuras investigações.

Esta ordem – primeiro a clínica e depois a teoria – remete ao aprendizado realizado: com Henry aprendemos que é a Vida que se doa como pensamento, e este último é tributário de algo que o antecede. Ela, a Vida, é originária, e da sua encarnação deriva todo pensamento, também o desta tese:

É pelo facto de o pensamento, dado a si na autodoação da vida, trazer esta em si como sua própria substância e como uma aquisição essencial, que ele pode representar-se esta vida, produzir dela a imagem ou a essência. Todo o método fenomenológico que se esforce por pensar a vida repousa nesta doação prévia, que não é obra nem da fenomenologia nem do pensamento. É sempre a vida que torna possível a sua auto-objectivação no pensamento, como condição interior deste pensamento assim como do seu objecto⁴⁷.

Colocado o ponto de partida, alertamos para os limites que esse impõe ao caminho: fiéis ao objetivo inicial, deixaremos lacunas na apresentação do pensamento de Henry, porque essa não é a intenção primeira. Mas no propósito de ampliar sua apresentação, mantivemos, no decorrer da escrita, deliberadamente mais citações textuais, bem como referências nas notas de rodapé a outras fontes para maiores pesquisas. São pistas que encontramos durante nossa investigação e que gostaríamos de compartilhar com quem possa se interessar.

Cabe também explicitar o emprego de alguns termos: ao afirmarmos que Michel Henry desenvolve um pensamento original dentro da própria fenomenologia, tomamos *original* no sentido de abraçar os seus pressupostos, e fiel a esses, convidar para uma fenomenologia *radical*, de busca pelas raízes da condição humana, lá onde a vida lhe é doada.

Henry também faz uma distinção entre o emprego de Vida e vida. O primeiro refere-se a seu conceito de Vida absoluta – a vida originária, doadora de todas as formas de vida. A segunda, vida, refere-se à vida criada ou gerada, também a vida humana está nesse caso. No entanto, nem sempre essa distinção é tão simples, como ficará mais claro durante a explanação

⁴⁷ HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 87. Doravante abreviada por Enc.

do laço que une ambas, e por isso pode haver ambiguidades na leitura do autor e na nossa escrita.

Sabemos que nos colocamos no delicado posto de questionar alguns aspectos do legado de Freud. Valemo-nos de Loparic⁴⁸, para quem *questionar* tem o sentido de “fazer com que aquilo que estava encoberto possa vir a se manifestar e possa tornar-se verdadeiro”. A investigação genealógica de Henry vai nessa direção, e desde o estudo da relação Freud-Pfister sabemos que, embora o criador da psicanálise, muitas vezes, tenha hostilizado a confrontação por outras áreas do pensamento, em muitas ocasiões conclamou-as a trabalhar unidas nos enigmas que permaneciam⁴⁹.

No decorrer da tese, apontaremos como os caminhos de Henry surpreendem, são paradoxais e, por vezes, até chocam, mas para nós mostram vias fecundas para alcançarmos os objetivos apontados na conclusão da dissertação de mestrado sobre Oskar Pfister, aprofundados pelo percurso empreendido desde então. Dentro desse, citamos o fecundo período de Estágio Doutorado no Exterior em 2008, com o apoio do Programa PDEE da CAPES, que possibilitou cursar um semestre de Antropologia Teológica na Universidade de Erlangen-Nüremberg, em duas disciplinas com o Prof. Dr. Wolfgang Schoberth e com a Prof^a Dr^a Karin Ulrich-Eschemann. Na ocasião, também tivemos a oportunidade de participar de eventos sobre Michel Henry em Lisboa, onde recebemos as primeiras orientações da Prof^a. Florinda Martins, bem como de frequentar os seminários sobre a obra *Eu sou a verdade*, na Universidade de Freiburg, com os professores Dr. Rolf Kühn e Dr. Marcus Enders.

Essas experiências vividas na realidade encarnada de contato vivo com esses docentes e também com meus colegas nos aproximaram de dimensões muito profundas do tema. Ao mesmo tempo, a realidade encarnada – eu, brasileira de descendência alemã, vivendo aqueles meses entre a familiaridade e o estranhamento – me trazia nitidamente a sensação de *viver na fronteira*, em múltiplos sentidos: fronteira de línguas, fronteira de campos, fronteira de papéis. No decorrer desses meses, a vida na fronteira tornou-se uma metáfora importante, no sentido *forte* dessa: a sensação era de estar continuamente *transportando* conceitos pelas pontes semânticas para me expressar, num esforço de tradução, de carga e descarga de conceitos e afetos.

⁴⁸ LOPARIC, Zeljko. Winnicott e o pensamento pós-metafísico. *Psicologia*, São Paulo: USP, v. 6, n. 2, p. 43, 1995.

⁴⁹ FREUD, Sigmund. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise*. OC, v. XXII, (1933-1977), p. 193-194, 203-204.

No entanto, por vezes, esse esforço linguajeiro não era necessário, e se dava uma comunicação que não advinha do âmbito do verbal, mas apenas acontecia. Com Henry aprendi a sentir que ali estava se doando a vida, na forma de afeto, de impressão sem representação, na carne. Aos poucos realizei que ambos os modos são complementares e válidos. Esta tese também se situa nessa ponte, pois o objetivo é traduzir para palavras, de forma lógica e articulada, a contribuição de Michel Henry que remete a uma fenomenologia do Vida geradora para além das palavras – na Vida.

A pesquisa e escrita da tese não tiveram dedicação integral, e os efeitos disso se notam *para o bem e para o mal* – docência e clínica dividiram os espaços e tempos –; o que vivi como um fardo que, por vezes, me esfacelava, mas, por outras, me fecundava – pois com pacientes, alunos e colegas pude comprovar a relevância do que estava a pesquisar.

No anexo I listamos as abreviaturas utilizadas na tese. Para auxiliar na compreensão dos termos da fenomenologia, elaboramos um glossário com o auxílio da professora Florinda Martins, que está no anexo II. Na presente tese, os seus termos foram assinalados com asterisco (*) na sua primeira aparição. No anexo III, colocamos um texto de Freud abordado no capítulo 6.

Agradecemos a todos e todas que nos ajudaram nesse *transporte* e tornaram o caminho muito, muito mais leve...

PRIMEIRA PARTE:

Michel Henry: Vida e pensamento

CAPÍTULO 1 - Michel Henry: uma breve biografia intelectual

1.1 Infância e formação

Michel Henry nasceu a 10 de janeiro de 1922 em Haïphong, Indochina, atual Vietnã. Segundo filho de um comandante naval e de uma pianista, ficou órfão de pai aos dezessete dias de vida, morto num acidente de carro. Sua mãe renunciou à sua carreira para se dedicar à educação dos dois filhos. Da infância, Henry mantém na memória os jogos em um grande jardim e as longas viagens no mar quando voltavam das férias de verão na França. Da vida no Oriente, traz o amor pelas antigas civilizações da Ásia, o estilo de seus monumentos e suas estátuas⁵⁰.

A família mudou-se para a França em 1929. Após um período de aclimação em Anjou e Lille, residência do avô materno, que era maestro e diretor do conservatório de música, a viúva Henry e seus dois filhos se instalam em Paris. Michel Henry estuda no Liceu Henri IV, e suas qualidades intelectuais chamam a atenção do professor de literatura francesa, Jean Guéhenno. Mas, nos anos finais, a filosofia ganha sua paixão e a escolha para a graduação. Nas aulas preparatórias para a universidade, marca-o o curso com o filósofo Jean Hyppolite, que se torna seu coorientador na graduação, ao lado de Jean Wahl. Estuda filosofia com Paul Ricoeur, Ferdinand Alquié e Henri Gouhier. Durante o inverno de 1942-1943, escreve sua monografia de conclusão sobre Espinosa, intitulada *Le bonheur de Spinoza* [A felicidade de Espinosa]. O diretor Jean Grenier quer publicá-la pela Editora Gallimard, mas as restrições de papel e a censura nazista impossibilitam-no por longos anos.

Em 1943, segue seu irmão à Inglaterra e ingressa na Resistência, numa divisão constituída por intelectuais. Seu codinome foi Kant, pois sempre carregava consigo o *Crítica da*

⁵⁰ Disponível em: <<http://www.michelhenry.com/biographie.htm>>. Acesso em: 23 fev. 2009.

Razão Pura. Atuou na região de Lyon, controlada por Klaus Barbie, de sinistra memória. A vida na clandestinidade e a necessidade de ocultar-se marcarão profundamente seu pensamento filosófico.

Entre 1944 e 1946, procede à revisão de *Metafísica e Moral*. A guerra impede a possibilidade de aspirar a seguir carreira na filosofia e, em 1945, Michel Henry passa a considerá-la apenas para reflexão pessoal, enquanto ganha a vida ministrando aulas. Lê *Sein und Zeit* de Heidegger, ainda não traduzido ao francês, e pouco depois visita o filósofo alemão em sua reclusão no chalé de Todtnauberg, durante estadia na Floresta Negra com amigos. Apesar da longa entrevista, que o fascina, já expressa certo descontentamento com a ênfase fenomenológica na exterioridade*, primícias de suas críticas posteriores⁵¹ ao rumo tomado pelo pensamento ocidental.

Casou-se com Anne Henry em 1958. Até 1960, as atribuições da Fundação Thiers impedem-no de se dedicar com mais afinco a suas próprias pesquisas. A partir de 1960, torna-se professor titular da Cadeira de Filosofia da Universidade de Paul Valéry em Montpellier, preferida à Sorbonne por ser distante da agitação cosmopolita com seus modismos filosóficos e de ideologias dominantes. Isso lhe dá condições de aprofundar suas próprias reflexões e escrever textos significativos que as explanem. Mantém-se nesse posto até sua aposentadoria, em 1982, apesar dos convites quase anuais de mudar-se para a Sorbonne. Lá, torna-se professor convidado, bem como da École Normale Supérieure de Paris, da Universidade Católica de Louvain, da Universidade de Washington (Seattle) e da Universidade de Tóquio.

A relação de Henry com sua história pessoal é resumida de forma emblemática na entrevista concedida a Roland Vaschalde, que também nos dá uma ideia do seu modo de pensar:

A história de um homem, as circunstâncias que o envolvem, é outra coisa que uma espécie de máscara, mais ou menos lisonjeira, que ele mesmo e os outros estão de acordo de colocar sobre o seu rosto – ele que, no fundo, não tem rosto algum. Você observa que eu nasci em um país distante. É o que me disseram. Mas este país não é mais longe do que a Índia e a China? Para mim, eu nasci na vida, da qual ninguém ainda encontrou a fonte em algum continente. Eu não conheci meu pai – mas não está nisso a condição de todos os seres vivos? O homem do qual minha mãe falou mais tarde era capitão de longo curso, eu o vejo como um personagem de Conrad ou de Claudel. Na verdade, eu nada sabia dele. Mas eu sabia algo a mais sobre a criança que passou seus primeiros anos ali? Nós vivemos em um eterno presente que nunca nos abandona. O que permanece fora dele está separado de nós por um abismo. E isso porque o tempo é um meio de irrealidade absoluta. Eu partilho da opinião do Mestre Eckhart: “O que se passou ontem está tão longe de mim quanto o que se passou há dez mil anos”⁵².

⁵¹ A esse respeito, veja-se seção 2.2 e 6.2.

⁵² HENRY, Michel. Entrevista a Ronald Vaschalde. GP, 2009, capa. Original em Impressions du Sud, 17, p. 82-83, 1988. Também, com outras entrevistas, em *Entretiens*. Paris: Sulliver, 2005 e 2007.

As frases quase enigmáticas e contrárias ao modo usual de historizar-se chocam alguns e despertam interesse em outros. A relação entre a biografia historicamente determinada e outra biografia do nascimento na Vida ocupará nossa reflexão adiante. Aqui a deixamos ressoar sobre a vida do nosso autor e contamos do interesse que sua obra despertou.

Michel Henry morre de câncer, em Albi, França, a 3 de julho de 2002. Em 2006, sua esposa doa à Universidade Católica de Louvain seus arquivos filosóficos e literários. O *Fonds d'archives Michel Henry*, dirigido pelo Prof. Dr. Jean Leclercq, constitui-se em núcleo de investigação, publicação e divulgação de sua obra⁵³.

1.2 Influências e eventos impactantes

Este filósofo e novelista inscreve-se dentro da fenomenologia* com um pensamento original. Sua obra apresenta-se em dois movimentos: a crítica aos rumos do pensamento filosófico, no qual percebe a ausência de indagação a respeito da vida e do que constitui a essência mesma do fenômeno. É essa a reflexão que se constitui no segundo movimento, no qual investiga a fenomenalidade* pura, a “matéria incandescente” do fenômeno. Henry não sabia de antemão o rumo que tomaria sua investigação fenomenológica. A intuição de que a essência da vida se manifesta como afeto* transformou-se em convicção, e ao mesmo tempo se tornou claro o montante de trabalho que lhe custaria fundamentá-lo, pois significaria ir aos alicerces do próprio pensamento ocidental⁵⁴.

⁵³ LECLERCQ, Jean. Disponível em: <<http://www.uclouvain.be/263155.html>>; <<http://www.europphilosophie.eu/mundus/spip.php?article329#Universite-Catholique-de-Louvain>>. Sites sobre Michel Henry: <www.michelhenry.com>; <<http://societemichelhenry.free.fr/>>.

⁵⁴ TILLIETTE, Xavier. “Phénoménologies Autonomes: Michel Henry & Jean-Luc Marion”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 60, 2004, p. 474.

Como pensadores que o influenciaram, além de Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty na fenomenologia, citamos Mestre Eckhart⁵⁵, Maine de Biran⁵⁶ e Kierkegaard⁵⁷. Por agora, cabe destacar que Mestre Eckhart inspira principalmente os conceitos de *eprouve de moi* (*Selbsterprobung* – experiência ou prova de si*), *naissance transcendante* (*Geburt in Gott* ou nascimento transcendental*) e de *pauvreté* (*Abgeschiedenheit* ou pobreza) como categoria ontológica. De Maine de Biran, crítico do racionalismo cartesiano, apreende a ideia de que o *cogito* originário é corporal e que o ser humano só se experiencia onde é corpo⁵⁸. Assim se apropria de um pensamento sobre a corporeidade que o difere dos teóricos contemporâneos que se desenvolveram a partir das concepções filosóficas e biológicas do século XIX, impregnadas de pressupostos mecanicistas.

A partir desses autores, Henry relê e dialoga com a fenomenologia clássica. Florinda Martins comenta que “Michel Henry não integra este grupo, pois inaugura *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 que a própria fi-

⁵⁵ Mestre Eckhart (1260-1328), mais conhecido como *Meister Eckhart*, foi um frade dominicano, teólogo e filósofo, um dos mais fecundos pensadores da filosofia alemã medieval. O resumo do artigo de M. Raschiatti apresenta de forma sucinta a relação entre a antropologia e a necessidade de prescindir de representações, que Henry desenvolve: “De origem nobre, a vida do mestre dominicano teve um destino plebeu ao ser condenado por heresia *post mortem*. Mesmo assim, seus discípulos mantiveram viva a chama da verdadeira nobreza apontada por Eckhart, que é própria da alma, do intelecto e do ser humano livre e desprendido de todas as imagens, inclusive do próprio Deus. Só quando o ser humano reconhecer a presença dele no fundo da alma, encontrando a semelhança com Ele na dessemelhança de si mesmo e de todas as criaturas, é que será possível experimentar a verdadeira nobreza e o fim da alteridade entre o *deus absconditus* e sua obra-prima da criação.” RASCHIETTI, Mattheo. As imagens da nobreza na vida e na obra de Meister Eckhart. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num9/artigos/13.pdf>. Acesso em: 30 mar. 2010.

⁵⁶ Marie-François-Pierre Gonthier de Biran (1766-1824) foi o iniciador da reação espiritualista que marcou a filosofia francesa no começo do século XIX. “De modesto discípulo a elogiado mestre, Maine de Biran viveu sempre afastado do reconhecimento público ou da notoriedade acadêmica; apenas publicou em vida “A influência do hábito sobre a faculdade de pensar” (1802) e dois ou três breves textos vindos à estampa sob pseudônimo. Escreve, contudo, incessantemente, deixando no seu espólio, para surpresa de seus amigos e admiradores mais próximos, cerca de doze mil páginas manuscritas. Afastando-se do sensismo de Condillac, Biran inicia um percurso de activa observação experiencial dos movimentos da subjectividade, que o levam a afirmar como “fait primitif” da consciência, não a sensação passiva e elementar dos empiristas e sensistas, mas “l’effort”, o esforço voluntário que gera a percepção. Este esforço é uma “motilité” originária que, em “conesthèse”, ou seja, em concomitante acção física e anímica, gera e conhece os dados imediatos da consciência. Este “sens intime”, ou tímico, é o vértice do “moi”, “tal como o percebemos a cada instante, não dependendo de qualquer sentido ou externa excitação; (por exemplo,) na visão, o órgão muscular é levado a agir, contrai-se, o movimento é efectuado sem a intervenção de nada mais senão a sua própria força, que enquanto se exerce é percebida de imediato, não havendo nisto qualquer signo que o apresente à imaginação, ou intervenção de qualquer outro sentido que lhe seja exterior”. Assim, à passividade da elementar sensação empirista e ao vazio da subjectividade kantiana, onde quedam os “a priori”, inertes e sem paternidade, Maine de Biran contrapõe uma percepção que é fruto de uma subjectividade energética, activa, operante: “Volo, ergo sum”.”

Disponível em: http://www.leonardo.com.pt/revista1/index.php?option=com_content&view=article&id=239:assim-falavamaine-de-biran&catid=41:assim-falava&Itemid=103. Acesso em 30 de março de 2010.

⁵⁷ A respeito das influências de Kierkegaard em Henry, cf. MOONEN, Christoph. Touching from a Distance: In Search of the Self in Henry and Kierkegaard. *Studia Phaenomenologica*, v. IX, p. 147-156, 2009.

⁵⁸ Cf. KÜHN, Rolf, anotações de aula na Universidade de Freiburg, julho de 2008.

losofia grega”⁵⁹. Além da influência dos pensadores citados, a obra de Henry foi impactada profundamente pela manifestação estudantil de 1968. Seus textos posteriores expressam essa marca e apontam tanto para os antecedentes como para os desdobramentos desse movimento nos diferentes âmbitos da cultura.

Na década de 1990, surpreende a filosofia francesa ao trazer para o campo fenomenológico os escritos do cristianismo. Sua leitura não se torna teológica, mas realiza o que chama de fenomenologia do cristianismo, com a proposta de destacar que ali está uma abordagem original e *não-grega* da condição humana, destacando o pensamento de João, especialmente seu prólogo, no qual encontra sua concepção de vida doada na imanência.

1.3 Obras e percurso do pensamento⁶⁰

Introduziremos ao pensamento de Michel Henry através de uma viagem cronológica por seus escritos. Desta forma, a entrada em sua obra se faz de forma encarnada, na vida, coerente com suas ideias. Queremos marcar a relação entre obra e vida, já que para Henry todo pensamento é doado na Vida, da qual a biografia visível é apenas uma das manifestações. Desta forma, acompanharemos o paulatino desenvolvimento de suas ideias.

Além de proporcionar uma familiarização com o percurso vivencial de Henry, esta síntese bibliográfica torna mais conhecida a sua produção, visto que temos acesso precário a seus textos no Brasil. Também temos o objetivo de apontar que, em toda a diversidade de seus escritos, persiste um eixo comum em seu percurso: o estudo da subjetividade viva:

O único assunto de sua filosofia é a subjetividade viva, o que quer dizer a vida real de indivíduos vivos. Este assunto perpassa todas as suas obras e assegura sua unidade profunda em contraste com a diversidade dos temas abordados. Tem sido sugerido que ele propos, no século vinte, a teoria mais profunda da subjetividade⁶¹.

Passemos a seus escritos, em ordem cronológica:

1.3.1 Um início feliz: *Le bonheur de Spinoza*[1945] A felicidade de Espinosa [1997]

Em sua monografia de conclusão da graduação em filosofia, Henry debruça-se sobre Espinosa e seus pensamentos a respeito da felicidade. O *de Espinosa* no título tem duplo sen-

⁵⁹ ApGP, p. 13, nota 18.

⁶⁰ Para uma relação completa de suas obras veja <<http://mondodomani.org/dialegesthai/ili06.htm>>. Acesso em: 21 jan. 2010.

⁶¹ Michel Henry, Biography. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Michel_Henry_.mht>. Acesso em: 23 fev. 2009. “The only subject of his philosophy is the living, which is to say the real life_of living individuals. This subject crosses all his work and ensures its deep unity in spite of the diversity of tackled themes. It has been suggested that he proposed the deepest theory of subjectivity in the twentieth century”. Tradução própria.

tido, pois a felicidade é conceitual e também corpórea, ou seja, é do próprio filósofo. Esse título trouxe dificuldades a Henry; os editores não o aceitaram a princípio. Nesse escrito⁶², Henry destaca a crítica espinosiana à busca da felicidade no exterior, no espaço e no tempo, com princípio e fim. Esses não satisfazem o ser humano, porque o desejo deste tem outra origem e busca algo da ordem do infinito. Depois de mostrar a relatividade da felicidade, Henry mostra que, em Espinosa, a felicidade adquire um sentido diferente: felicidade não está ligada a prazer, mas a beatitude:

Beatitude é esse estado soberanamente ativo da alma, em nada altera a sua Vida, em que as ações exteriores estão perfeitamente de acordo com a sua natureza interna. A Alegria é o que permite que a nossa essência se realize plenamente. [...] É um sentimento, mais que um conhecimento, é sentido pelo contato. É um vínculo interior. Aderimos absolutamente ao ser. Tudo provém do sentimento da experiência interna⁶³.

Esse “sentimento da experiência interna” Henry tomará de Espinosa, e as reunirá em *L'Essence* com a noção de *affectio* da filosofia medieval de Mestre Eckhart. Henry volta-se assim, desde a primeira obra, para a dimensão do afeto, o grande ausente do pensamento ocidental. Para a antropologia e a clínica, temos aqui indícios de uma concepção de felicidade que não a relaciona necessariamente a prazer, bem como outro lugar para o sofrimento, que desembocará no seu conceito de *pathos*.

1.3.2 Henry como romancista: *Le jeune officier* [1947/1954]

Henry inicia suas publicações filosóficas com um romance. Integra desta forma o brilhantismo registrado pelo professor de literatura com a paixão pela filosofia. Baseado num evento contado por um amigo oficial da Marinha, escreve *Le jeune officier* (1947)⁶⁴, sobre a tentativa de desinfestar um navio dos ratos. O livro aborda a vanidade desse intento e a amplia para a impossibilidade de dar uma estrutura lógica à vida, retratando, no dizer de Florinda Martins, o “sentimento de fracasso perante a impossibilidade de erradicar o sofrimento das nossas vidas”⁶⁵.

⁶² HENRY, Michel. A felicidade de Espinosa. Tradução de Florinda Martins. In: MARTINS, F.; LOURENÇO, O. *A felicidade: Fénix renascida do niilismo*. Lisboa: Mathesis; CEFi, 2006. p. 7-120. Critérios para listar os títulos de Henry nesta seção: colocamos o original francês em primeiro lugar, seguido da tradução para o português entre parênteses, sempre que houver, seguida das datas da escrita e da publicação.

⁶³ HENRY, Michel, 2006. p. 88. Uma síntese está em *Da felicidade ao pathos: uma introdução à Fenomenologia da Vida de Michel Henry*, da autora, 2009. Disponível em: <http://www.sig.org.br/_files/artigos/dafelicidadeao-pathosumaintroduofenomenologiadavidademichelhenry.pdf>.

⁶⁴ HENRY, Michel. *Le jeune officier*. Paris: Gallimard, 1954.

⁶⁵ MARTINS, Florinda. O impossível do sofrimento – indecisões fenomenológicas no romance *Le fils du roi*. *Filosofia*. Revista da Faculdade de Letras. Porto: Universidade do Porto, II Série, v. XIX, 2002b. Separata, p. 141. Também disponível em: <<http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1825.pdf>>.

Para Martins, a escrita de romances de Henry não deve ser vista como mera distração ou diletantismo. A imaginação é lugar onde “a vida modaliza o sofrimento em fruição”⁶⁶, e comenta que a reflexão do autor sobre o sofrimento seguiu nos romances, como veremos. O trânsito entre os dois registros – o da filosofia e o da criação imaginária – se complementam e se ilustram mutuamente.

1.3.3 O corpo, primazia da vida: *Philosophie et Phénoménologie du Corps* [1949/1965]

Iniciado em 1946 e concluído em 1949, este trabalho prepara a inversão da fenomenologia que operará *L'essence de la Manifestation*. Destinado inicialmente para ser capítulo desta última, será publicado após esta⁶⁷. *Philosophie et Phénoménologie du Corps* versa sobre o pensamento de Maine de Biran⁶⁸, principalmente suas críticas a Descartes e Condillac. Essas concedem a Henry um ponto de partida para desenvolver a sua própria intuição na direção de uma filosofia da imanência concreta, uma concepção de sujeito pensado como ser humano real, encarnado, em oposição ao ser humano abstrato do idealismo. Maine de Biran compreende o *cogito* originário como esforço [*effort*] volitivo-corporal e não como algo reflexivo, ao modo de Descartes.

Henry dá especial relevância à intuição de Biran do corpo subjetivo*, da subjetividade encarnada ou *corps vivant* [corpo vivente]⁶⁹. A realidade fenomenológica do ego é ser “corpo subjetivo”. O ego como corpo subjetivo não é objeto do mundo que é experimentado, mas é imanente, localizado no coração da realidade humana. O corpo não é só ação, mas fundamentalmente *pathos*, paixão, no reconhecimento de uma passibilidade radical.

A imanência do ego anula o dualismo mente e corpo e torna possível a unidade do poder do ego como ação, emoção, intelecto, num único movimento da passibilidade⁷⁰ de si,

⁶⁶ MARTINS, 2002b, p. 141.

⁶⁷ HENRY, Michel. *Philosophie et phénoménologie du corps*. Essai sur l'ontologie biranienne. Paris: PUF, 1965. [2. ed. 1997].

⁶⁸ O trabalho filosófico de Maine de Biran “foi realizado na forma de memórias, reflexões e diários. Através da meditação introspectiva dos seus próprios estados físicos e psíquicos, chegou a concepção de que a consciência, entendida como uma substância independente, existe somente como esforço oposto à resistência do objeto externo. Na resistência é que se daria a consciência do ‘eu’, resultado final da introspecção que iria além dos múltiplos estados, nos quais os sensualistas (como Condillac) dissolviam a subjetividade. Maine de Biran estabelece ainda uma distinção fundamental entre a impressão passiva (provocada pelo exterior) e a ativa (resultante da atividade interna do sujeito). Seus esforços foram para constituir o que seria uma antropologia filosófica: a distinção entre vida animal, vida humana e vida espiritual. Seu pensamento manifestou uma evolução, através de etapas que podem ser caracterizadas como verdadeiras conversões ao platonismo e ao cristianismo”. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Maine_de_Biran>. Acesso em: 23 fev. 2009.

⁶⁹ TILLIETTE, 2004, p. 477.

⁷⁰ Nas primeiras obras, Henry usa a expressão *passividade*; nas últimas, *passibilidade*. Optamos pela última para uniformizar a explanação; apenas nas citações textuais continuará aparecendo a discrepância, que, no entanto, não se traduz em diferença conceitual.

como *Eu posso*. Esse poder do ego se dá na imediaticidade, ou seja, na não-representação, sem distância entre o que experiencia e o que é experienciado. Aqui está a base da sua crítica a Descartes. Como expressa Lipsitz, a descoberta de Maine de Biran do caráter subjetivo do corpo influenciou Henry a afirmar que ““El cuerpo no es ‘objeto de experiencia’ sino experiencia, no es objeto de voluntad sino voluntad, no es objeto de nuestro esfuerzo sino el esfuerzo mismo.”⁷¹. Mais tarde, em *Encarnação* (2000), Henry aprofunda o tema do corpo subjetivo e reafirma sua admiração por Maine de Biran:

O gênio de Maine de Biran consistiu em radicalizar a redução fenomenológica* inicial de Condillac, de nunca se pôr fora da estátua, para descrever do exterior os movimentos da sua mão, tomados deslocações objectivas de um órgão móbil sobre corpos situados no espaço do mundo. Ele compreendeu que é a posição cartesiana da questão que a torna insolúvel, que esta questão é uma falsa questão, que a alma não age sobre o corpo extenso. É no interior do movimento, experienciando-se e movendo-se a si mesmo, que deve ser circunscrita uma experiência que não advém senão a ele: a experiência de qualquer coisa sobre a qual acaba por embater, de um termo que resiste ao seu esforço e que Maine de Biran chama o “contínuo resistente”. Trata-se de “uma qualquer coisa” que só se dá no movimento e deste modo na ausência de toda a intencionalidade representativa, também na ausência de cada um dos sentidos tradicionais que são a vista, o ouvido, o tacto, o olfacto ou o gosto⁷².

Florinda Martins⁷³ comenta que o estudo de Maine de Biran traz a fisiologia dos séculos XVIII e XIX para o pensamento de Henry, uma fisiologia preocupada com as sensações. Já de partida isso lhe confere uma diferenciação da psicologia e também da fenomenologia clássica, e embasará a sua discussão com elas⁷⁴.

1.3.4 A habilitação: *L'essence de la manifestation* [1963/1965]

Escrito como tese de habilitação à docência, este livro⁷⁵ levou 10 anos para ser concluído, e constitui sua obra magna. Nela, Henry apresenta sua pesquisa fenomenológica em busca da manifestação* mais originária e essencial. Em mais de 900 páginas, divididas em introdução, quatro seções com 77 capítulos e apêndice, busca estabelecer a essência da fenomenalidade, ou seja, da manifestação, do puro aparecer. Para isso analisa e critica os fundamentos da fenomenologia clássica, a seu ver presa no pressuposto da “distância fenomenológica”. As primeiras seções descrevem as consequências de o ser sempre ter sido pensado na exterioridade transcendental, numa ruptura e separação originária de si.

⁷¹ LIPSITZ, Mario. *Eros y nacimiento fuera de la ontologia griega*: Emmanuel Levinas y Michel Henry. Buenos Aires: Prometeo, 2004, p. 72.

⁷² Enc, p. 158.

⁷³ MARTINS, Florinda. *Recuperar o humanismo*. Cascais: Principia, 2002a, p. 57. Doravante abreviado por RH.

⁷⁴ Esse não é nosso objetivo nesta tese, mas remetemos a HENRY, *Fenomenologia Material*, bem como a RH.

⁷⁵ HENRY, M. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF (Presses Universitaires de France), 1963. 902 p. Doravante abreviado por EM.

A tese principal deste trabalho é que *a imanência é a essência da transcendência* que se revela como dado fenomenológico na categoria de receptividade, isto é, a percepção da imanência é a revelação da transcendência a que a razão tem acesso pelo seu carácter fenomenológico. A objectividade nunca revela essa manifestação porque anula a transcendência e se queda pela realidade sem entender a sua fenomenicidade.⁷⁶

Na terceira parte, apresenta as ideias de Mestre Eckhart a respeito da natureza do conhecimento, dentro da mais pura racionalidade filosófica. Essa pesquisa se torna o fundamento para, na quarta parte, apresentar a afetividade* como essência da manifestação:

Que a afetividade constitua a essência originária da revelação significa: a afetividade é em todos os seus pontos revelação e que ser totalmente revelação quer dizer que sua substância mesma, a matéria de que ela está feita e o que ela é, sua afetividade, não tem em si nada de opaco, nada que deva ser aclarado por alguma outra coisa que venha a lhe dar explicação, nada que não pertença à fenomenalidade⁷⁷.

No *L'Essence*, Henry reconhece o carácter imanente da subjetividade. Ou seja, seguindo Maine de Biran, a subjetividade está no corpo:

a realidade de nosso corpo coincide com seu saber interior, que nunca é um pensar tampouco oferece-se a um pensamento: o corpo transcendental, isto é, o corpo fenomenológico originário do ser humano é um saber interior de cada um de seus poderes, saber que se identifica com esses. O movimento da mão, por exemplo, se conhece interiormente sem necessidade de uma reflexão, e seu conhecimento interior não é alheio ao movimento, mas, ao contrário, é idêntico a ele: só se conhece o movimento pelo próprio movimento⁷⁸.

A identidade entre o movimento e a essência do aparecer faz com que todo movimento seja um saber e todo saber seja experiência. Desta forma, não é a razão nem a vontade que fazem a mediação entre os movimentos e poderes do corpo subjetivo e o sujeito, mas o saber do corpo, além de ser mais originário que a razão, ainda funda o saber da razão⁷⁹.

A banca de exame em fevereiro de 1963, composta por J. Hyppolite, J. Wahl, P. Ricoeur, F. Alquié e H. Gouhier, ficou impressionada com sua tese, com sua capacidade de dismantelar grandes sistemas de pensamento existentes “para chegar, depois de uma redução fenomenológica rigorosa, a fixar novos conceitos claramente definidos, que abrem novas pers-

⁷⁶ MAGALHÃES, Fernando Silvestre Rosas. *Caro cardo salutis: O Contributo de Michel Henry* para uma Cristologia da Encarnação. 2008. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica Portuguesa, Porto, 2008. p. 23.

⁷⁷ HENRY, EM, p. 667 apud LIPSITZ, 2004, p. 39. “Que la afectividad constituye la esencia originaria de la revelación significa: la afectividad es en todos sus puntos revelación y que sea totalmente revelación quiere decir que su sustancia misma, la materia de que ella está hecha y lo que ella es, su afectividad, no tiene en sí nada de opaco, nada que deba ser aclarado por alguna otra cosa que venga darle su explicación, nada que no pertenezca a la fenomenalidad.”

⁷⁸ HENRY, EM, apud LIPSITZ, 2004, p. 50. “La realidad de nuestro cuerpo coincide con su saber interior que nunca es un pensar ni tampoco puede ofrecerse a un pensamiento: el cuerpo transcendental, es decir el cuerpo fenomenológico originario del hombre es el saber interior de cada uno de sus poderes, saber que se identifica con éstos. El movimiento de la mano, por ejemplo, se conoce interiormente sin necesidad de una reflexión, y su conocimiento interior no es ajeno al movimiento sino por el contrario idêntico a él: sólo se conoce el movimiento por el movimiento mismo.” Tradução própria.

⁷⁹ LIPSITZ, 2004, p. 50.

pectivas e um imenso território à especulação pela sua renovação positiva”⁸⁰. No dia seguinte à defesa de tese, Jean Lacroix qualificou Henry como “o novo Bergson” no jornal *Le Monde*⁸¹.

1.3.5 Na contracorrente: Marx I: Une philosophie de la réalité; Marx II: Une philosophie de la économie (1976)

Em 1965, *A ideologia alemã* de Karl Marx torna-se a base para o início da escrita das mais de mil páginas sobre a genialidade do pensador. *Marx*⁸² é a primeira aplicação da fenomenologia exposta em *L'Essence*, e propõe sua releitura em seu aspecto filosófico (primeiro volume) e econômico (segundo volume). Escrito num tempo em que o comunismo estava forte e alcançava grandes simpatias, afirma que as ideias de Marx foram deturpadas por seus seguidores.

Em seu extenso livro sobre Marx, Henry pôs fenomenologicamente “entre parênteses” o marxismo para analisar sua significação, distinguindo, de início, Marx do marxismo. [...] Para Henry, Marx é compreensível a partir de uma ontologia: a ontologia do social, ou do “ser social”, prévia a todo “sociologismo”. Desse ponto de vista, o pensamento de Marx não aparece nem como positivista nem como materialista, mas como um pensamento da realidade que é a fundamentação (ontológica) da realidade. A noção de práxis* é ligada, desse modo, ao ser do fundamento (ontológico): a práxis é o poder original de ser e de atuar do homem.⁸³

Na contramão da cultura, Henry propõe-se a resgatar algumas ideias despercebidas em muitos círculos, mostrando como possibilitam criticar conceitos fundamentais da tradição filosófica, como “objetividade” e “consciência”. Vê surgir em Marx uma nova definição de subjetividade, caracterizada por sua concretude, sua individualidade, seu ser “prático”. Destaca que ele reconduz o sistema da economia de volta ao trabalho vivo, à práxis. Trata-se de uma redução fenomenológica, no sentido de recondução – “da objetividade à subjetividade viva, tantas vezes esquecida”⁸⁴.

⁸⁰ Disponível em: <http://fr.wikipedia.org/wiki/Michel_Henry>. “Son jury, J. Hyppolite, J. Wahl, P. Ricoeur, F. Alquié, H. Gouhier, avait été impressionné en février 1963 par une démonstration qui passait par le démontage des grands systèmes existants pour aboutir, au terme d’une réduction phénoménologique rigoureuse, fixée par des notions neuves clairement définies, à des perspectives inédites qui ouvraient un immense territoire à la spéculation par leur renouvellement positif”. Acesso em: 23 fev. 2009.

⁸¹ MORATALLA, T. Domingo. Introdução. In: HENRY, Michel. *La Barbárie*. Madri: Caparrós, 1997. p. 9. A relação entre Henry e Bergson é trabalhada no recentíssimo artigo de RQUIER, Camille. Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle. In: Henry's Radical Phenomenology. *Studia Phaenomenologica*, v. IX, p. 157-172, 2009.

⁸² HENRY, M. *Marx: Une Philosophie de la réalité*. Gallimard: Paris. 1976. [2. ed. 1991]. v. 1. *Marx: Une Philosophie de l'économie*. Gallimard: Paris, 1976. [2. ed. 1991]. v. 2.

⁸³ MORA, José Ferrater. Dicionário de filosofia. Disponível em: <www.google.googlebooks>. Acesso em: 10 jan. 2009.

⁸⁴ MORATALLA. In: HENRY, 1988, p. 10. “Es una reducción – el el sentido de re-conducción- de la objetividad a la subjetividad viva, tantas veces olvidada.” Tradução própria. Um resumo dessa abordagem encontra-se em HENRY, M. “O conceito de Ser enquanto produção”. In: *Phainomenon*, n. 13, 2006, p. 191-214. Tradução de

Rolf Kühn comenta que Henry mostra um Marx que conduz todas as grandezas hipostasadas posteriormente pelo marxismo – como classe, história e dialética – à subjetividade como *pathos* constituído de fruição e sofrimento. Com Marx se inaugura o valor da subjetividade no trabalho. É o primeiro, com exceção de Maine de Biran, a ligar o conceito de verdade não à teoria, mas à encarnação na corporeidade. “Marx não apenas é um pensador atual no que tange aos produtos fenomenológicos de cada sociedade, mas ele trouxe paralelamente um ‘giro ontológico’ para o conceito de verdade do Ocidente.”⁸⁵ Neste sentido, *Marx* é o precursor de *Eu sou a verdade e Encarnação* e por isso *escandalosamente* próximo ao cristianismo⁸⁶.

As leituras de Marx, aliadas às viagens de Henry pelos países do leste europeu dominados pelo comunismo, convenceram-no das consequências desastrosas da iniciativa comunista de construir uma sociedade em moldes autoritários sem se preocupar com os indivíduos. A escrita de *Marx* foi encorajada por Jean Hippolite, contudo este faleceu em 1968 sem ver a obra concluída.

1.3.6 Denúncia em forma de romance: *L'Amour les Yeux fermés* [1976] O amor de olhos fechados [2001]

Neste romance⁸⁷, ganhador do Prêmio Renaudot daquele ano, Henry traz em forma de narrativa a história de uma cidade que conheceu o apogeu e agora experimenta a agressão contra si própria. No fundo dessa agressão está a ampla assimilação da ideologia cientificista, que para Henry tem todo esse impacto não tanto pelo seu conteúdo, mas pela afinidade com o espírito do nosso tempo, que oferece ao sujeito contemporâneo a possibilidade de evadir-se de si mesmo quando não se suporta mais a si mesmo⁸⁸.

As repercussões e críticas foram grandes na época, comenta Michel Henry no prefácio à edição portuguesa. A narrativa da destruição repercute porque é a própria vida que constrói

Jorge Leandro Rosa.

⁸⁵ KÜHN, Rolf. Michel Henry. In: RÖTTGERS, Kurt; BEDAORF, Thomas (Hgs.). *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. p. 159. “Marx ist nicht nur ein stets aktueller Denker in Bezug auf die phänomenologischen Protoakte jeglicher Gesellschaft, sondern er hat eine ‘ontologische Wende’ für den abendländischen Wahrheitsbegriff überhaupt herbeigeführt”. Tradução própria. O autor segue: “Die subjektive Arbeit der immer als Pluralität gegebenen *Individuen* ist jene *Praxis*, durch welche jede geistobjektive Universalität (Hegel) obsolet wird, da diese in dem seit den Griechen ererbten Bündnis von *Denken/Sein* verhardt und ‘Wahrheit’ nicht als Realprozeß des Lebens ergreift, sondern als *Re-präsentation*”.

⁸⁶ KÜHN, 2009, p. 159.

⁸⁷ HENRY, M. *L'Amour les yeux fermés*. Paris: Gallimard, 1976. *O amor de olhos fechados*. Tradução de Helena Brasão, prefácio de Michel Henry. Lisboa: Príncipe, 2001.

⁸⁸ BALLBEO, Raul. Fenomenologia da vida de Michel Henry. Disponível em: <http://www.revistacriterio.com.ar/art_cuerpo.php?numero_id=31&articulo_id=653>. Acesso em: 22 dez. 2007.

tais obras de arte, e, portanto, a aniquilação dessa cidade imaginária tem a ver com a destruição da própria vida: “É por isso que, ao vermos reproduzir-se por todo lado o niilismo que descobre o seu rosto aterrador diante de nós, sentimos ser contemporâneos desses fenómenos monstruosos”⁸⁹. “*O amor de olhos fechados* e depois *La barbarie* é uma crítica social que aponta para a decadência cultural que advém do esquecimento da vida. Pois se a cultura surge do incremento da vida, a decadência só pode vir quando esta é esquecida.”⁹⁰ No romance, as pessoas destroem os monumentos e símbolos estéticos porque já não se sentem vivas; tal como expressa o pensamento de um personagem:

Como era possível tamanha indiferença em relação ao que viam? Como é possível suportar a existência sem o espírito? E aí pensava no facto de estarmos a caminhar para uma época em que o olhar dos homens se tornaria semelhante àquele que me fixava vagamente na escuridão⁹¹.

1.3.7 Subjetividade e loucura: *Le Fils du Roi* [1981]

Este romance⁹² trabalha de forma simbólica a condição da vida subjetiva. Através dos personagens, loucos que habitam um hospício, Henry explora a literatura psiquiátrica, em particular a obra de Pierre Janet. Florinda Martins comenta que o desconcerto de *Le fils du roi* consiste em mostrar “a inutilidade de uma psicoterapia que busca a inserção do material patológico no registro da consciência”, sem o embasamento de uma inteligibilidade da afetividade em si, que não se apreende na consciência. “A inteligibilidade do afecto é de orden afectiva e não representativa nem reflexa.”⁹³ Para nosso tema, cabe destacar este comentário:

E se os limites da Vida são traçados do interior da própria vida e tanto podem ser momentos de eternidade gloriosa como de inferno insuportável, também a terapia, a conversão da vida às suas possibilidades, só do interior da própria vida pode acontecer⁹⁴.

O romance aborda a possibilidade de ser si mesmo a partir da afecção da Vida, e a “conversão” do ego à relação com os outros a partir desse si. Há recuperação da confiança que “possibilita de novo a fruição da vida e a transfiguração do impossível na possibilidade de si, na recuperação da dignidade perdida: ‘tive dificuldades de reconhecê-los’, transfigurados que estavam”⁹⁵. As linguagens já nos apresentam indícios das raízes e dos percursos do pensamento do autor. Por ora, queremos apenas registrá-lo.

⁸⁹ HENRY, 2001, p. 8.

⁹⁰ MARTINS, 2009, ApGP, p. 13.

⁹¹ HENRY, 2001, p. 176.

⁹² HENRY, Michel. *Le fils du Roi*. Paris: Gallimard, 1981.

⁹³ MARTINS, 2008, ApGP, p. 21.

⁹⁴ MARTINS, F. O impossível no sofrimento – indecisões fenomenológicas no romance *Le fils du roi*. *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, II, v. XIX, 2002b. Separata, p. 145.

⁹⁵ MARTINS, 2002b, p. 145.

Na mesma época, Henry escreve uma peça radiofônica, *La vérité est un cri* [A verdade é um grito], levada ao ar na *Radio France* naquele ano. Ambos os escritos são um exercício preparatório para sua próxima obra filosófica, *Genealogia da Psicanálise*.

1.3.8 O diálogo com Freud e sua árvore genealógica: *Généalogie de la psychanalyse: le commencement perdu* [1985] *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido* [2009]

Em 1983, Henry foi convidado pelo professor Yorihiro Yamagata para lecionar por três meses no Centro de Filosofia Francesa de Osaka. Lá, proferiu seminários que serviram de fundamento para esta obra⁹⁶, que se tornou o escrito que melhor introduz ao pensamento do autor. Henry faz aqui uma crítica respeitosa e profunda à relação entre o conceito de consciente – base do pensamento ocidental a partir de Descartes – e o conceito de inconsciente, pilar da psicanálise. Perscruta a genealogia do pensamento freudiano e mostra como esse está permeado pela racionalidade ocidental que pretende suplantar.

Henry procura demonstrar que a teoria freudiana significou um grande avanço e suplantação do racionalismo da época, mas, por carregar os mesmos problemas e aporias que a filosofia desde Descartes, tem dificuldades de “albergar a vida”. O objetivo do livro, portanto, não é declarar seu desacordo com uma doutrina particular, mas de investigar os antecessores de Freud, os supostos sobre os quais a psicanálise foi erigida. “São as pressuposições que guiaram, ou melhor, *extraviaram* a filosofia clássica e que Freud recolheu sem saber ou querer, para conduzi-las às suas últimas implicações, que devem ser postas em causa.”⁹⁷

Genealogia da Psicanálise é o escrito mais filosófico desde *La Essence*. Aqui encontramos a melhor explanação de suas leituras de Descartes e dos filósofos que o sucederam, até chegar na psicanálise; por isso o nome de “Genealogia”. Para Florinda Martins, esse livro tem um lugar preeminente nas investigações de Henry porque “as questões do inconsciente são contemporâneas às questões da consciência”⁹⁸. A tese central do livro é que o esquecimento da vida como autoafetiva e autoimpressiva conduz a filosofia moderna e também a contemporânea a relegar o afeto, o originário, e a privilegiar o aparecer na exterioridade e tomá-lo como fundamento.

⁹⁶ HENRY, Michel. *Généalogie de la psychanalyse. Le Commencement perdu*. Paris: Puf, 1985. Em português: GP.

⁹⁷ GP, p. 35. O grifo é meu.

⁹⁸ GP, p. 36: “Então quando é que o conceito de inconsciente apareceu no pensamento moderno? *Ao mesmo tempo que o de consciência e como sua exata consequência.*”

Martins vincula as ideias de *Genealogia* com a história do sujeito contemporâneo: compreender a história das relações entre consciente e inconsciente desde o *cogito* cartesiano até Husserl e Heidegger e a fenomenologia da “segunda geração” é integrar a compreensão de nós próprios nesse historial, “sendo a *Genealogia da Psicanálise* a genealogia de todos esses conceitos”⁹⁹.

1.3.9 A cegueira na polis: *Le cadavre indiscret* [1986/1996]

*O cadáver indiscreto*¹⁰⁰ trata da evidência do disfarce na corrupção, notadamente na corrupção política. “Mostra a incapacidade de vermos o que quer que seja, nem mesmo reconhecer a presença de um assassino, apenas com os órgãos de visão.” O ver é remetido ao começo cartesiano, no qual este afirma que só a alma pode ver¹⁰¹.

1.3.10 Quando a vida é ameaçada: *La barbarie: une critique phenomologique de la culture* [1987]

Este livro de Henry¹⁰² pode ser considerado continuação da crítica de Husserl sobre a redução da vida ao mundo da ciência. A investigação a partir da fenomenologia da Vida aponta que a cientifização da cultura significa um afastamento da vida, fonte de todas as manifestações culturais. A barbárie é um processo a ser compreendido não apenas em vista da cultura, mas da própria essência de onde provém a cultura. Como toda forma de cultura tem sua origem na vida, a autodestruição que a barbárie produz é doença da própria vida¹⁰³, pois interrompe o processo autotransformativo da vida em cultura.

Henry aborda as consequências da destruição cultural pela ideologia cientificista e mostra seus efeitos na distorção das formas de vida e de trabalho com efeitos na estética, economia, lazer, educação e na ética – em suma, em toda a práxis humana. Para isso, Henry reporta seu conceito de cultura diretamente à sua filosofia da imanência. Para Florinda Martins,

⁹⁹ ApGP, p. 13. No Brasil, na década de 1980, foram publicados dois capítulos sobre Nietzsche retirados de *Genealogia da Psicanálise* em *A morte dos deuses Vida e afectividade em Nietzsche*. Editado por Jorge Zahar, tradução de António José Silva e Sousa.

¹⁰⁰ HENRY, Michel. *Le Cadavre indiscret*. Paris: Albin Michel, 1996.

¹⁰¹ ApGP, p. 23.

¹⁰² HENRY, Michel. *La Barbarie*. Paris: Grasset, 1987. [2. ed. Paris: Puf, 2001]. Espanhol: *La barbarie*. Madrid: Caparrós, 1996. [2. ed. 2006]. Um síntese destas ideias foram explanadas na conferência “Ser Igreja terapêutica em tempos de barbárie”, proferida no I Congresso Nacional da Igreja Terapêutica, em Campo Grande, MS, 12 de setembro de 2009, a quem agradecemos a oportunidade de dialogar a partir de Henry sobre a realidade brasileira.

¹⁰³ HENRY, 2006, p. 39.

“*A Barbárie* é uma crítica social às formas de vida que se esquecem dessa vida que lhes está na origem”¹⁰⁴.

1.3.11 Arte e imanência afetiva: *Voir l’invisible: sur Kandinsky* [1988]¹⁰⁵

Neste livro, na esteira do anterior, Henry elabora sua estética fenomenológica a partir da obra do pintor Wassiliv Kandinsky, pois encontra grandes correspondências entre a obra do pintor e a fenomenologia da Vida. A arte está conectada à vida, e Henry mostra como as sociedades que privilegiaram o cientificismo em detrimento da arte também se afastam da vida – este o correlato com *O amor de olhos fechados* e *A barbárie*.

A pintura abstrata de Kandinsky é vista como tentativa de superar o objetivismo galileiano, permitindo ao ser humano recuperar-se a si mesmo¹⁰⁶. Kandinsky relaciona cada traço e cada cor a uma impressão subjetiva, à sua sonoridade íntima ou valor íntimo. Com isso, o ponto de partida e o ponto de chegada da arte são conectados com a imanência afetiva na qual a vida se revela.

Henry viu no abstraccionismo de Kandinsky essa força que destrói toda a exterioridade e faz chegar nela mesma a vida, actualiza a vida, revela um novo conhecimento e não só uma representação* do real ou da impressão, mas a novidade que é a Vida escondida e manifestada na abstracção; toda a verdadeira arte é abstracta porque só assim deixa de ser uma cópia do real e fala da vida na novidade em que ela se manifesta.¹⁰⁷

Martins comenta que, em *Voir l’invisible: sur Kandinsky*, Henry expressa que “os critérios de validação ou não de uma obra de arte prendem-se com a relação que esta tem ou não com o movimento da vida na efectivação de si mesma”¹⁰⁸.

1.3.12 Rumo aos fundamentos: *Phénoménologie Matérielle* (1990) Fenomenologia Material (2010)

Este livro¹⁰⁹ é fruto de seis seminários realizados na Universidade de Washington (Seattle) em março de 1989, no âmbito do trabalho de Mikkel Borch-Jacobsen. O objetivo dessa obra foi mostrar em que Henry se diferencia de Husserl e qual é o *proprium* da fenomenologia da Vida, aqui denominada de fenomenologia material. Esta diz respeito à substância fenome-

¹⁰⁴ MARTINS, 2008, ApGP, p. 12.

¹⁰⁵ HENRY, Michel. *Voir l’invisible: sur Kandinsky*. Paris: François Bourin, 1988.

¹⁰⁶ MORATALLA, Tomás D. Introdução. In: HENRY, Michel. *La barbarie*. 2. ed. Madrid: Caparrós, 2006. p. 12.

¹⁰⁷ MAGALHÃES, 2008, p. 86.

¹⁰⁸ MARTINS, 2008, p. 12.

¹⁰⁹ HENRY, Michel. *Phénoménologie Matérielle*. Paris: PUF, 1990. Em português, tradução e apresentação de Florinda Martins, a quem agradecemos o acesso ao texto. No prelo. Doravante abreviado como FM e a apresentação como ApFM.

nológica invisível que torna o afeto possível e com ele todas as coisas. “O que ela põe em jogo, e de um modo radical, é o próprio conceito de matéria feito 'conteúdo primário’.”¹¹⁰

Trata-se apenas de dar uma idéia daquilo que é a fenomenologia material, do método que a torna possível enquanto fenomenologia do invisível, de pôr à prova enfim a sua capacidade de renovação num domínio também difícil e aparentemente também irreduzível às suas premissas como a intersubjectividade.¹¹¹

O objetivo desse escrito não é apenas mostrar as inconsistências da fenomenologia histórica, mas buscar “a dimensão original da fenomenalidade que a fenomenologia histórica jamais apercebe”¹¹². Henry pergunta se a vida pode ser apreendida fenomenologicamente por essas propostas que consideram apenas o aparecer no mundo como válido. “Não só o que é visto é tomado ao viver mas o próprio ver é apenas uma modalidade da vida: sem a sua auto-afecção nada seria alguma vez visto.”¹¹³ Conclui que tanto a fenomenologia de Husserl como a de Heidegger falham nessa análise, pois justamente a Vida, a doadora de todo fenômeno, furta-se à visibilidade do mundo.

A questão do outro compõe a terceira parte. Mostra o fracasso da fenomenologia da intencionalidade para tal intento e indica que “É paradoxalmente a vida que, em si, a nada mais se reporta, que fornece o meio onde se cumpre toda a intersubjectividade possível”¹¹⁴. “Ego e alter ego têm um nascimento comum, uma mesma essência e é por ela que eles 'comunicam': porquanto eles são vivos.”¹¹⁵

1.3.13 A vida (ou sua falta) na economia: Du communisme au capitalisme. Théorie d’une catastrophe [1990]

Este escrito¹¹⁶ amplia algumas das teses do seu livro sobre Marx. Henry tece aqui sua análise do desmoronamento comunista. Afirma que suas causas mais imediatas se encontram na economia e na técnica. A base de toda a sua crítica é que a força da vida repousa não em entidades supraindividuais (como o marxismo pensa a Sociedade, o Estado), mas no indivíduo. E, nesse sentido, como o capitalismo se apoia em entidades tão ou mais abstratas ainda, não oferece alternativa melhor.

¹¹⁰ FM, p. 37.

¹¹¹ FM, p. 6.

¹¹² FM, p. 95.

¹¹³ FM, p. 100.

¹¹⁴ FM, p. 4.

¹¹⁵ FM, p. 4.

¹¹⁶ HENRY, Michel. Du communisme au capitalisme: théorie d’une catastrophe. Paris: Odile-Jacob, 1990.

Esse livro se constitui numa crítica ao socialismo sem a ideologia liberal como alternativa e uma crítica ao capitalismo sem remeter à ideologia socialista¹¹⁷. Henry conclui seu livro expressando “A verdade é um grito: o grito de vida, que diz que é vida, e ela quer viver”¹¹⁸. Como expressa Florinda Martins, o que há em comum entre esse escrito e o *Marx* é a afirmação de que a realização do humano pelo trabalho “pressupõe a adesão de si à vida. É nela que o sofrer e fruir originários mais nos dão conta de como em todas as qualidades sensíveis de uma situação concreta se afectiva esta relação primordial do vivo com a vida”¹¹⁹.

1.3.14 *C'est moi la vérité* [1996] *Eu sou a verdade: para uma filosofia do cristianismo* (1998)

Este escrito¹²⁰ manifesta a aproximação de Henry ao cristianismo ocorrida na última década. Nele, o autor propõe-se a resgatar ideias que diz terem sido pouco exploradas na filosofia, no que considera como via alternativa de compreender a condição humana a partir de fontes “não-gregas”.

Para Henry, os escritos de João portam uma leitura da condição humana que nada fica a dever aos grandes filósofos; especialmente o prólogo expressa a condição humana a partir do Logos que se encarna e nele doa a vida a todos. Essa obra pode ser considerada como “um culminar de um pensamento que analisou a afecção fenomenológica à luz da manifestação originária do Ser e da Vida, trazendo consigo uma nova abordagem filosófica da verdade cristã, através da expressão duma Cristologia fenomenológica”¹²¹.

¹¹⁷ Comentário disponível em: <<http://www.blogdudemocrate.org/2006/08/11/du-communisme-au-capitalisme-theorie-d%E2%80%99une-catastrophe/>>. Acesso em: 24 mar. 2009.

¹¹⁸ HENRY, 1990. “*La Vérité est un cri: c'est le cri de la vie, qui dit qu'elle est la vie et qu'elle veut vivre*”. Este também é o título de sua peça radiofônica, levada ao ar pela Radio France em 1982.

¹¹⁹ MARTINS, ApGP, p. 21. Em abril de 2009, o *Marx* de Henry foi objeto das *Lectures Michel Henry* proferidas na Universidade de Louvain por Rolf Kühn, tendo abordado, entre outros aspectos, a crise econômica atual, anunciada 40 anos antes nos textos de Henry sobre o comunismo e o capitalismo. Também a professora Florinda Martins, na apresentação à tradução brasileira de *Genealogia da Psicanálise*, destaca a pertinência das ideias de Henry para o mundo do trabalho, discutidas no *Colloque International de Lyon* para esse fim em julho de 2008: “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, nem mesmo do antagonismo do indivíduo em relação ao seu sofrimento. 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” (ApGP, p. 23). A autora ressalta que essa modalização do sofrer em fruir está implicada no movimento de adesão criativa da vida a si mesma, e será abordada por nós no campo da clínica, e por Raphaël Gely o foi em relação aos conflitos na área do trabalho no referido colóquio: GÉLY: “*La souffrance originaire de la vie et la souffrance au travail. Réflexions à partir de la phénoménologie radicale de Michel Henry*”, 2008.

¹²⁰ HENRY, Michel. *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris: Seuil, 1996. Português: *Eu sou a verdade: para uma filosofia do cristianismo*. Lisboa: Vega, 1998. Abreviado por *EV*, tradução de Florinda Martins.

¹²¹ MARTINS, Florinda. “*C'est moi la vérité*”: para uma Cristologia fenomenológica. *Itinerarium*, XLII, p. 475-480, 1996. Separata.

José Maria Silva Rosa destaca que essa aproximação não se dá na forma de uma “conversão”. Henry continua o desenvolvimento rigoroso “de uma fenomenologia radical, invertida por dentro, reconhecendo, não *a pesar disso*, mas *por causa disso* mesmo que tal lógica fenomenológica, transgredida ou invertida por via da Vida, tem no Cristianismo o seu cumprimento verdadeiro *par excés et par avance*”¹²².

1.3.15 Rumo à carne: *Incarnation: une philosophie de la chair* [2000] Encarnação: uma filosofia da carne [2001]

Este escrito¹²³ aprofunda a abordagem filosófico-fenomenológica do cristianismo, agora no tocante à encarnação. Nesse livro, publicado na França em 2000 e em Portugal já em 2001 (o livro foi escrito em diálogo com Florinda Martins), Michel Henry analisa a problemática da carne* e faz uma releitura fenomenológica da doutrina da encarnação e a aproxima à sua fenomenologia material. Agora, o cristianismo fornece-lhe mais elementos sobre essa outra forma de conceber a vida, e a partir dessa crítica a fenomenologia tradicional na sua conformação aos pressupostos do pensamento ocidental. Para o filósofo, a encarnação mostra uma arqui*-inteligibilidade, um modo de revelação original. A esse respeito comenta a professora Maria Luisa Ribeiro Ferreira:

É precisamente sobre essa “afirmação desconcertante”, a Encarnação, que Henry constrói uma antropologia. A fenomenologia da carne que propõe supera a mera explicação científica do homem. O seu alcance é muito maior do que o da ciência pois procura a Vida absoluta*, que vem antes da carne. Uma fenomenologia da carne coloca a relação de um si a outro si enquanto dependendo, como ponto de partida, de uma comum possibilidade transcendental – a Vida¹²⁴.

A obra *Encarnação* prolonga as teses de Maine de Biran, do corpo subjetivo como lugar da verdade, ou seja, à “filosofia da carne”¹²⁵. A realidade do corpo não depende do meio fenomenológico em que esse se desvela, por isso sua realidade não pode ser procurada na objetivação no mundo¹²⁶.

¹²² ROSA, José Maria Sousa. “Da essência trinitária da ‘Fenomenologia da Vida’ de Michel Henry”. In: MARTINS; CARDOSO, 2006. p. 188.

¹²³ HENRY, Michel. *Incarnation: Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000. Português: *Enc*.

¹²⁴ FERREIRA, Luisa Ribeiro. “O que pode um corpo – Michel Henry, leitor de Espinosa”. In: MARTINS; LOURENÇO, 2006. p. 156. A professora comenta, no início do seu artigo, sua percepção da pessoa de Henry, que conheceu durante o lançamento da tradução portuguesa de *Enc*.

¹²⁵ MARTINS, ApGP, p 21.

¹²⁶ *Enc*, p. 25. “Assim, consigo um corpo eterno, porque quer manifestar-se objectivando-se no mundo e que uma pura objectivação é ainda incapaz de produzir por si só o conteúdo concreto que deve mostrar-se nela. Este conteúdo é então posto metafisicamente (pura e simplesmente afirmado) – o que significa, ainda mais uma vez, que a sua realidade não depende do meio fenomenológico em que se desvela.”

1.3.16 *Paroles du Christ* [2002] *Palavras de Cristo* [2003]

Em seu último livro, escrito no ano de sua morte, Henry faz uma abordagem das palavras de Cristo dentro da filosofia da linguagem. Volta-se à pergunta pela condição humana e expressa encontrá-la descrita nas palavras de Cristo, num duplo sentido: palavras de Cristo a respeito do ser humano e palavras de Cristo a seu próprio respeito, sendo que as primeiras só são compreendidas se forem ressignificadas pelas últimas.

Nesse livro, Henry novamente se ocupa das aporias da fenomenologia tradicional pela investigação de seus fundamentos. Mostra como essas levam à incompreensão da condição humana e da vida: “Situada no coração da realidade como sua revelação original, a palavra da Vida é a grande esquecida da reflexão contemporânea assim como do pensamento filosófico tradicional”¹²⁷.

A Vida manifesta-se ao longo dos trabalhos de Michel Henry no tom caloroso e festivo já presente em *A Essência da Manifestação*. Mais do que um *pressentimento*, a Vida é presente, fonte, água que mata a sede, que suporta a fragilidade e vence a facticidade do tempo.¹²⁸

Eu sou a verdade, Encarnação e Palavras de Cristo são consideradas uma trilogia, pois têm em comum o estudo filosófico do cristianismo e se constituem num exaustivo resgate do seu potencial filosófico em discorrer sobre a vida. Henry mostra assim uma afinidade expressa com Pascal e Kierkegaard, ambos protagonistas de uma aproximação entre a filosofia e o cristianismo na qual se destaca a realidade humana como coração e a estrutura paradoxal da sua condição¹²⁹.

1.3.17 *Escritos póstumos*

Após sua morte, a Coleção Épiméthée, da Editora Presses Universitaires de France (PUF), coordenada por Jean-Luc Marion e Paul Audi, publica quatro livros com artigos e palestras de Henry, dispostas por eixos temáticos:

Volume I: De la Phénoménologie (= Phénoménologie de la Vie I)

Volume II: De la Subjectivité (= Phénoménologie de la Vie II)

Volume III: De l’art et du politique (= Phénoménologie de la Vie III)

Volume IV: Sur l’éthique et la religion (= Phénoménologie de la Vie IV)

¹²⁷ HENRY, Michel. *Palavras de Cristo*. Lisboa: Colibri; Forum de Ideias, 2003. p. 80. Doravante abreviado por PdC.

¹²⁸ ALMEIDA, José Manuel Pereira de. Prefácio da edição portuguesa. PdC, p. 10.

¹²⁹ FERREIRA, Manuel Carmo. *Palavras de Cristo*. In: MARTINS; LOURENÇO, 2006, p. 172.

1.3.18 Seguintos

As obras de Henry têm sido traduzidas para diversas línguas, fecundando variados campos e gerando eventos: Em 1996, foi organizado o primeiro Colóquio Internacional Michel Henry em Cerisy la Salle, com a presença de Jean Luc Marion, Didier Franck, Monique Schneider, Florinda Martins, entre outros. Seguiram-se os colóquios de Beirute (1997), Namur (1999), Paris e Montpellier (2003) e Nottingham e Lisboa (2005)¹³⁰.

Assinalamos aqui o desenvolvimento em nossa língua: Em Portugal, estuda-se a obra de Henry desde 1986. A professora Florinda Martins, do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, dissertou no mestrado sobre *O ser dá-se como afeto*, depois traduziu seus livros, que tiveram boa aceitação, e juntamente com seus pares organizou conferências e colóquios que atraíram diferentes áreas do saber para interlocução. Michel Henry veio a Portugal pela primeira vez em 1997, a convite do Centro de Estudos de Filosofia da Medicina IPO e da Universidade Católica Portuguesa de Lisboa¹³¹, retornando ainda duas vezes¹³². Os resultados desses encontros foram transformados em textos, que, por sua vez, inspiram novas investigações em interfaces tão distintas como filosofia, medicina, enfermagem, psicologia, economia, ergonomia, teologia e estética¹³³.

Na Alemanha, Rolf Kühn¹³⁴ tem traduzido e fomentado pesquisas sobre a fenomenologia da Vida em várias frentes como filosofia, psicoterapia, estética e teologia. O *Forschungsk-*

¹³⁰ A apresentação de Florinda Martins e Adelino Cardoso aos anais desse Colóquio sintetiza o percurso do pensamento de Henry e sua inserção em diferentes campos. In: MARTINS; CARDOSO, 2006. p. 9-13. Os grupos de trabalho organizados na época envolveram, além da filosofia, a enfermagem, a estética, a memória e a biologia.

¹³¹ No ano seguinte, ambas as instituições iniciaram o projeto “Sujeito e Passividade”, no qual a obra de Henry foi um dos eixos para pensar “a subjetividade enquanto traço fundador do acto médico”. Cf. CARDOSO, Adelino; MIRANDA JUSTO, José M. (org.) *Sujeito e Passividade*. Anais do Colóquio (2002) Lisboa: Colibri; CEFi, 2003.

¹³² EM 2000, por ocasião da apresentação da tradução da obra *Encarnação*, fez duas conferências – uma no Centro de Cultura e Literatura Portuguesa e Brasileira (hoje CEFi), da Universidade Católica Portuguesa, e outra na Faculdade de Letras de Lisboa, no âmbito do projeto “Sujeito e Passibilidade”.

Em 2001 Henry esteve no Porto no âmbito das atividades *Porto Capital Europeia da Cultura*, fechando um ciclo de conferências iniciado por João Lobo Antunes, passando por António Damásio, André Green, Stuart Hamerford, Francisco Varela, Karl Pribram, Mathieu Richard, Jean-PierreChangeaux, Jean-Didier Vincent e Michel Henry. Disponível em: <www.PORTO2001.com>.

¹³³ O projeto “O que pode um corpo”, do CEFi (Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade Católica de Lisboa), tem uma vertente sendo desenvolvida no Porto: em reuniões mensais na Galeria Símbolo, com exposição de trabalhos de artistas plásticos e debates que reúnem psicoterapeutas (psicanalistas, psiquiatras, enfermeiras especialistas de saúde mental) do Hospital de São João que procuram aliar, em suas práticas, fenomenologia e arte. O livro de MARTINS e TEIXEIRA, *Tecidos de afectos em fios quatro-zero*, é um dos produtos desses encontros e introduz o pensamento fenomenológico à clínica como um todo, também para a nossa. A capa e as ilustrações de Margarida Lagarto são fotografias de uma dessas instalações. Ver Projeto de Estética e Ergoterapia na Galeria Símbolo <www.simbolo.net>.

¹³⁴ Rolf Kühn (1944-), autor de obras filosóficas (*Geburt in Gott* (2003), *Gabe als Leib* (2004), *Macht der Gefühle* (2008), entre outras, e tradutor de Michel Henry, especializado em filosofia francesa contemporânea. Disponível em: <www.michelhenry.de>.

reis Lebensphänomenologie (Grupo de Pesquisas em Fenomenologia da Vida) reúne profissionais e docentes¹³⁵; o *Institut für Existenzanalyse und Lebensphänomenologie Berlin*¹³⁶ discute a aplicação terapêutica da fenomenologia da Vida, e no âmbito acadêmico acontecem seminários e pesquisas em conjunto com o professor Markus Enders na Universidade de Freiburg e também em outros locais.

A investigação sobre a fenomenologia da Vida – pesquisa e tradução em seus escritos originais – continua em vários países, e para concluir e encaminhar, destacamos da pena do próprio Henry este misto de reconhecimento e estranhamento que acompanha a leitura de suas obras:

Considerar que o pensamento nos entrega ao mundo e ao reino da exterioridade, enquanto que a acção seria estranha a esse mundo e nos mergulharia no que há de mais interior em nós, não é algo conforme aos nossos hábitos filosóficos. Contudo, quando a acção bruscamente nos convoca, é no mais fundo de nós mesmos que mergulhamos, na noite abissal da subjectividade absoluta, até esse lugar onde dormem as potências do nosso corpo e onde, reunindo-nos a elas, as colocamos em movimento – aí onde se actualizam, de súbito, as potencialidades da subjectividade orgânica, onde se manifesta o “Eu posso” fundamental que constitui a nossa existência, aí onde somos um conosco mesmos na unidade original onde não há, nem transcendência, nem mundo¹³⁷.

Atendendo a essa convocação, prossigamos...

¹³⁵ Disponível em: <<http://www.lebensphaenomenologie.de/>>.

¹³⁶ Disponível em: <<http://www.guenterfunkeberlin.de/logotherapie-existenzanalyse/lebensphaenomenologie.html>>. Sob a coordenação de Rolf Kühn, edita a coleção *Seele, Existenz und Leben*, já com nove volumes a respeito da fenomenologia da Vida na teoria e prática clínica.

¹³⁷ HENRY, M. O Conceito de Ser enquanto produção. *Phainomenon*, n. 13, out. 2006, p. 191-214. Tradução de Jorge Leandro Rosa.

CAPÍTULO 2 - Da genealogia do pensamento ocidental à fenomenologia da Vida: estrutura do pensamento de Michel Henry

*Acontece porém, que há momentos em que é a própria vida que nos afecta com os seus fios e tecidos: no nascimento e na morte; na doença e na terapia invadem-nos sentimentos que, sem perderem a singularidade da vida afectiva, podem ser tipificados.*¹³⁸

No capítulo anterior, debruçamo-nos sobre a vida e a obra de Michel Henry e com isso adquirimos uma pequena noção sobre suas ideias. Neste, queremos abordar os pontos principais do seu pensamento que se vinculam com nosso objetivo, em três movimentos sucessivos e complementares: 1. Particularidades da fenomenologia; 2. Genealogia do pensamento ocidental; 3. Conceitos básicos da fenomenologia da Vida.

2.1 Particularidades da fenomenologia

A fenomenologia da Vida decorre da fenomenologia clássica, que inicia no final do século XIX com Edmund Husserl. Para situá-la dentro do pensamento ocidental, cabe apontar o propósito que Husserl estabeleceu no seu surgimento: enquanto as demais ciências se debruçaram sobre fenômenos específicos – físicos, químicos, econômicos, sociais, psíquicos, entre outros –, a fenomenologia propôs-se a investigar a fenomenalidade*, ou seja, o que faz com que um fenômeno seja um fenômeno¹³⁹. Assim se diferencia das demais ciências porque distingue, por um lado, entre o fenômeno abordado em seu conteúdo e, por outro lado, o modo de sua doação. É a diferença entre o que se mostra e o acontecimento do mostrar-se, o puro aparecer enquanto tal.

¹³⁸ OLIVEIRA, Maria de Lourdes de Magalhães. Nota Introdutória. In: MARTINS; TEIXEIRA, 2007, p. 7.

¹³⁹ HENRY, Michel. “Phänomenologie des Lebens”. In: *Affekt und Subjektivität*. Freiburg; Munique: Alber, 2005. p. 13. Doravante abreviada por PhdL.

Esse movimento vai contra a esterilidade do pensamento filosófico da época e denuncia a distância da filosofia do que é vivo¹⁴⁰. Há nela um poder de inteligibilidade que lhe garante continuidade, assegurada na invenção de um método e acima de tudo no abordar “uma questão onde se pode reconhecer a essência da filosofia”¹⁴¹. Henry aponta o lugar especial da ciência inaugurada por Husserl: “A fenomenologia será para o século XX o que o idealismo alemão é para o século XIX, o empirismo para o século XVIII, o cartesianismo para o século XVII, Tomás de Aquino e Duns Escoto para a escolástica, Platão e Aristóteles para a Antiguidade”.

A designação “fenomeno-logia” compreende-se a partir dos seus dois constituintes gregos – *phainomenon* e *Logos* – de modo que, tomada à letra, a palavra designa um saber que diz respeito ao fenómeno, uma ciência deste. Reflectindo sobre esta definição bastante simples, podemos avançar que o primeiro termo, o *fenómeno*, qualifica o objecto desta ciência, ao passo que o segundo, o *Logos*, indica o modo de tratamento que convém aplicar a este objecto, o método a seguir para dele se adquirir um conhecimento adequado. *Objecto e método* da fenomenologia é o que de imediato se destaca na própria designação.¹⁴²

Fenomenalidade, portanto, refere-se ao modo de doação, também chamada de *pura manifestação, puro aparecer*, mostrar-se, desvelar, descobrir, aparecer, revelação – e também, usando uma palavra mais tradicional, de “verdade”¹⁴³. A passagem da investigação do fenómeno ao modo de sua doação ou sua fenomenalidade confere objeto próprio à fenomenologia e a torna uma disciplina autónoma, pois já não se trata de reflexão posterior sobre o que as outras ciências descobriram, mas de investigar o modo originário do aparecer. “Aperceber este último e analisá-lo em si mesmo vem a ser o contributo inestimável da fenomenologia histórica, é o seu tema.”¹⁴⁴

Na introdução de *Encarnação*, Henry apresenta o diferencial da fenomenologia:

A propriedade dos pressupostos da fenomenologia é que eles são fenomenológicos, e isto num sentido radical: trata-se do aparecer de que acabamos de falar, da fenomenologia pura. É ela que deve guiar a análise dos fenómenos no sentido da fenomenologia, isto é, considerados no modo como eles se nos dão, no “Como” do seu aparecer.¹⁴⁵

Esse movimento produz grandes consequências para a teoria do conhecimento e para a concepção de sujeito, pois se altera o conceito de sujeito por se alterar a noção de conheci-

¹⁴⁰ Esse foi um dos motivos pelos quais Pfister se encantou com a psicanálise, pois a cura de almas da época andava nos caminhos estéreis do racionalismo.

¹⁴¹ FM, Prefácio, p. 1. A próxima também.

¹⁴² Enc, p. 2.

¹⁴³ PhdL, p. 13. “Dieser reinen Phänomenalität kann man verschiedene Namen verleihen: reine Manifestation oder Erscheinung, Sichzeigen, Entbergen, Entdecken, Erscheinen, Offenbarung, oder auch mit einem traditionelleren Wort: Wahrheit”.

¹⁴⁴ FM, Prefácio, p. 1.

¹⁴⁵ Enc, p. 6.

mento, e assim se dá eco ao que Descartes criara nos seus primórdios: “mais do que apreensão, conhecer é sentir”¹⁴⁶. Segundo Martins, a fenomenologia, além de completar a inversão do platonismo começada com Nietzsche com a aproximação do mundo das ideias ao mundo da vida, ainda avança ao identificar “os poderes subjectivos com a vida, a vida de um corpo, o corpo que sente”.

O entusiasmo de Henry pela virada promovida pela fenomenologia em relação aos sistemas que a precederam, no entanto, não deixa de apontar que há uma tarefa a cumprir: a de lidar com as lacunas “cujas premissas não estavam patentes nos fundadores”¹⁴⁷. Pois a fenomenologia clássica encontra-se inserida na genealogia dos pensadores que privilegiam o *aparecer* na exterioridade*, o *ek-stasis**¹⁴⁸, que exige o afastamento do objeto para apreendê-lo. Para Henry, esse não é o método apropriado para o “Como do aparecer”.

Porque é ilusão do senso comum, das ciências e da filosofia do passado compreender, em tudo e sempre, aquilo que faz do fenómeno o que ele é num afastamento primeiro, a vinda de um Fora onde, na luz desse Fora, tudo se torna visível, “fenómeno”¹⁴⁹.

Com o afastamento para *melhor ver*, expressa Henry, também há um afastamento do que se pretende investigar: da subjetividade e do que define o humano enquanto tal. A vida é a grande olvidada no pensamento ocidental, com consequências funestas em todos os campos. No seu esforço para compreender o caminho desse olvido, Henry volta-se aos fundamentos da filosofia moderna e pergunta sobre o que foi feito da abordagem da vida, em que momento(s) ela foi deixada de lado. Para isso, recua até os primórdios da Idade Moderna e traça o percurso filosófico até os tempos atuais.

2.2 Genealogia do pensamento ocidental

*Quanta cegueira na nossa lucidez! Quanta cegueira na lucidez das nossas evidências, certezas, representações! Existencialismos que deixam cadáveres sem sepultura, condenando-os à eternidade dos fantasmas. Existencialismos sem céu nem terra!
- Não quero cegueira nem lucidez! Mas paixão! Não um sentimento qualquer.
Quero Paixão!*¹⁵⁰

¹⁴⁶ MARTINS, 2006, p. 220. A próxima também.

¹⁴⁷ FM, Prefácio, p. 2. Na seção 1.3.12, apresentamos brevemente algumas dessas críticas. Para aprofundar, cf. FURTADO, José Luis. *A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia*. Disponível em: <<http://www.docstoc.com/docs/19929836>>. Acesso em: 20 jan. 2010.

¹⁴⁸ Mantivemos a grafia *ek-stasis* sugerida por Rodrigo Marques, conforme a nota do tradutor em GP, p. 37, “pela insistência de Henry em assinalar a composição etimológica da palavra em vista de sua filosofia, para com o prefixo *ek* manter a carga semântica indicadora do deslocamento ou movimento que vai de dentro para fora”.

¹⁴⁹ FM, Prefácio, p. 2.

¹⁵⁰ MARTINS; TEIXEIRA, 2007, p. 15.

2.2.1 A redução galileana e seus efeitos no pensamento ocidental

O ponto de partida de Henry para a análise do pensamento ocidental é a afirmação de Husserl, em seus últimos escritos¹⁵¹, de que a crise da ciência ocidental deriva de uma decisão intelectual tomada por Galileu Galilei no início do século XVII. Com Galileu, o mundo sensível recebeu uma crítica radical, que acarretou a transformação da concepção tradicional de mundo, de ciência e de corpo.

A afirmação categórica de Galileu é que este corpo sensível que nós tomamos pelo corpo real – este corpo que se pode ver, tocar, sentir, ouvir, que tem cores, odores, qualidades tácteis, sonoras, etc. – é só uma ilusão e o universo real não é composto por corpos deste gênero.¹⁵²

O universo, para Galileu, pode ser reduzido ao corpo material extenso delimitado por figuras e formas. Por isso o conhecimento sensível do universo, tal como considerado até então, é desqualificado e substituído pela geometria, a ciência de figuras e formas que privilegia a construção ideal do universo. Deste modo suas propriedades se tornam plenamente compreensíveis e inteligíveis. O gênio de Galileu consistiu em retirar a geometria do campo das figuras ideais e usá-la “como modo de conhecimento da matéria”¹⁵³. Não só do universo das coisas, mas também do que toca ao ser humano: seu corpo passa a ser apreendido geometricamente. Esse deslizamento abre uma nova era “fundada numa concepção inédita do corpo humano e, por consequência, do próprio homem. Assim nasce a pretensão, por parte da ciência geométrica da natureza material, de constituir, doravante, o verdadeiro saber do homem”. Esse conhecimento, forjado em campos estranhos ao humano, passa a ter a pretensão de “*fornecer a verdadeira aproximação ao homem*, de o procurar no mais íntimo do seu ser, até no prazer, no coração do seu sofrimento ou do seu desânimo – da sua vida ou da sua morte”.

Não apenas as qualidades sensíveis e os corpos sensíveis são afastados como forma de conhecimento, mas, além disso, esses são retomados pela ciência geométrica, e tratados como efeitos “dos quais ela exhibe as causas. É assim que, constituindo-se em sistema, dando conta das coisas materiais, mas também *da maneira como as sentimos*, se propõe, no seu acto protofundador, como um saber universal, a que nada escapa, e o único verdadeiro”¹⁵⁴.

¹⁵¹ Henry baseia-se na crítica de Husserl, especialmente em *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie* (1936). A esse respeito, ver FAÿ, Eric; LE GUYADER, Sandra. *Michel Henry and Critical Theory*, an Introductory Standpoint: The case of virtual organization. Trabalho apresentado no 6th International Critical Management Studies Conference, Universidade de Warwick, GB, 13-15 Julho 2009, p. 8. Disponível em: <<http://mngt.waikato.ac.nz/ejrot/cmsconference/2009/Stream10/Henry%20Critique%20and%20VO%20Fa%20C3%BF%20FV.pdf>>. Acesso em: 13 jul. 2009.

¹⁵² Enc, p. 105.

¹⁵³ Enc, p. 105. As demais citações desse parágrafo também.

¹⁵⁴ Enc, p. 108. Grifo do autor.

As impressões e características do humano são tratadas como simples “aparências”, sem correspondência na realidade, desqualificadas porque atreladas às propriedades sensíveis de quem as percebe. “Com efeito, é nada menos do que a natureza sensível deste mundo* assim como a dos corpos que o compõem que é posta, brutalmente, em causa e rejeitada.”¹⁵⁵ Por isso o abalo aos fundamentos da condição humana: “É toda a nossa vida, tal como a experienciamos, que vacila, de um só golpe, na ilusão – as nossas sensações, as nossas emoções, os nossos sentimentos, os nossos desejos, as nossas renúncias e os nossos amores”¹⁵⁶. Um dos resultados desse movimento está na progressiva ênfase à formulação quantitativa de tudo o que se refere ao humano, com duas consequências:

1. “A nossa vida já não se pertence, já nada é de autônomo, que possua em si o seu fundamento, as suas razões, as suas leis.” Essas pertencem à realidade cega, independentes do ser humano. “E assim, o princípio da sua acção, as suas modalidades, a significação que lhe confere, escapam-lhe ao mesmo título que aqueles seus prazeres, angústias ou tristezas.”¹⁵⁷

2. Nossa realidade verdadeira e nosso destino passam a ser “este mundo do qual a vida se retirou, despida de toda a qualidade sensível, estranha a qualquer impressão”. Henry analisa as consequências dessa inteligibilidade do mundo:

Entregue ao seu ver, o pensamento de tudo isso nada vê, o seu saber tornou-se uma ciência de objectos, que ignora o homem. O ver do pensamento, a visibilidade do horizonte, por onde se espraia o ver, é a inteligibilidade de que dispõe. Uma inteligibilidade que nos permite compreender, com efeito, as coisas – não só porque estas se mostram nela muito simplesmente, na sua facticidade opaca e incompreensível.

Os seus arquétipos dão-se a ver, nesta visão de grau superior, nesta Inteligibilidade suprema que nos põe frente à própria Inteligibilidade, abrindo-nos à luz na qual resplandece. Nesta Inteligibilidade superior não reside só a salvação do homem, isto é, a sua realidade verdadeira – como será repetido em todas as gnosés platónicas. Porque estes Arquétipos são também os das coisas, porque a sua contemplação serviu de modelo à criação deste mundo que é, ao que parece, o nosso, eles contêm, precisamente, a inteligibilidade deste último. Não a sua simples constatação, mas precisamente o foco de inteligibilidade que presidiu à sua formação e, porque é esta possibilidade que é inteligível (porque lemos os Arquétipos na luz que os ilumina), a possibilidade do conhecimento *a priori* do mundo e de tudo o que existe¹⁵⁸.

Henry destaca que o efeito de *iluminação* não cessa nos tempos atuais: “As teorias do conhecimento, que caracterizarão a filosofia moderna, conservarão a marca desta ambição, mesmo quando, centradas neste mundo, tomadas prosaicas, abandonaram toda a pretensão soteriológica”. O abandono dessa pretensão destaca ainda mais uma outra marca dessa redução: a indiferença perante o dado.

¹⁵⁵ Enc, p. 105.

¹⁵⁶ Enc, p. 108.

¹⁵⁷ Enc, p. 109. A próxima também.

¹⁵⁸ Enc, p. 92. A próxima também.

Em si mesmo, passado pelo crivo da redução galileana, tomado este conjunto de corpos materiais insensíveis que não são mais do que o correlato de proposições geométricas, o universo “real” da modernidade é tão estranho ao terror como ao som, à luz como ao “silêncio”: tão distante de nós que é um problema saber como podemos ainda formar dele o inconcebível conceito.¹⁵⁹

Para Husserl, a gênese do pensamento ocidental iniciou com o distanciamento de si; para Henry, isso levou à indiferença generalizada. Voltaremos a esse movimento de busca de luz e suas consequências.

2.2.2 A contrarredução cartesiana

Teorias do tempo não servem para uma vida sem tempo! [...] Sensação vinda de algures: emergindo de um oceano de mim tocado por um outro oceano, revolvendo a noite do meu dia e erguendo bem algo a marca desse toque solar! O sol em marcas de água! Marcas que num instante rasgam e apagam o tempo, libertando sinais da eternidade! "Marcas de água!"¹⁶⁰

Embora Descartes siga Galileu no seu projeto de fundação da nova ciência e até a complemento, há uma grande diferença na abordagem dos dados subjetivos. Se para Galileu a certeza provém da pertença ao mundo das ideias, para Descartes a verdade está na impressão e na subjetividade em geral. Para Henry, Descartes opera ao mesmo tempo uma contrarredução:

[...] 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 [...e...] dá-lhes o nome de *cogitationes*¹⁶¹.

Em busca dos fundamentos do conhecer, Descartes investiga o par *Videor*-Videre**, título do capítulo 1 de *Genealogia da Psicanálise*. *Videor* é a experiência imediata da visão, o conhecimento dela, e tal como o da dor*, é interior ao próprio ver. “O eu não se cinde de si mesmo para se ver ver”; ver-se ver ou sentir dor acontece “no próprio advir como dor ou visão”, sem poderem ser sentidos por algo exterior a si mesmos¹⁶². Este é o fundamento último, irreduzível, da experiência:

Videor designa a parecença primitiva, a capacidade original de aparecer e de se dar em virtude da qual a visão se manifesta e se dá originalmente a nós, qualquer que seja a credibilidade e a veracidade que convém lhe outorgar enquanto visão, o que quer que seja aquilo que vê ou acredita ver é seu próprio ver¹⁶³.

¹⁵⁹ Enc, p. 86.

¹⁶⁰ MARTINS; TEIXEIRA, 2007, p. 13.

¹⁶¹ HENRY apud MARTINS, ApGP, p. 24.

¹⁶² ApGP, p. 18.

¹⁶³ GP, p. 56.

Videre, por seu turno, é o conteúdo representado no *Videor*; por isso depende deste. “*Videor* é um poder que tem o poder de se efectivar a si a partir de si, actualização que é acompanhada de consciência enquanto que *Videre* só o é sob o fundo, nele, do *Videor*.”¹⁶⁴ A certeza última e irreduzível, para Descartes, está no *Videor*: “*At certe videre videor* – No mínimo, parece-me que eu vejo.”¹⁶⁵ Descartes não afirma aqui a consciência reflexa do ver, mas a impressão imediata do ver, como nesta frase: “parece-me que vejo, que ouço, que me aqueço, sendo isso o que em mim propriamente se denomina sentir, e, considerado de modo mais preciso, não é nada mais do que pensar”¹⁶⁶. Ou seja, *pensar* originariamente não significava *representar* [re-presentar, ou no alemão *vor-stellen*, ambas indicadores de uma distância], mas *sentir-se* vendo, sentir-se sentindo dor. Michel Henry apresenta, no *Genealogia da Psicanálise*, um Descartes imanentista que não se suspeitava: “Descartes não nega a certeza da visão em favor do pensamento que se tem dela, o que afirma não é a consciência refletida de ver, mas antes a impressão imediata de ver”¹⁶⁷. Diferentemente de Galileu, e por isso cabe a expressão *contrarredução*, o movimento primeiro de Descartes significa o resgate da subjetividade como central:

Tal é a significação radical da contra-redução cartesiana: tudo o que a redução galileana tinha afastado do conhecimento racional do universo real, a título de “aparência” ou de “ilusão”, de “nome” ou de “convenção”, a contra-redução recolhe-o nela para dele fazer o que é mais certo e mais essencial do que a realidade do universo: as cogitationes, cristais de certeza absoluta. Mais ainda: estas cogitationes, que a redução galileana pretendia excluir do conhecimento do universo real, tornam-se, por um retorno decisivo, a condição incontornável deste conhecimento e o seu fundamento¹⁶⁸.

Ao analisar a dúvida* sobre uma percepção, Descartes conclui que não pode ter a certeza da existência do objeto sobre o qual paira a dúvida, mas pode ter certeza do seu sentimento de dúvida. Esta é a essência primeira da consciência: o consciente recebe, a princípio, a “significação ontológica radical conforme a qual designa o aparecer considerado por si mesmo”¹⁶⁹. Não como qualquer coisa, mas “princípio de toda coisa, a manifestação original na qual todo o que é suscetível de existir advém à condição de fenômeno e, assim, de ser para nós”.

[...] é este modo de estar em nós, este modo de interioridade como expulsão de toda transcendência, que constitui propriamente, com a imediação que determina, a essência primeira da consciência, a *revelação sob sua forma original*. Assim torna-se transparente a proposição enigmática e, todavia, decisiva pela qual Descartes reenvia toda mediação a esta

¹⁶⁴ ApGP, p 18.

¹⁶⁵ DESCARTES apud GP, p. 55.

¹⁶⁶ DESCARTES apud GP, p. 57. In: *Seconde Meditation*, p. 422.

¹⁶⁷ ALQUIÉ apud GP, p. 57.

¹⁶⁸ Enc, p. 112. Grifo do autor.

¹⁶⁹ GP, p. 36.

espécie de conhecimento interior (*cognitione illa interna*) que precede sempre o adquirido e sobre a qual, com efeito, tudo se funda. Seja qual for o modo pelo qual é expressa, *é a esta interioridade radical difícil de pensar que fazem referência os textos fundamentais* cada vez que se trata de desvelar em sua possibilidade última *a essência de o aparecer como aparecer a si*, essência apreendida no *cogito* como “pensamento” e, de maneira mais última ainda, como “consciência”.¹⁷⁰

Essa é a “essência começante e primeira”, o aparecer a si do aparecer, o Começo, chamado de *cogito*, consciência ou *pensée*. Remete assim a uma interioridade absoluta e nada tem a ver com o *cogito* que habitualmente se entende como *pensar*¹⁷¹. Aqui está, para Henry, a genialidade de Descartes: ter concebido que, no Começo, não está um ente, nem sequer seu aparecer, mas o aparecer do aparecer, “a autofenomenalização da pura fenomenalidade”. Na apresentação à *Fenomenologia Material*, Florinda Martins comenta a interioridade e abrangência do *cogito*:

Assim, as actividades do cogito, próprias do ser vivo humanidade – duvidar, afirmar, negar, inteligir algumas coisas, ignorar muitas, querer, negar, imaginar, amar, odiar¹⁷², têm o mesmo estatuto que sentir, normalmente relegado quer pela filosofia, quer pelas ciências e até pelo senso comum para o domínio do empírico. 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.¹⁷³

O “ver-se ver” se dá na imediatez de si mesmo, dado no corpo, na subjetividade e não na distância do aparecer na exterioridade. Pelo contrario, “é a certeza absoluta da percepção subjectiva do corpo, enquanto *cogitatio* certa, que será susceptível de fundar a certeza do universo e do seu conhecimento”¹⁷⁴. Essa é a contrarredução cartesiana – pois inverte a perspectiva do conhecimento ao retirá-lo da objetividade e ao voltar-se à impressão subjetiva. Contrarredução porque a ênfase passa da possibilidade de conhecer apenas o que se mostra na exterioridade para a certeza a partir do conhecimento na interioridade.

No exemplo da dúvida, a única certeza era de sentir-se duvidando. No caso da dor, Descartes distingue entre o conhecimento imediato que se tem da dor – a experiência pura da dor – e um juízo sobre a própria dor, que para julgar a põe diante de si, como algo que pretende avaliar ou mensurar. “Ora, para Descartes e retomado por Henry, o conhecimento imediato

¹⁷⁰ GP, p. 60.

¹⁷¹ *Cogito* foi traduzido por “penso”. Ou seja, a interpretação corriqueira desse cogito também já está subsumida à genealogia que se seguiu.

¹⁷² Nota em ApFM, p. 3: AT,VII,35 e AT, IX, 27. “ergo sum res cogitans, id es dubitans, affirmans, negans, pauca intelligens, multa ignorans, volens, nolens, imaginans & sentiens”; que comparadas com o texto francês ‘je suis une chose qui pense, c’est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît peut de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent.’” Martins ressalta que “o primeiro tradutor de Descartes, o duque de Luynes acrescenta o amor e ódio, às possibilidades do cogito”, o que indica a proximidade do conceito de cogito com o afeto, retomada aqui por Henry e também por Marion.

¹⁷³ ApFM in HENRY, FM, p. 3.

¹⁷⁴ Enc, p. 112.

da dor antecede e é prioritário, porque originário, ao conhecimento dado pelo juízo sobre a mesma dor. Assim, para ambos, consciência da dor e conhecimento da dor coincidem.”¹⁷⁵ É no sentir-se sentindo dor que o sujeito trava conhecimento da dor, neste “sentir constitutivo de si* e não mero reflexo de si”¹⁷⁶, sem a presença do pensamento, mas antes revelando a sua origem. O sentir-se sentindo dor, o deixar-se afetar pela mesma é o originário; a partir desse pode-se desencadear o juízo. E Martins acrescenta:

A evidência do sentimento não é explicada pela evidência da realidade objectiva da idéia, porém sempre fundada no afecto. E isso, como mostra Henry, já Descartes pressentira: “A clareza do sentimento, do pensamento em geral considerado em sua realidade material, não tem nada a ver com a clareza idêntica do conhecimento e da evidência, com a clareza da realidade objectiva da idéia, clareza, desta vez, oposta a sua confusão, mas vinculada a ela segundo uma lei essencial”¹⁷⁷.

Havendo certeza absoluta desse sentir-se sentindo algo (vendo, doendo, duvidando), há um dado fenomenológico e por isso passível de investigação rigorosa. Essa manifestação imediata é uma experiência; sendo experiência, é fenomenológica. Logo, “*a análise cartesiana é uma análise fenomenológica*”. A fenomenalidade não está no processo de “re-presentar”, mas no deixar-se afetar pela experiência em si, sem distância dela. Essa impressão antecede a representação* e se constitui na “forma original do pensamento o qual chega imediatamente a (em) si, independente de todo representar”¹⁷⁸, a “antiessência da representação” na qual Descartes buscou a certeza absoluta que deveria fundar a representação.

Descartes nunca duvidou do saber da ciência, mas sua genialidade pressentiu que esse saber não era autossuficiente e que havia um outro saber mais originário anterior a esse¹⁷⁹, “porque nos situa onde ele [o fenômeno] se nos dá, onde se efectiva em nós, manifestando-se imediatamente”¹⁸⁰.

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 divindade. E esta relação originária de si consigo, em que o eu se reconhece com o dado a si na efectivação 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 em si mesmo, uma vez que ele é originariamente esse enredo primordial do si com a Vida na qual advém como si.¹⁸¹

¹⁷⁵ ApGP, p. 14.

¹⁷⁶ ApGP, p. 17. A próxima também.

¹⁷⁷ ApGP, p. 17.

¹⁷⁸ GP, p. 121. As próximas do parágrafo também.

¹⁷⁹ HENRY, 1988, p. 33.

¹⁸⁰ RH, p. 114.

¹⁸¹ ApGP, p. 17. Na apresentação de FM, Martins traz a investigação de Henry em Descartes a respeito da realidade dos sonhos, interessante para nosso tema: “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

Henry comenta que a profundidade e o alcance do conceito cartesiano de consciente não foram percebidos nem puderam ser preservados – nem por Descartes nem pela fenomenologia contemporânea que os pretendeu retomar. “Será que se prestou suficiente atenção ao fato, incansavelmente repetido, de que o *cogito* se cumpre apenas com a *epoché** do mundo, com a retirada não só de tudo o que é, mas da fenomenalidade do mundo como tal?”¹⁸² Fenomenalidade do mundo que obstaculiza a ida à essência, pois remete ao modo de constituição do pensamento, desde a filosofia grega, da qual Descartes se descolara num primeiro momento.

Esse é o “cartesianismo do Começo”¹⁸³, que será a base filosófica de Henry para a fenomenologia da Vida, como veremos adiante. Henry comenta em tom de lamento a efemeridade dessa dádiva à filosofia, doada “antes de [Descartes] estender ao infinito o reino da representação e da ciência, antes de oferecer à sua devastação toda terra”, como veremos a seguir.

2.2.3 Descartes e a perda do Começo

Na passagem da Primeira para a Segunda Meditação, ao procurar estabelecer o método para o conhecimento objetivo, Descartes desfaz a primazia da afetividade originária, do “sentir sentindo” ou “sentir vendo”. O privilégio dado anteriormente à impressão afetiva passa agora para a percepção efetiva: “Nesse meu primeiro conhecimento, não se encontra nada mais que uma *percepção clara e distinta* daquilo que conheço [...] Por isso são verdadeiras todas as coisas que concebemos muito clara e distintamente”¹⁸⁴. A luz da *ratio* proporcionará a consistência e substituirá sub-repticiamente a imediatez do aparecer, ocupando seu lugar.

En Descartes –al comienzo de sus *Meditaciones*–, *yo pienso* significaba *la vida*, es decir *el alma*. Pero esta revelación a la que se llega por la *epoché del mundo* se perdió y el pensamiento,

substância fenomenológica da aparição [aparición dos sentidos] como auto-atestando-se a si mesma, como auto-apresentando-se a si mesma, tal como é [...] na sua fenomenalidade [...]?’ 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 acordado. 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*”. ApFM, p. 6. Os grifos são meus.

¹⁸² GP, p. 37. A próxima também, e na qual Henry segue: “O que Descartes buscou com tanta paixão, não se obtém, então, nem como a abertura de um Aberto outorgada por uma Natureza originária, nem sob a forma da Idea de Platão, de sua percepção dita cartesiana ou da representação dos modernos – mas precisamente pela recusa deles e como o seu totalmente outro, o totalmente outro da ek-stasis”.

¹⁸³ GP, p. 121. A próxima também.

¹⁸⁴ DESCARTES apud GP, p. 86.

al volverse conocimiento objetivo, se alejó de la vida para convertirse en el correlato de un yo desmembrado.¹⁸⁵

As intenções de assegurar o método e de fixar a ciência ganharam o primeiro plano, desviando-o de suas metas anteriores e relegando-as finalmente ao esquecimento. Retomando a questão da visão no par *Videor-Videre*, a ênfase passou do conhecimento imediato do “ver” [*Videor*] para o “ver algo” [*Videre*]. Deslizamento que foi assumido por Kant (eu como “eu me represento”), passou por Husserl (eu como “intencionalidade”*) e chegou até Heidegger (eu como “ser-no-mundo”)¹⁸⁶.

A constante fuga da fenomenologia do *Videor* para a fenomenologia do *Videre*, e o estabelecimento do seu domínio, é o tema central de Henry. Essa “perda do fenômeno na fulguração do seu aparecer” deixa indeterminados não apenas o princípio do conhecimento de si (domínio da antropologia), mas também alcança as possibilidades terapêuticas (domínio da clínica):

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 concebível¹⁸⁷.

Henry lamenta o fracasso de uma fenomenologia radical com capacidade de discernir “no seio mesmo do puro aparecer e sob a fenomenalidade do visível, uma dimensão mais profunda na qual a vida se alcança a si mesma antes do surgimento do mundo”, na qual o conceito de consciência abarcava o visível e o invisível, essa revelação mais antiga tornada possível pela *epoché* do mundo¹⁸⁸.

Deste modo, se produziu a desviação histórica pela qual foi abandonada a via aberta em direção ao Começo, enquanto a filosofia da consciência se internava em uma direção oposta que conduzia ao mundo e a seu saber, a uma teoria transcendental do conhecimento e da ciência, fazendo possível por sua vez o domínio das coisas e o universo da técnica.¹⁸⁹

¹⁸⁵ BALLBÉ, Raul. Fenomenología de la vida de M. Henry. Disponível em: <http://www.revistacriterio.com.ar/art_cuerpo.php?numero_id=31&articulo_id=653>. Acesso em: 22 dez. 2007. Ballbé é psiquiatra, por isso seu artigo nos interessa ainda mais.

¹⁸⁶ Um extrato da análise histórica de Henry: “O ‘progresso’ realizado primeiro por Kant e que consiste em identificar as condições da representação do objeto com as condições mesmas do objeto, e seguido por Husserl com a afirmação de que o ser alcançado pelo olhar intencional é o ser em si mesmo e tal como é – tal progresso é talvez ilusório, uma vez que o ser dado na representação, quer dizer, em sua própria exterioridade com relação a si, precisamente, não pode mais constituir o ser tal como é em si mesmo, quer dizer, em sua realidade”. GP, p. 59.

Como já dito, GP trata detalhadamente do prosseguimento do pensamento ocidental debaixo do que Henry chama de *desvio do Começo*, e no nosso limite apenas detalhamos o que seja necessário para nosso objetivo.

¹⁸⁷ HENRY, “Souffrance et vie”. In : *Phénoménologie de la vie*. T. I Paris: PUF, 2003. p. 146 apud ApGP, p. 20.

¹⁸⁸ GP, p. 38.

¹⁸⁹ GP, p. 38.

Ao invés do conhecimento imediato via afetividade, o conhecimento mediato via instalação de uma distância de “ob-jetividade”. A redução da vida subjetiva a uma consciência reflexa e representativa recebe vários nomes no decorrer da história: transcendência, distância fenomenológica, alienação, diferença¹⁹⁰. A partir disso, o Ser será pensado sempre na exterioridade transcendental, em um *ek-stasis*, em uma ruptura e separação originária, traço em comum da filosofia clássica e da filosofia moderna da consciência, desde sua origem grega.

Na base do pensamento ocidental está a presença do *monismo ontológico**: o conjunto de supostos que fundamenta, no pensamento tradicional, o processo de conhecer. Em sua base está a ideologia grega que sustenta a preeminência da luz no ser e no conhecimento. É esse marco que tornou possível a oposição – clássica a partir de Descartes – entre a *consciência* e a *coisa*. Conhecer é sempre conhecer *a* algo, nessa distância tomada como necessária.

Como a consciência é identificada nesse pressuposto como a capacidade de autorruptura e separação de si do ser, a consciência sempre é da ordem da apresentação, como um ato que se eleva sobre o ser, de tomar distância desse, de colocar-se perante ele. “O surgimento da consciência aparece assim na sua contemporaneidade como o desenvolvimento de uma distância, com o cumprimento da divisão, da separação, da oposição a si.”¹⁹¹

Na fenomenologia clássica, isso redundou no conceito de intencionalidade, ou seja, só temos acesso às coisas se nos dirigirmos intencionalmente a elas, para as apreendermos intencionalmente ou para agirmos sobre elas. Se todas as coisas, inclusive o próprio sujeito, são conhecidas pelo ato de tomar uma distância e colocar-se perante elas, a filosofia da consciência não é um dualismo ontológico, mas um monismo, pois para ela existe apenas um modo de manifestação: o sujeito como modo de manifestação do objeto. *Monismo ontológico** porque até os dualismos (de vontades, pulsões e forças, por exemplo) são apenas dualismos de substâncias, mas não abrem mão do pressuposto de que o conhecimento se dá por representação ou por intencionalidade; no fundo, trata-se *de uma forma única de acesso às coisas e ao ser*.

Relação, estrutura, intencionalidade são os termos concretos para o monismo ontológico; sujeito e objeto são termos abstratos. “A abstração do sujeito não faz mais do que expressar a indeterminação total em que se encontra o conceito de subjetividade no pensamento mo-

¹⁹⁰ LIPSITZ, 2004, p. 34. A próxima também. Também MORATALLA apud HENRY, 1988, p. 9ss.

¹⁹¹ HENRY, EM, p. 96 apud LIPSITZ, 2004, p. 35. “El surgimiento de la conciencia aparece así en su contemporaneidad con el despliegue de una distancia, con el cumplimiento de la división, de la separación, de la oposición a sí.” Tradução própria. Também a próxima citação: “La abstracción del sujeto no hace más que expresar la indeterminación total en que se encuentra el concepto de subjetividad en el pensamiento moderno”. Tradução própria.

dermo.” Assim o Começo sofre um ocultamento, uma “redução catastrófica”, na qual o ser original da subjetividade e da vida é simplesmente abolido. O afeto deixa de ser considerado como meio de revelação do si a si mesmo, e a consciência passa a ser considerada “um reflexo de si, um reflexo que constrange a afectividade a um inconsciente irreduzível à consciência”¹⁹². O *cogito* reduzido ao pensar não é proposto apenas como “uma” verdade, mas como critério de toda verdade possível.

De forma repentina, desvela-se, diante de nós, uma pressuposição absolutamente geral da filosofia ocidental: *privada de sua dimensão de interioridade radical, reduzida a um ver, a uma condição de objetividade e da representação*, constituindo, sobretudo, essa estrutura e idêntica a ela, *a subjetividade do sujeito não é nada mais que a objetividade do objeto*.¹⁹³

Florinda Martins explana no que consiste essa modificação:

O fundamento de todas as coisas – o que já está posto diante de si, a partir de si, é interpretado doravante, como o homem. Em cada época da história o ser destina-se-nos de forma a dar-se na retirada do seu próprio ser. Com o *cogito*, que inaugura a metafísica dos tempos modernos, esta obnubilação atinge o seu ponto extremo, quando o homem se toma pelo *subjectum* usurpando as prerrogativas do ser e pretendendo pô-las em acção. O homem põe-se, ele mesmo, a partir de si, como o fundamento da verdade, erigindo-se em cada domínio como centro e medida de tudo o que é¹⁹⁴.

“Los pies de la filosofía de luz que hasta ahora dirigió el destino del pensar occidental han progresado tapando el suelo que ésta buscaba y sobre el que estaba parada.”¹⁹⁵ A via aberta em direção ao Começo foi abandonada e não participou do desenvolvimento cultural do Ocidente, pois neste o ser humano passa a ser definido pela razão e pelos dados na exterioridade do aparecer. Se a vida reaparece em Schopenhauer e Nietzsche, mostra-se reduzida ao escopo do anônimo, selvagem, impessoal, e assim transmitiu esse tom sobre a filosofia e a cultura, abrindo “as vias da força bruta, da violência e do niilismo”¹⁹⁶.

As consequências desse ocultamento da vida ainda não foram suficientemente consideradas: para compreender nosso tempo, é necessário relacioná-lo com esse processo histórico¹⁹⁷. A amplitude requerida para isso foge a nosso objetivo presente. Apenas apontamos que a crítica henryana ao desenvolvimento filosófico subsequente indica como o pensamento ocidental carrega consigo o *historial do desvio*, que levou a privilegiar apenas o reino da representação, o reino do visível e do aparecer. A indeterminação da subjetividade do sujeito afetou

¹⁹² GP, 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.”

¹⁹³ GP, p. 85. O grifo é meu.

¹⁹⁴ RH, p. 35.

¹⁹⁵ LIPSITZ, 2004, p. 28, e segue: “En efecto, la esencia – piensa Henry – no es producto sino comienzo. Si la filosofía es posible, es porque la esencia de la manifestación ya se ha manifestado”.

¹⁹⁶ PhdL, p. 23.

¹⁹⁷ GP, p. 77.

o sujeito filosófico moderno, mas também as críticas a esse sujeito moderno, pois essas padecem da mesma genealogia¹⁹⁸.

Trata-se da afirmação decisiva e tão mal compreendida pela posteridade filosófica, segundo a qual o conteúdo representativo da idéia, a saber, sua realidade objetiva, *nunca se identifica com a realidade e não poderia dá-la nunca em si mesma, mas somente na imagem*. Descartes: “As idéias são em mim como quadros ou imagens” – de tal modo que esta lacuna ontológica definitiva e insuperável do ser visto depende de ser visto como tal, da representação e do êxtase.¹⁹⁹

O que importa aqui é destacar que a concepção de mundo fenomenológica que surge nas diferentes acepções desse *deixar ver*, para sempre é incapaz de colocar por si qualquer realidade que constitua a substância concreta deste mundo e, por conseguinte, da vida²⁰⁰. Lipsitz comenta que dessa forma se perde a possibilidade de acesso ao “fenômeno por excelência” – o infinito, pois esse não é fenômeno no sentido grego, de poder ser limitado pelo horizonte finito da luz que o manifesta²⁰¹.

2.3 Conceitos básicos da fenomenologia da Vida

Se alguien durante mil años preguntara a la vida: ‘¿Por qué vives?’... ésta, si fuera capaz de contestar, no diría sino: ‘Vivo porque vivo’. Esto se debe a que la vida vive de su propio fondo y brota de lo suyo; por ello vive sin porqué justamente porque vive para sí misma.
Mestre Eckhart²⁰²

A expressão “noite” é usada por Henry para denominar o campo a ser perscrutado pela fenomenologia da Vida, em oposição às coisas que se mostram na luz do aparecer. A vida é invisível, mas ainda assim não é um Nada fenomenológico; longe disso, justamente é nela que o aparecer surge originariamente em si mesmo: “Este aparecer a si do aparecer é justamente aquele da vida, que se prova ou se experimenta a si em cada ponto de seu ser”²⁰³.

A investigação fenomenológica da vida e a saída dos confinamentos postos a ela são o fio condutor de toda obra de Henry e se constituem numa “contrarredução fenomenológica”. Ele retoma a primeira formulação de Descartes a respeito do conhecimento do Começo e, fun-

¹⁹⁸ LIPSITZ, Mario. Michel Henry y la crítica del Intuicionismo. Revista de Filosofía. Disponível em: <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/henry.pdf>>. Acesso em: 18 jan. 2008.

¹⁹⁹ GP, p. 59. A citação de Descartes: FA, II, p. 440; AT, IX, p. 33.

²⁰⁰ PhdL, p. 19.

²⁰¹ LIPSITZ, 2004, p. 17. O autor destaca esse elo comum entre Henry e E. Levinas, ambos a seu modo defendem uma fenomenologia não-intencional, que “intenta salvar la riqueza inagotable del infinito”. Remetemos ao livro do autor para a compreensão aprofundada de ambos, bem como de suas diferenças. De modo geral, pode-se dizer que Henry volta-se à imanência para resgatar a fenomenologia do infinito, enquanto Levinas se volta à transcendência encontrada no Outro.

²⁰² MAESTRO ECKHART, Sermão 5b - In hoc apparuit charitas. In: *Tratados y sermones*. Barcelona: Edhasa, 1983, p. 308. Alemão *Meister Eckhart mystische Schriften*. Frankfurt; Leipzig: Insel, 1991, p. 36.

²⁰³ PhPsy, p. 112. “Dieses Selbsterscheinen des Erscheinens ist genau jenes Leben, das sich selbst in jedem Punkt seines Seins erprobt oder erfährt.” Tradução própria.

damentado nas contribuições e críticas de Maine de Biran, afirma que há um modo de conhecer que dispensa a distância, a representação e a intencionalidade, modo esse que é próprio para as manifestações que não se doam na luz do aparecer.

Biran afirma que há no ego* um outro modo de conhecer, ao qual chamou de *dualismo do aparecer**, e que Henry assume: o ego conhece através do sentimento imanente de esforço. O ser do ego não está determinado como puro pensamento, cuja essência se dá no conhecimento da extensão e na contemplação das coisas, mas esse ego aparece *identificado com a ação pela qual ele modifica continuamente o mundo* – desde a ação que assegura a continuação da existência, indo em direção ao universo ou se refugiando dele. “O ser do ego é o próprio elemento destes movimentos. O ego é um poder, o cogito não significa ‘eu penso’, mas ‘eu posso’*.”²⁰⁴ Mesmo que esse “eu posso” esteja presente em outros filósofos (Schelling, Fichte, entre outros), há algo exclusivo em Biran: esse “eu posso” é compreendido como um *cogito* imanente, como conhecimento interior.

Para Henry, a consequência dessa tese do *duplo aparecer* é infinita: ao afirmar o pertencimento do ser do movimento à *dimensão da imanência radical* ou absoluta da subjetividade*, Maine de Biran propõe uma teoria completamente nova do modo de conhecimento pela qual o movimento nos é dado como movimento subjetivo. Se no segundo Descartes o conhecimento se dá na forma de ideias, em Biran se dá na forma de movimento. O conhecimento em Biran se dá como *desejo, ação e movimento*; em Descartes se dá na forma de *ideias de desejo, de ação e de movimento*. Em Descartes, o movimento real é extensão, sendo que o movimento subjetivo é apenas um esboço e por isso ineficaz desse movimento real²⁰⁵.

Maine de Biran foi capaz de abrigar os correlatos reais dessas ideias no próprio seio da subjetividade, porque rompeu com o *monismo ontológico* cartesiano que só permitia à intuição abrir o âmbito do ser.

Así es como el cuerpo, expulsado por Descartes de la esfera de la subjetividad y mas bien considerado como un intermediário entre el alma y sus movimientos sobre la extensión, va a entrar en la definición del Yo biraniano, comprendido ahora como un cuerpo transcendental idéntico al conjunto de poderes que tiene sobre el mundo. *En esta identificación impensable por el cartesianismo, entre el ego, el esfuerzo, el movimiento y el cuerpo subjetivo radica*, afirma Henry, la posibilidad para el ego biraniano de actuar ‘directamente’ sobre el mundo.²⁰⁶

²⁰⁴ LIPSITZ, Mario. Vida y subjetividad: Los Descartes de Michel Henry. In: *Temas*. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2006000100002>. Acesso em: 8 dez. 2009.

²⁰⁵ HENRY apud LIPSITZ, 2009.

²⁰⁶ LIPSITZ, 2009. O grifo é meu.

Na imanência do movimento, a essência da Vida, como esse autoaparecer, essa autor-revelação, “onde se manifestam no mesmo movimento e sem ruptura, agir e padecer”²⁰⁷.

A vida sente-se, experimenta-se a si mesma. Não que ela seja qualquer coisa que, ademais, teria a propriedade de se sentir a si mesma, mas que aí reside a sua essência: a pura experiência de si*, o facto de se sentir a si mesma. A essência da vida reside na auto-afecção.²⁰⁸

2.3.1 O abraço da Vida como afeto

*Saída da mesm(idade) e nascida como ipse(idade), a vida esculpia-se no tempo, uma singular conaturalidade com o eterno. Na terra como no céu! A fenomenologia da vida, de Descartes a Henry, encontrara no corpo dotado de sentidos, impressões, sínteses passivas, afectividade, afectos, essa conaturalidade do sensível com o incondicionado! E nisso consiste a dignidade do humano. Não já "animal racional", mas afectividade: transcendental na sua sensibilidade.*²⁰⁹

Qual é essa substância fenomenológica invisível por meio da qual a vida se dá? Desde *L'Essence*, cuja seção IV lhe foi destinada, até suas últimas obras, Henry expressa que a vida vem a nós como afecção, para usar a palavra mais aproximada. A vida é “tão-só um afecto ou, melhor dizendo, aquilo que torna o afecto possível, isto é toda afecção e desse modo todas as coisas”²¹⁰. Somos afetados pela vida que se doa em nós; o afeto é o modo do nosso Si ser investido em nós; é como experienciamos originalmente a doação da vida em nós. Essa impressionabilidade da vida não é passageira, como são as demais impressões que vêm e passam. Ao contrário, a impressão da Vida é constante, “porque a Vida que a possibilita está sempre presente, num abraço sem falha”²¹¹.

Onde provamos o abraço da vida? O local da “prova imediata das impressões do ser e da vida é o nosso corpo. Com ele somos afectos na Vida”²¹². Aqui está a herança de Maine de Biran: o corpo na sua imanência é lugar de conhecimento da vida, e ali a vida se doa como afeto; ou seja, afeto é o modo pelo qual a vida feita corpo se doa ao Si²¹³.

Impossível definir um medo, uma angústia, uma dor, um prazer, um desejo, uma obstinação pura a não ser pelo seu carácter afectivo. Aqui deixa-se reconhecer o conteúdo fenomenológico específico de tudo aquilo que em si é “impressão”, de tudo aquilo cuja fenomenalidade interna é a afectividade enquanto tal.²¹⁴

²⁰⁷ ROSA, 2006, p. 188.

²⁰⁸ HENRY apud ROSA, 2006, p. 188.

²⁰⁹ MARTINS; TEIXEIRA, 2007, p. 16.

²¹⁰ FM, Prefácio, p. 2.

²¹¹ DELOOZ apud ROSA, 2006, p. 188.

²¹² MARTINS, 2009, ApGP, p. 20.

²¹³ MARTINS, 2002, p. 25.

²¹⁴ FM, p. 8.

São as exigências fenomenológicas que levam a uma afetividade originária: a vida dá-se como impressão afetiva, como causa primeira. Afeto “*é o que se sente sem que seja por intermédio dum sentido*”²¹⁵. Afeto não é efeito de uma causa, é a matéria fenomenológica da Vida na qual somos investidos no corpo vivo, no qual somos possíveis e do qual não podemos nos libertar. Esse poder sentir no qual somos possíveis, que nos chega como afecção, afeto ou afetividade, remonta ao antigo conceito de *affectus*²¹⁶ da Idade Média. Não se trata de uma esfera especial da vida, mas do que perpassa e funda a totalidade do agir²¹⁷. “É portanto um concreto, uma auto-afecção, um sentir-se a si mesmo, antes de mais, que se constitui e de define em si próprio sem referir-se a mais nada, fenomenologicamente puro, que se auto-revela.”²¹⁸

Esse sentir-se a Si mesmo ganha, na fenomenologia, o nome de ipseidade* (*Selbs-theit*). Essa é a denominação para o Si-mesmo, enquanto “apreendido na sua possibilidade interior”²¹⁹.

Ora, o Si não existe nem no “diante de” nem na “posse de”, os quais não são nem sequer possíveis como tais, por si mesmos. O Si é um fenômeno da vida que surge na interioridade radical de sua auto-afecção, ao mesmo tempo que ela, idêntico a ela. Que o “diante de” e o “nos domínios de” não existem como tais, por si mesmos, mas somente como “diante de si” e “nos domínios de si”, sob a condição prévia deste Si, quer dizer o seguinte: a interioridade é a condição de toda exterioridade, o Si é a condição da representação.²²⁰

O si-mesmo ou a ipseidade* é, na essência, afeto. Henry faz questão de mostrar que não se trata da sensibilidade, mas de ser afeto ou afetado na vida pelo poder que doará a sensibilidade e todo o mais, o *poder de sentir*²²¹, a *prova de si mesmo*²²² e a descoberta do si na es-

²¹⁵ EM apud MAGALHÃES, 2008, p. 24. Grifo do autor.

²¹⁶ Embora os dicionários de filosofia sinalizem diferentes acepções e derivações de *affectus*, para a compreensão de Henry destacamos duas não-excluentes e complementares: 1. a que destaca a qualidade passiva de algo que sobrevém (afeta) e assim se enlaça com paixão e *pathos*; 2. a que aproxima afeto a sentimento, emoção. HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 101. Também ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 19. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/6982465/Dicionario-de-Filosofia-Nicola-Abbagnano>>. Acesso em: 22 jan. 2010.

²¹⁷ PhdL, p. 25.

²¹⁸ MAGALHÃES, 2008, p. 24.

²¹⁹ FM, II, p. 11. A citação continua “e ao qual todo o ‘si’, até o mais exterior, reenvia secretamente”.

²²⁰ GP, p. 117.

²²¹ EM, p. 577 apud MAGALHAES, 2008, p. 24.

²²² Cf. KÜHN, Rolf. *Épreuve* deriva de *Erprobung*, e no século XII, era uma expressão usada para experiência da realidade, da verdade, do cotidiano. Fará sentido para os desenvolvimentos de Henry que também era usada para *Gottes Urteil* = sentença de Deus. (Anotações de aula na Universidade de Freiburg, julho de 2008.)

A necessidade de expressar o pensamento henryano gera algumas dificuldades semânticas: a respeito de *prova de si*, transcrevemos outra nota de Rodrigo Marques: “O verbo francês *éprouver* geralmente é traduzido, no português, por ‘experimentar’. O sentido corrente desse verbo é a ação de submeter uma dimensão de algo ou de alguém a uma experiência suscetível de estabelecer o valor positivo dessa dimensão. Nesse sentido, associa-se ao substantivo *éprouve*, prova. Pode-se dizer, pois, ‘provar um vinho’, no sentido de testá-lo, mas também de saboreá-lo. Todavia, provar tem outro sentido, aquele de revelar algo, certificar-se de algo. Apesar do sentido pejorativo que adquirira na imagística científica, parece-nos uma boa escolha no sentido de diferenciar *éprouver* de *faire l’expérience*, dado que a palavra ‘experiência’, no seu uso histórico, encontra-se quase que no mesmo patamar de ‘prova’. Queremos com isso, resgatar o sentido de ‘provar’ ou de ‘prova’ como a referência a uma experiên-

sência da sua ipseidade,²²³ numa passibilidade* ontológica estrutural, uma identidade entre afetante e afetado, que funda o si na sua imanência e o abre a toda recepção²²⁴.

O que distingue o conceito de afetividade como ipseidade de si de Henry dos outros pensadores é a autonomia da presença do afeto, o seu caráter irreflexo. É a partir da autoafecção* de si na vida que o afeto se anuncia, e não por uma intencionalidade que lhe afigure um valor ou lhe perceba uma direção, ou lhe atribua uma qualificação e decida responder-lhe ou não²²⁵. Não há decisão, é na passibilidade do si e na impossibilidade de fugir do afeto que afeta, na total identidade entre ambos.

Na base está o conceito de *pobreza* (*Abgeschiedenheit*) de Mestre Eckhart²²⁶, trabalhado em *L'Essence*: o sentir dispensa todo e qualquer artifício para ser ele, pois vive de si e é de si que surge toda a sua riqueza, dando acesso à vida em si, despida ou *desprendida*, sustentando-se na sua própria *solitude*. “A vida sem desejo de ser diferente de si.”²²⁷

Eu sou nesse afecto, e é nessa ipseidade do afecto, que *a vida se revela a si mesma ao mesmo tempo que me revela a mim própria*, independentemente de uma posterior apropriação pela consciência, intencionalidade ou a representação o que obriga a repensar toda a fenomenologia tradicional que culmina com o eu sou enquanto “eu me represento” e no qual o si, o fundamento é relegado para o irrepresentável inconsciente.²²⁸

Henry busca na dor a ilustração da sua explanação: fazendo a redução* fenomenológica da dor, capta-se o doloroso enquanto tal – o puro elemento afetivo da dor – “A ‘pura’ dor se

cia, ao mesmo tempo, de saborear, experienciar, mas também da revelação, manifestação e apresentação”. GP, p. 41, nota do tradutor.

²²³ EM, p. 581 apud MAGALHÃES, 2008, p. 24. “Nada tem, portanto, a ver com sensibilidade e com sentimentos, antes os precede como o *poder de sentir*.”

²²⁴ MAGALHÃES, 2008, p. 24.

²²⁵ RH, p. 66.

²²⁶ Esse conceito consta do texto principal de Eckhart: esse “orbitar em torno de um Deus que somente é alcançado pelo ser humano na medida em que este, assemelhando-se a Deus mesmo, esvazia-se quenoticamente no desprendimento [ou pobreza], na palavra *Abgeschiedenheit*. Desprender-se é o movimento para o Nada. Desprender-se provoca os interesses divinos na alma que assim se faz vazia: uma gravidade divina tende, inevitavelmente, para todo cristão que assume a postura desprendida diante da vida, do sofrimento e da morte. De tal desprendimento, portanto, chegamos ao estágio necessário da *Gelassenheit*: a plena serenidade não estóica diante da existência. Assim como Deus é Nada, fazer-se Nada é atrair Deus a si mesmo sendo, assim, feitos como somos realmente: um com Deus que só é Deus na dimensão da existência, porém, não da essência e, destarte, o mestre nos remete à origem humana e leva-nos a sermos o que já somos desde sempre”. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Mestre_Eckhart>. Acesso em: 25 jul. 2009.

²²⁷ MARTINS, Florinda. “A pobreza como categoria ontológica”. Primeira parte da Dissertação de Mestrado “O ser dá-se como afecto”. 1992. Lisboa: Arquivos da Biblioteca Nacional. A professora Florinda Martins informa que a partir de então se iniciou uma fecunda discussão interdisciplinar, especialmente com a medicina: MARQUES, 1999, 2003 e 2006; BOTELHO, 2006, MELO, 2003; VASCHALDE, 2006; e a enfermagem: TEIXEIRA, 2006, MARTINS e TEIXEIRA, 2006. Lembramos que foi justamente pela filosofia da medicina que soubeamos de Michel Henry, através de Carlos Hernández e seu orientador de tese, professor Dr. Nolberto E. Espinosa da Universidade de Cuyo, Mendoza, Argentina.

²²⁸ ApGP, p. 14.

revela a si em si mesma”²²⁹, como puro afeto do sofrer. Apenas o sofrer nos permite saber o que é o sofrer. A modalidade do “fora-de-si” está ausente nesse *modus* da vida. Não há o que separe o sofrer dele próprio, e por isso não há como lançar um olhar sobre ele, pois ninguém jamais viu seu sofrer, sua angústia ou sua alegria²³⁰.

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 experiênciámo-la como este si efetivo que sou*, um si que é por isso pessoa e enquanto tal tornando-se ele mesmo possibilidade efectiva de acção. *O affecto não pode ser visto como efeito de uma causa* pois ele é a matéria fenomenológica da Vida na qual sou investida neste corpo vivo, no qual sou possível e por isso não me posso libertar dele. A vida é irrepresentável, nas modalidades do sofrer e do fruir: investimos numa ou noutra modalidade; operamos a passagem de uma à outra, nesta trama interna em que todas as relações se tecem. *O sofrimento não é um affecto causado por um acontecimento estranho ao si*, mas revela este modo originário de eu ser nesta situação concreta em que me encontro²³¹.

Todos – dor, prazer, angústia²³² – são modalidades invisíveis da vida, dadas a si no *pathos**, conceito-irmão de afeto. *Pathos* originário é essa relação de si consigo na vida, essa relação originária do sofrer e do fruir. A vida se dá como afeto no *pathos* – nesse misto de paixão e passibilidade – “Vida que nada mais é que esse estreitar patético”²³³ – sou abraçado pela vida, sou afetado, sou tocado e não posso fugir desse modo de a vida fenomenalizar-se em mim.

Começa a ficar mais clara a ênfase num método fenomenológico que dê conta da fenomenalidade da vida: pois só a fenomenologia da afetividade dá acesso ao ser e à vida. A fenomenologia tradicional propôs-se, como primeiro princípio, “ir às coisas mesmas” e, como segundo, o acesso via intencionalidade. “Nem uma nem outra nos permitem sairmos do universo das abstracções, um universo de aparências cujo ser é transcendência pura”²³⁴.

Nada irreal, nada representado nunca forma o lugar de uma afecção possível, mas somente o que se auto-afeta originalmente em si mesmo: o Si real, o Si vivo. É diante deste, na realidade, nele, em seu poder, que é representado todo o representado: que este representado implique ainda em seu intento consciencial, em sua representatividade, um irreal, só é a expressão do processo real da representação e do fato essencial de que nele se apresenta todo representado possível a um Si, a um Si real.²³⁵

A revelação própria da vida mostra suas características em tudo contrastantes ao aparecer no mundo. Enquanto este último se manifesta “fora-de-si”, de modo que tudo que nele se descobre é externo (ou outro, diferente), a característica mais marcante da revelação da vida

²²⁹ PhdL, p. 20. “Dieses reine Leid offenbart sich an sich selbst.” Tradução própria.

²³⁰ GP, p. 61, 81 e 86.

²³¹ ApGP, p. 27. Os grifos são meus.

²³² Voltaremos à questão da originariedade da angústia na seção 4.3.

²³³ FM, p. 2.

²³⁴ ApGP, p. 20.

²³⁵ GP, p. 119.

consiste em que não há brecha entre ela e sua revelação, e nenhuma diferenciação entre ela e o que ela revela. “*A Vida revela a si própria. A vida é uma auto-revelação.*”²³⁶ Em duplo sentido: 1) É a vida que faz a obra da revelação, e esta é tudo menos uma coisa ou um objeto; 2) o que ela revela é a si mesma. Assim desaparece, na fenomenologia da Vida, a distância entre o sujeito e o objeto: “a revelação da Vida e aquilo que se revela nela são um”.

Pois a vida é aquilo que se prova a si mesma e tudo aquilo que ela prova, tudo o que a afeta só a afeta sob esta condição prévia: que ela se afete a si mesma em si. Seja o que for, tudo o que está vivo traz consigo essa essência da vida e só o que está vivo pode ser afetado pelo que quer que seja de outrem e pelo mundo. A Vida é que se revela, ela é a essência da manifestação: a vida não é uma coisa ou objeto, mas o princípio de todas as coisas. Nela é que todos os nossos poderes se nos são dados. Por isso a vida não pode ser reduzida a um objeto de estudo, como o aborda a biologia. “*É uma vida fenomenológica nesse sentido radical que a vida define a essência da fenomenalidade pura e por conseguinte do ser* porquanto o ser é coextensivo ao fenômeno e se funda nele”.²³⁷

Para Henry, essa não é uma questão metafísica, mas fenomenológica: “A Vida é totalmente fenomenológica”²³⁸, e não seria possível conceber um vivente que não traga a vida em si²³⁹. O filósofo cita a expressão do cientista François Jacob: “nos laboratórios já não se interroga a vida”²⁴⁰. A vida pertence ao âmbito da fenomenologia e se constitui na questão central para a fenomenologia da Vida, com um alcance imenso para a subjetividade:

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 “impressão” 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.

Assim desaparece, na fenomenologia da Vida, a distância entre o fenômeno da vida e o sujeito vivo, “a revelação da Vida e aquilo que se revela nela são um”²⁴¹. Portanto, a investiga-

²³⁶ PhdL, p. 19, grifo de Henry. A próxima também: “Die Offenbarung des Lebens und das, was sich in ihm offenbart, sind eins”. Tradução própria.

²³⁷ FM, p. 3. Grifo do autor.

²³⁸ PhdL, p. 19. “Das Leben ist ganz und gar phänomenologisch, es ist weder ein Seien oder eine Seinsweise des Seienden.”

²³⁹ PhdL, p. 21. “Denn wie ließe sich ein Lebendiger begreifen, der nicht das Leben in sich trüge? Aber es stellt sich gleichfalls die Frage, warum es einen Lebendigen im Leben gibt? Warum kein Leben möglich ist, welches ein anonymes, unpersönliches Leben wäre, jeder Individualität gegenüber fremd? Nun ist aber auch die Frage des *Verhältnisses zwischen dem Leben und dem Lebendigen* genausowenig eine metaphysische Frage wie jene der Immanenz, kein Gegenstand spekulativer Konstruktionen oder unendlicher Debatten. Die Frage nach diesem Verhältnis gehört in den Bereich der Phänomenologie, genauer gesagt zu einer *Phänomenologie des Lebens*, deren *zentrale Frage* sie sein wird”. Tradução própria.

²⁴⁰ PhdL, p. 19, também apud ApGP, p. 24. A próxima também. Ambas as citações fazem parte de um dos textos mais significativos de Henry para nosso estudo: a conferência *Souffrance et Vie* [Sofrimento e Vida], escrita por ocasião da V Conferência Internacional “Philosophie et Psychiatrie”, realizada na Faculdade de Medicina de Paris, junho 2001 e retomada em 14 de Setembro na conferência durante “Porto 2001”, resumida e comentada por Martins em ApGP, p. 24-27. Em alemão: *Leid und Leben*. In: *Affekt*, p. 124-139. Abreviada doravante por *Souffrance*.

²⁴¹ PhdL, p. 19. “Die Offenbarung des Lebens und das, was sich in ihm offenbart, sind eins.”

ção não pode se ancorar na manifestação do aparecer, mas na própria vida, e por isso é necessário falar em inversão fenomenológica.

2.3.2 A inversão fenomenológica e a fenomenologia do invisível

Para adequar o método com o objeto em estudo, no caso a vida, Henry propõe que é necessário alterar o modo de investigação e voltar-se para o interior do sujeito, lá onde a vida se doa a ele, e com ela doa todas as outras manifestações. “Imersas no *pathos* da vida, jamais se vendo a si mesmas, as coisas são complementemente diferentes.”²⁴² E acrescenta: “Porque, que posso saber de um ser que não apareça?” Sendo a vida, no coração do ser a sua primeira fenomenalização e por isso aquilo que faz o si ser, é necessário inverter a hierarquia tradicional e voltar-se à vida e não ao ser.

Além da inversão da hierarquia, também é necessário abandonar a pretensão de visibilidade e fazer uma fenomenologia do invisível, pois a manifestação originária se dá nessa dimensão. “Lo invisible, escribe Henry, es la determinación primera y fundamental de la fenomenalidad, modo fenomenológico de revelación de la afectividad en su autoafcción inmanente.”²⁴³ Este é o terreno da pulsão, da força, do afeto, tudo o que somos no fundo de nós mesmos, tudo aquilo que importa, “[...] tudo se move na vida e não há ser senão nela, tudo é vivo”²⁴⁴.

À pergunta se ainda é fenomenologia do que Henry trata, Martins responde que as relações Vida/corpo em Henry “evidenciam um modo de manifestação – a manifestação afetiva da Vida – que, ao dar-se no acto de afecto, está impossibilitada de se fazer representar no acto manifestativo, num horizonte de visibilidade”²⁴⁵. Ou seja, se a vida se manifesta como afeto na invisibilidade, é necessário criar um método que dê conta dessa invisibilidade, para interrogar o modo como a vida se fenomenaliza originalmente. Esta é a tarefa da fenomenologia da Vida ou fenomenologia material²⁴⁶: interrogar a “substância, o tecido, a matéria fenomenológica da qual é feita – a sua materialidade fenomenológica pura”²⁴⁷.

Para Henry, com a consideração da invisibilidade não se entra na irrealidade ou ilusão, ou num atrás-mundo fantástico, mas justamente o contrário disso. É o aparecer-no-mundo que

²⁴² FM, p. 40.

²⁴³ LIPSITZ, 2008.

²⁴⁴ FM, p. 6.

²⁴⁵ RH, p. 26.

²⁴⁶ A ênfase na materialidade da vida ficará mais clara adiante, na seção sobre imanência.

²⁴⁷ FM, p. 3.

rouba de cada coisa a sua realidade e a reduz a uma aparição exterior. O aparecer no mundo não pode criar aquilo que revela. “É na vida que cada uma das suas modalidades é realidade. Uma tal realidade imediata, indubitável, indominada”²⁴⁸. Na vida unem-se revelação e realidade. Ao contrário, na representação da dor nos encontramos apenas em uma irrealidade pensada (noemática) a respeito do significado de “sofrimento”. Apenas quando a distância é suspensa, apenas quando se experimenta e se prova o sofrimento no puro sofrer, é que se trata realmente de um sofrimento; somente então a realidade e a revelação se unem²⁴⁹.

A pergunta que nos acompanha é: Qual o alcance disso para nosso diálogo com a clínica? Para Henry, se se perde o acesso ao fundamento da vida, também se perde em grande parte a eficácia da clínica. Em sua conferência *Souffrance et vie*, Henry expressa a importância da fenomenologia para a clínica: se dor e prazer são as modalidades afetivas originárias nas quais a vida se nos manifesta, é na fenomenologia da Vida que podemos encontrar a resposta tanto para a determinação dessas tonalidades, quanto para essa passagem ou modalização que é a raiz e fundação do ato clínico²⁵⁰.

2.3.3 Método da fenomenologia da Vida: a redução radical

Como trabalha a fenomenologia da Vida? Através do que Henry denomina *redução radical*, uma radical análise fenomenológica. Radical no sentido de ir à raiz da vida, o que significa ir a ela mesma. Sem distanciamento do fenômeno, sem nenhum pressuposto teórico, qualquer que seja. Esse fenomenologizar radical está colocado antes do puro pensar, na pura autoafecção. A inversão do método faz a “redução radical”, até que “el modo originario de revelación sea arrancado del olvido debe empujar entonces la reducción pura hasta que la donación se de”²⁵¹.

Para compreender a diferença da redução radical com a redução da fenomenologia clássica, é preciso levar em conta que existem dois modos de aparecer – heterogêneos e irreduzíveis: o primeiro, da fenomenalidade grega, do aparecer objetivo, acessível pela intencionalidade; e o segundo, da fenomenalidade invisível, na qual a transcendência se recebe e se afeta a si mesma em uma autoafecção patética e não-intencional, que é confundida no pensamento ocidental com a sensação. “El fundamento de la manifestación, la autoafección de la afectividad, está pues oculto por esencia, y por esto destinado al olvido, pero sólo a quien lo

²⁴⁸ PhdL, p. 20. “Im Leben hingegen ist jede seiner Modalitäten eine Realität; eine jäh, unmittelbare, unbezweifelbare, unbezwingbare Realität.”

²⁴⁹ PhdL, p. 21.

²⁵⁰ ApGP, p. 26.

²⁵¹ LIPSITZ, 2008.

busca en la fenomenalidad ek-stática.”²⁵² Cabe ir em direção às raízes, pela fenomenologia radical.

2.3.4 Imanência como fundamento da transcendência

Já vimos que a fenomenalidade da vida não se mostra na distância do aparecer. A vida, ao contrário, conserva em si o que ela revela e como aquilo que lhe possibilita o viver. Por conseguinte, é necessário considerar uma nova relação da vida com o vivente, sem a qual não se pode compreender nada dessa.

Essa sensibilidade original, esse sentir-se vendo, sentir-se duvidando, esse “sensual puro”, não se encontra nos órgãos dos sentidos, mas no que Henry chama de “imanência radical”, “o ser impressional enquanto tal, enquanto isento em si de toda a transcendência²⁵³”, sem distância alguma entre o que se revela e a apreensão desse. A imanência é a essência da transcendência²⁵⁴; essa é a tese principal do *L’Essence de la Manifestation* e que se revela como um dado fenomenológico na dimensão da receptividade, ou seja, “a percepção da imanência é a revelação da transcendência a que a razão tem acesso pelo seu carácter fenomenológico”²⁵⁵. O pensamento de Henry reverte toda noção constituída ao afirmar que o fenômeno da imanência é mais originário que o da transcendência, pois funda a realidade desta última, e inclusive, do ponto de vista ontológico, sua condição de possibilidade última²⁵⁶. Para Lipsitz, a contribuição original de Henry está no afirmar o carácter absolutamente fenomenológico do ser como afetividade ontológica fundante, cujo modo de revelação é a imanência²⁵⁷.

A pulsão, o pensamento[...] Elas não pertencem à imanência porque se encontram lá por acaso, mas porque é apenas lá que são possíveis. O mesmo se passa com o olhar, com o ver, o qual jamais se vê – com o conhecimento por consequência e com a própria ciência: tudo se move na vida e não há ser senão nela, tudo é vivo.²⁵⁸

²⁵² LIPSITZ, 2008.

²⁵³ FM, p. 6.

²⁵⁴ HENRY apud MAGALHÃES, 2008, p. 23.

²⁵⁵ MAGALHÃES, 2008, p. 23.

²⁵⁶ BALLBÉ, 22 dez. 2007. “La tesis que liga finitud y trascendencia proviene del olvido del fenómeno más originario que consiste en que el acto que trasciende es anterior a un mundo que puede descubrir y está siempre presente a sí mismo en el seno de su immanente *auto afección*. Para la subjetividad absoluta, la existencia misma es absoluta.”

²⁵⁷ LIPSITZ, 2008.

²⁵⁸ FM, p. 17. Devo a meu co-orientador, Dr. Carlos J. Hernández, a primeira menção à fenomenologia e sua importância para a clínica. Agora, ressignificando este tempo de trocas, noto que sua atividade reflexiva e clínica trazem a marca da fenomenologia pela grande sensibilidade ao *dado* na imanência. E com Henry compreendo melhor também sua sensibilidade para ver na imanência a transcendência, na carne e sexualidade o sagrado. Acompanhar sua investigação doutoral inspirou muitos dos meus movimentos. HERNÁNDEZ, Carlos J. *Le reflexión filosófica-teológica y el ejercicio clínico como actividades complementarias en la práctica psiquiátrica*. Posadas: Ed. Universitaria de Misiones, 2008

Na imanência, a revelação da essência. Um conceito que será ampliado em *Eu sou a verdade* e em *Encarnação*.

2.3.5 Dor e passibilidade radical

Se na seção 2.3.1 ilustramos a vinda da vida como afeto tomando a dor como exemplo, agora cabe aprofundar o tema da dor e suas implicações. Embora a experiência humana diferencie entre a dor e o prazer, esses não são colocados por Henry como originários, mas reveladores de um poder anterior à sua distinção: o poder experienciar-se na vida, o provar de si, o padecer de si. Tanto na passibilidade como na atividade, o si vivo implica um padecer de si, e esse é possível se houver uma adesão interna ao si, “enlaçando-se, recolhendo-se, consentindo em ser a pura experiência de si”²⁵⁹. Apenas há vida subjetiva se houver esse padecer de si, “padecer esse que inscreve em si nada mais do que *a dignidade radical do indivíduo*”²⁶⁰.

Assim a minha dor advém na vida como revelação da vida em mim. O poder de a conhecer está nela e não num qualquer processo de objectivação, como naturalmente a referimos a uma parte específica do nosso corpo. *É sempre a vida que é a originária*, ela é a doadora de todos os demais processos, como os do pensamento e da objectivação. Ou seja, a chave está com ela, e confundir os planos é razão de muitas das falhas nas terapias.²⁶¹

Há uma dupla passibilidade: não apenas em relação à vinda dos sentimentos, mas mais profundamente passibilidade a respeito de sua condição de ser dado a si na vida²⁶². No enlace entre as duas passibilidades, a clínica ganha um importante elemento de reflexão: a adesão ao que sobrevém significa adesão à vida, e nisso radica sua possibilidade de transformação, de passagem do sofrer ao fruir de si: “O si vivo, o si constitutivo da vida fenomenológica é, nesse sentido, tão-só consentimento do padecer da vida. Há vida subjetiva quando do padecer emerge quem adere a si, se mantém em si”²⁶³. O alcance terapêutico dessa tese de Henry aos poucos se tornará compreensível, mas cabe ressaltar com Rafael Gely que é na recepção da dor como autoexperienciar de si que se faz a experiência do eu aderido à vida, e com isso esse eu adquire a possibilidade de suplantar a categorização da dor e do prazer.

Se apenas há experienciar da vida no seio de um que se experiencia, é porque, precisamente, na medida em que só há experienciar consentindo interiormente nele, aderindo ao seu próprio padecer, permanecendo no interior de si, amando-se, ipseizando-se. Este consentimento a si do padecer é o próprio padecer. Diremos ainda que o si vivo é o próprio auto-consentimento do padecer, que é o padecer da vida afectando-se. É este consentimento a si do padecer que torna

²⁵⁹ GELY, Rafael. Sofrimento e atenção social à vida – elementos para uma fenomenologia radical do cuidado. 2009, p. 1. Tradução de Florinda Martins.

²⁶⁰ GELY, 2009, p. 1. O grifo é meu. Apenas queremos sinalizar o caminho que se abre para a bioética aqui.

²⁶¹ ApGP, p. 25. O grifo é meu.

²⁶² LIPSITZ, 2004, p. 66.

²⁶³ GELY, 2009, p. 1.

possível o facto de haver padecer. Cada vivência subjectiva é habitada pelo movimento de adesão do padecer da vida a si mesmo.²⁶⁴

As implicações disso são consideráveis “na medida em que o fruir de si da vida de que fala Henry, longe de ser aquilo que acontece a uma vida que se experiencia, *é aquilo em que a vida advém a si mesma no seu poder experienciar-se*”. Ou seja, fornecem a pista rumo à essência da vida. Martins resume duas resultantes da compreensão henryana do afeto:

1. *Sentimento como experiência de si*: Nenhum sentimento provém de um processo impessoal, sempre é uma experiência do si – “esta dor é minha dor, e isso é o que Michel Henry denomina de Ipseidade ou de teoria da geração* de um Si real”²⁶⁵. Assim como a dor é experiência do si, também a depressão e o desespero, mais do que nunca, o são. Baseado no *Tratado do desespero* de Kierkegaard, Henry expressa: “Porque o desespero se processa na vida e a ela diz respeito, o desespero é-o sempre do eu e, mais ainda, um desespero de *si mesmo* do eu”²⁶⁶. A fenomenologia da Vida defende que a vida não é um processo anônimo, redutível ao material, mas é doação e fruição da Vida absoluta*²⁶⁷.

2. *Pathos originário*: a relação de si consigo na vida como relação originária do sofrer e do fruir. Henry se apoia em Kierkegaard: o que significa o *desespero de si mesmo*? Tão-só isto: o si é dado a si mesmo na passibilidade radical do advir em si, que Henry chama o *sofrer-se a si mesmo*. É dessa passibilidade 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 esse 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 o poder.

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”²⁶⁸.

Nessa dialéctica paradoxal está a possibilidade terapêutica mais fecunda: “Sem dúvida que é em virtude desta dialéctica paradoxal escondida nos arcanos da vida que, *na presença*

²⁶⁴ GELY, 2009, p. 1. O grifo é meu. A próxima citação também.

²⁶⁵ ApGP, p. 26.

²⁶⁶ Souffrance apud ApGP, p. 26. Em Kierkegaard: *O desespero humano*. São Paulo: Martin Claret, 2001. A respeito desse texto, cf. ROOS, 2006.

²⁶⁷ Para o diálogo com a filosofia é interessante comentar semelhanças e diferenças com Sartre, pela palavra de Florinda Martins: “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’. 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. Mais ainda, sou constituído em mim mesmo nessa afecção, não sendo por isso possível expulsar o meu ego da consciência de mim como acontece em Sartre”. ApGP, p. 22.

²⁶⁸ Souffrance apud ApGP, p. 27.

das mais graves doenças que afectam não só o corpo mas a própria vida, uma terapia é sempre possível”²⁶⁹. Martins comenta que, para Henry, aqui está o fundamento da clínica, porque quando o desespero dá-nos sentir o caráter invencível da vida em nós, também nos abre ao aderir à vida e a fazer a passagem do sofrer ao fruir e vice-versa – sempre é a vida que se doa por si e em si. Depois de ter mostrado que o olhar do clínico é essencialmente esse olhar transcendental da vida como sofrer/fruir, Michel Henry termina *Souffrance et Vie* com Kafka: “uma vida doente, ainda que de uma doença mortal, tem o seu poder e a sua felicidade de viver; ‘nisso a vida em nada é hostil’”.

Aqui se mostra um viés para o diálogo com Freud – este também concede relevância ao papel do desprazer como expressão da impossibilidade de fugir dos estímulos e tensões das necessidades²⁷⁰. Por ora, guardemos o alcance da experiência do si na dor: “A Vida fenomenaliza-se e entrega-se como este *transcendental concreto* que sou eu, que és tu”²⁷¹. É a vida na materialidade do seu puro aparecer que nos dá acesso a si mesma e não nas ilusórias formas de apreensão da mesma ou de aceder ao real.

2.4 Fenomenologia da alteridade

As concepções de Henry também repercutem na compreensão da intersubjetividade. Como expressa no prefácio para *Recuperar o Humanismo: para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry*²⁷², a fenomenologia da Vida obriga a repensar qualquer questão essencial como a da alteridade.

Paul Ricoeur afirma que o grande mérito de Henry é o de ter retirado a relação com o outro do discurso teórico e inserido seu início na experiência de si na passividade²⁷³. Na conferência proferida em 1989 sobre *Fenomenologia da Comunidade*²⁷⁴, Henry expressa que o *ser em comum* sempre se cumpre como modificação imediata da subjetividade absoluta, *na partilha do ser em comum efetivo e concreto*, como no da mãe com o filho, do hipnotizador com o hipnotizado, do amante com o amado, do analista com o analisado. Ou seja, em todas

²⁶⁹ Souffrance apud ApGP, p. 27. A próxima também.

²⁷⁰ Desde o *Projeto para uma psicologia científica* (1895) até suas obras posteriores, Freud afirma que a impossibilidade de fugir do desprazer requer o desenvolvimento do psiquismo para dar conta deste.

²⁷¹ RH, p. 49. O grifo é meu, para destacar essa paradoxal junção que Martins faz entre dois termos aparentemente inconciliáveis, mas que na fenomenologia da Vida têm íntima conexão.

²⁷² HENRY, Prefácio. In: RH, p. 7.

²⁷³ RICOEUR apud RH, p. 15. O original é *Soi même comme Un Autre*, Paris, 1990.

²⁷⁴ HENRY, Michel. “Fenomenologia da Comunidade”. Conferência proferida em 1989, e publicada em *Fenomenologia Material*. Tradução de Florinda Martins. 2009. p. 135. No prelo. Doravante abreviada por FdC.

as relações sempre há um Fundo²⁷⁵ comum anterior à percepção do outro: “*Antes de apreender a intencionalidade do outro enquanto outro, antes da percepção do seu corpo e independentemente dele, toda a experiência de outrem no sentido de um ser real com ele cumpre-se em nós, sob a forma de afecto*”²⁷⁶. É na afetividade transcendental, ou seja, na Vida como essência que se dá o *a priori* universal da experiência do outro. Assim a percepção do Outro recebe novo acento:

Mesmo quando a percepção intervém nesta experiência e parece ter nela um papel orientador, quando justamente queremos ver alguém, quando por exemplo os amantes se olham, se desnudam e se tocam, a questão põe-se precisamente em saber se em tais casos a percepção é o que nos dá o outro ou o que não o dá, *de tal forma que o ser em comum, enquanto desejo, teria na realidade precedido essa percepção* ao passo que esta, incapaz de lhe responder, a reenviaria a ele mesmo, isto é a história patética da subjectividade pura e ao seu destino próprio²⁷⁷.

É no Fundo da vida que se prova o outro, e não nele mesmo enquanto a própria prova que o outro faz do Fundo. Cada um tem a prova de si na vida, no aquém-representação. E também é nesse Fundo da vida que se estabelece a conexão, já que ambos são dados a si nele. “A comunidade é um *lençol de água afectivo, subterrâneo, e cada um bebe aí a mesma água nessa fonte e nesse poço que é ele mesmo* – mas sem o saber, sem se distinguir de si mesmo, nem do outro nem do Fundo.”²⁷⁸

A questão da alteridade é assim retirada do *fora de si*, pois esse é “falsa abertura ao outro”, é “evasão para o universo da irrealidade”²⁷⁹. Para considerar a alteridade, não se parte do ego – pois intersubjetividade não é relação entre egos. Pois se cada ego é gerado como Si transcendental vivo no processo de autogeração da Vida Absoluta, *então é esse processo que deve ser considerado primeiro*. “Nele reside a possibilidade última, não apenas de cada Si vivo, mas do ser-com o outro, de todos os Si(s) – presentes, passados e futuros.”

De forma paradoxal, é mergulhando mais fundo no si, no encontro com a dádiva deste Si gerado na Vida absoluta que se estabelece o contato com o outro. “A imanência de Si na Vida abre a dimensão de uma transcendência real que não é a dispersão numa exterioridade

²⁷⁵ Mantivemos a grafia em maiúscula de Henry para designar este Fundo absoluto, como nesta frase: “O vivo não se fundou ele mesmo, ele tem um Fundo que é a vida, mas esse Fundo não difere dele, ele é a auto-afecção na qual se auto-afecta e na qual e com a qual, desse modo, se identifica”. FM, p. 145.

²⁷⁶ FdC, p. 135. O grifo é meu.

²⁷⁷ FdC, p. 118.

²⁷⁸ FdC, p. 136. A metáfora da fonte profunda é usada por Pfister para se referir à densidade da psicanálise, já citada na introdução. Com Henry e seu estudo de João, este também conhecido de Pfister, essa temática pode ser aprofundada como portadora de vida. Também o diálogo entre Freud e Pfister pode ser compreendido, em linguagem da fenomenologia da Vida, como dando-se nessa profundidade em que a alteridade é gerada sob uma base comum e na qual continua sendo doada.

²⁷⁹ HENRY, Prefácio. In: RH, p. 8. A próxima citação também.

vazia e fantasmagórica.”²⁸⁰ A base está dada na continuidade: “O que é antes de nós ‘antes do nosso Si, do nosso eu e do nosso ego’ dá-se em nós, que n’Ele somos com os outros”. Frase lapidar, que aponta para um fundamento comum de todos os Si(s), eus e Egos. Talvez aí algumas biografias fiquem mais compreensíveis, na medida em que revelam que o mergulho na imanência lhes confere maior sensibilidade para a alteridade.

Esses dados são obtidos pela inversão do método fenomenológico, pela qual se chega à *fenomenalidade da relação prévia a todas as tomadas de posição*; desta forma atendendo “à efetiva atenção ao outro, ao acto em que o eu se dispõe a receber, a acolher em si, a consentir que o eu se afecte pelo diferente de si, podendo assim estar com o outro em si”²⁸¹.

Se acima destacamos que na imanência se desenvolve a sensibilidade ao diferente, com Martins também destacamos o outro polo dessa relação, muito importante para a clínica na profundidade: quanto mais se está com o outro, mais se estará consigo, pois esse ato de recepção é consentimento, e não invasão. “Então, o consentimento unifica o eu consigo mesmo, exige-lhe a autonomia necessária, indispensável ao consentimento do outro.” O outro e o eu, através do acolher e do confiar, se unificam na relação de afeto.

No entanto, essa inversão não autoriza a desconsideração do aparecer no mundo, pois se a relação dos vivos se dá na imediação da vida enquanto afeto, se cumpre na mediação do mundo – pois os vivos se olham, se pensam e se representam como um ego ou como um outro ego. Mas isso não deixa de ser “uma superestrutura dos vivos na vida”²⁸², e por isso a investigação deve ser reconduzida a ela:

Por isso ela deve compreender, *nos seus traços mais decisivos*, não mais a partir da representação mas a partir da vida. O olhar por exemplo é ele mesmo um afecto, de modo que pode ser um desejo. É por isso que olha o que olha, buscando sempre ver o que quer ver. Há sempre no ver um não-ver que o determina por completo²⁸³.

A contribuição da fenomenologia da Vida está na investigação desse traço mais decisivo dado *na Vida*. Com essa doação *na Vida*, é na ipseidade que se dá o afetar-se pelo outro, o diferente e simultaneamente próximo. “E quanto a nós, só na ipseidade o eu se consente em afectar-se pelo outro, conviver com ele, amando-se amando-o.”²⁸⁴ Novamente encontramos aqui uma ponte com a psicanálise: a essência da alteridade, portanto, se cumpre a partir da

²⁸⁰ HENRY. Prefácio. In RH, p. 9. A próxima também.

²⁸¹ RH, p. 66. A próxima citação também.

²⁸² RH, p. 66.

²⁸³ FM, p. 136.

²⁸⁴ RH, p. 68. A questão do próximo, tão cara aos evangelhos, pode ser fertilizada pela noção de alteridade proposta aqui, pelo reconhecimento do Fundo comum na Vida, doador de toda vida.

imediação, e por isso como destino de pulsões e afetos. Assim também o amor de transferência em Freud reedita o arcaico, o grande achado da psicanálise ao qual voltaremos, especialmente lhe dirigindo a pergunta sobre o que considerar como mais arcaico.

O conceito de comunidade é mais amplo e não se restringe aos humanos, mas abarca tudo o que se compreende pelo sofrer primitivo da vida bem como pela possibilidade do sofrimento. “Podemos sofrer com tudo o que sofre, há um *pathos-com* [*pathos-avec* ou *Mitpathos*] que é a forma mais alargada de toda a comunidade concebível.”²⁸⁵ Nesse âmbito se inclui o cosmo,

do qual cada elemento – forma, cor – não é, por último, enquanto se auto-afecta isto é precisamente nessa comunidade patética e por ela. ‘O mundo, diz Kandinsky, é cheio de ressonâncias. Ele constitui um cosmo de seres que exercem uma acção espiritual. *A matéria morta é um espírito vivo*’²⁸⁶.

Vida que abarca a matéria e o dito inorgânico: abre-se aqui um potencial de inclusão de tudo o que diz respeito à vida, à *experiência de forças e de afetos*, afinado com o pensamento contemporâneo de uma só comunidade de vivos conectada no subterrâneo vivo, “uma única esfera de inteligibilidade onde tudo o que é inteligível aos outros e a si mesmo sobre o fundo dessa inteligibilidade primordial que é a do *pathos*”²⁸⁷.

2.5 Fenomenologia do *Ur-nascimento*

*A partir deste fundamento mais íntimo tu deves realizar todas as tuas obras sem um porquê.
Aus diesem innersten Grund heraus sollts du alle deine Werke wirken ohne ein Warum.*
Mestre Eckhart

As intuições a respeito do que une a todos os viventes são aprofundadas na conferência *Phénoménologie de la Naissance*, de 1994²⁸⁸. Se todos os egos chegam *na* vida sobre o mesmo Fundo do autoengendramento* da Vida absoluta, é preciso compreender de que trata este *na* da chegada da vida.

Diferentemente dos demais seres – e Henry faz nas primeiras páginas de *Naissance* uma digressão de que sob o monismo ontológico tanto a pedra como o ser humano trazem-se *no vir a ser e são* –, na dualidade do aparecer a singularidade da condição humana *na* vida faz com que apenas o ser humano *nasça*²⁸⁹. Diversamente das coisas e dos outros seres vivos, o

²⁸⁵ FM, p. 136. As próximas também.

²⁸⁶ KANDINKSY apud FM, p. 137, referência a “Sobre a questão da forma”, publicado no Almanach *Der Blaue Reiter*. Tradução J.-P. Bouillon. In: *Regards sur le passé*. Paris: Hermann, 1974. p. 160.

²⁸⁷ FM, p. 137.

²⁸⁸ HENRY, M. “Phénoménologie de la naissance”. *Alter, revue de phénoménologie 2: Temporalité et affection*, 1994. p. 295-312. Também em *De la subjectivité*. Vol I, Phénoménologie de la Vie. Paris: PUF, 2003, p. 123-141.

²⁸⁹ Um resumo encontra-se em LIPSITZ, 2004, p. 56-59.

ser humano tem sua doação na forma de nascimento na carne. As coisas não “nascem”. Nascer concerne apenas ao vivente.

A temática da natividade chega à fenomenologia da Vida como seu aprofundamento. O que nos antecede e nos doa à vida não são os pais biológicos, pois esses não detêm o poder de por e manter a vida, apenas transmitiram o que também receberam. Mesmo que eles percam a vida, continuamos vivos. Por isso é pertinente conceber fenomenologicamente um poder capaz de efetivar a geração originária, ao que Henry chama de *nascimento na Vida*.

Trata-se do nascimento originário [*Ur-naissance*] pelo qual o Eu chega a si – ou seja, *nasce* – nesse autoengendramento da Vida absoluta*. A *arqui-Vida* ao se doar gera-se como nosso Si, antes de qualquer consciência, intencionalidade ou pensamento, “que são sempre tardios em relação a esta auto-doação arqui-principal”²⁹⁰. A nossa condição passa a ser definida pelo *nascimento transcendental** que diz respeito à autogeração do Eu *na* Vida absoluta. Assim se afasta da concepção corriqueira de nascimento como evento para significar com nascimento uma condição. Como condição, nunca cessa de se dar – o Eu sempre está sendo gerado na Vida, como vida, como um Si e como um Eu²⁹¹.

Nascer significa, para esse vivente, se tornar um si transcendental vivo dentre todos os que somos, como cada um de nós é. Em consequência, é preciso realizar a fenomenologia do nascimento como tarefa da fenomenologia da Vida, ou seja, investigar fenomenologicamente a chegada do vivente *na* vida. *Na* em duplo sentido: 1. Como é gerado o ego na Vida absoluta? 2. Como o vivente (que nasce) entra em relação com aquilo (que autogerando-o) não nasce, mas já sempre estava (a Vida absoluta)?

Henry tematiza-o a partir da pergunta: *Como a Vida engendra o ego e o faz vivente? A Vida engendra o ego enquanto se engendra a ela própria e do mesmo modo, em uma autoafecção eterna. Mas a vida não somente engendra a si, mas se engendra como Eu. “Eu mesmo não sou outra coisa que esse Si. Esta geração do eu na autogeração da vida absoluta é meu nascimento transcendental.”*²⁹² Com Mestre Eckhart, *Geburt in Gott*²⁹³.

²⁹⁰ ROSA, 2006, p. 188.

²⁹¹ HENRY apud LIPSITZ, 2004, p. 61. “Somos constantemente engendrados en el autoengendramiento absoluto de la vida y solo en él, por eso es que el nacimiento no es un evento sino una condición.” Original: *Phénoménologie de la Naissance*, 1994, p. 139. O grifo é meu.

²⁹² HENRY apud LIPSITZ, 2004, p. 60. “Pero la vida no solo se autoengendra como si misma sino también como yo. Yo mismo no soy otra cosa que ese sí. *Esta generación del yo ‘en el autoengendramento de la vida absoluta es mi nacimiento transcendental’.*”

²⁹³ Tradução: “Nascimento em Deus”. A respeito da influência de Eckhart em Henry, comenta MAGALHÃES: “A necessidade defendida pelo Mestre de ultrapassar o plano da criatura, da criação para alcançar a essência, *esse Fundo que é Abismo que depois de alcançado se revela um novo nascimento* porque a alma descobre a ope-

Mas ser nascido não significa vir ao mundo. O vir ao mundo é decorrência do nascer na Vida: “Apenas porque viemos à vida é que podemos também vir ao mundo. Em cada uma das nossas actividades somos habitados pela memória da Vida, por uma corporeidade originária que ‘sustenta e guarda na sua carne’ o poder que usufruímos no mundo”²⁹⁴. O nascimento na Vida será oposto ao nascimento no mundo:

O grande equívoco da fenomenologia contemporânea: a vida não se manifesta no advir fora de si. Fora da Vida nada existe a não ser a carência, a irrealidade, a alienação, a estranheza, o desafecto! [...] O fora de si, o fora da vida é por natureza não nativo, jamais podendo por isso fazer prova da natividade²⁹⁵.

Lipsitz afirma que essa inflexão de 1994 muda parte das teses de *L'Essence*: Henry estabelece uma nova relação entre a Vida e o vivente ao afirmar que a *Ur*-geração do Si, o nascimento transcendental, é tão-somente um modo da autogeração da vida. Desta forma a subjetividade não é coextensiva ao todo da vida, e assim introduz-se uma diferença entre a Vida e o vivente – o vivente nasce na Vida, mas esta o precede. Como essa distinção é fenomenológica, deve poder ser apreendida na fenomenalidade do vivente finito²⁹⁶.

Embora esses termos sejam aclarados no próximo capítulo²⁹⁷, uma breve menção ao segundo sentido do *na* vida: Henry sustenta que não está falando de vida em termos conceituais, mas de uma vida real fenomenologicamente efetiva. Por isso precisa incluir na sua investigação aquela *Ur*-ipseidade na qual esta vida real vem a si, na qual ela prova a si mesma: “uma ipseidade fenomenologicamente efetiva: um Si real, o Primeiro Si vivo, no qual a Vida se revela a si mesma através da prova de si – sua Palavra ou seu Verbo”²⁹⁸.

Henry ressalta que na fenomenologia do nascimento há simultaneidade de autogeração e autorrevelação: É a Vida que vai gerando vida enquanto se revela, por isso a autogeração se

ração que lhe dá origem que é a mesma de Deus. Ou seja, a sucessão de plano não é feita por rejeição mas como procura da essência que é a unidade ontológica entre Deus e a alma. Esta unidade é recebida directamente de Deus sem mediações, por isso o homem é um *Téognoste* (*Gottwissender Mensch*), não só que tem acesso a Deus mas que se conhece nessa unidade com Deus para a qual a experiência e descoberta da essência o encaminha, em dois conhecimentos diferentes: da exterioridade, o conhecimento da noite, e o da interioridade, da essência, o conhecimento da manhã. Indo mais adiante, esse duplo conhecimento funda um homem exterior e um homem interior, mas o homem nobre é o homem interior porque é esse que conhece a Unidade e nessa Unidade, conhece igualmente Deus e a criatura”. 2008, p. 24. *Geburt in Gott* é o título de livro de R. Kühn. Freiburg;Munique: Alber, 2003, abordando a relação entre religião, metafísica, mística e fenomenologia.

²⁹⁴ PhdL, p. 23.

²⁹⁵ MARTINS, F. A fenomenologia de volta ao Natal. *Communio*, ano XX, n. 1, Separata, p. 55, 28 de fevereiro de 2003.

²⁹⁶ LIPSITZ, 2004, p. 60. A prova fenomenológica será dada pela dupla condição do Si e do Ego, explanada na seção 3.8.1.

²⁹⁷ Especialmente a seção 3.4 e 3.8.

²⁹⁸ PhdL, p. 22. “Eine phänomenologisch effektive Ipseität: ein relles Sich, das Erste Lebendige Sich, in dem sich das Leben durch sine Selbsterprobung an sich selbst offenbart – sein Wort (*Verbe*).”

dá pelo processo de autorrevelação, e numa forma em que esta última não está no final do processo, mas pertence ao próprio processo e lhe é simultaneamente condição imanente de sua concretização (realização)²⁹⁹. Em termos práticos, a condição humana como nascido na Vida indica que este Eu que eu sou não é originário, pois não me fundei neste Eu que eu sou. “Eu me sou dado, mas não sou eu que me dei a mim. Eu sou apenas eu na autodoação da Vida absoluta dada na interioridade de seu Verbo, e da mesma forma também minha vida me é dada naquele Si que eu sou.”³⁰⁰

A pergunta repetida por todos os humanos: *De onde vem a vida?*, é transformada por Henry para *Que poder doa a vida?* Já que somos todos viventes, é possível fazer uma investigação fenomenológica do poder que doa a vida a cada vivente, que lhe revela e gera a vida. As implicações começam a aparecer:

A essência da potência não é, portanto, o Inconsciente, mas o primeiro aparecer, a vinda em si da vida. O princípio da memória não é a representação, mas o Arqui-Corpo no qual a hiperpotência é efetiva e ao qual a memória representativa também pertence, porquanto é primeiramente um poder³⁰¹.

Justamente o esquecimento do hiperpoder da vida, da ipseidade e da essência leva a filosofia moderna a uma metafísica da subjetividade na qual o Eu é considerado como origem de seu próprio poder³⁰², com as consequências que já mencionamos. Podemos sentir essas questões de fundo na psicanalista Françoise Dolto:

He reflexionado [sobre o que transferimos sobre un niño aún desconocido] y lo creo es que transferimos que es un ser humano, nacido de dos seres humanos, quienes a su vez nacieron cada un de dos seres humanos, y así hasta Adán y Eva. *O sea que transferimos la pulsión que nos es más desconocida: es un semejante, pero ignoramos qué es un semejante, ya que ignoramos quiénes somos*³⁰³.

Dolto afirma que nossa pulsão de origem é a mais desconhecida porque ignoramos nossa condição. Com Henry avançamos nessa questão, pois há uma relação entre a ignorância – por vezes expressa como “esquecimento” ou “ocultamento” – acerca do nosso nascimento transcendental e nosso desconhecimento de nós e do semelhante. Relação entre antropologia e clínica, para dizer do nosso foco. Segundo Martins, justamente a doação da vida no afeto nos

²⁹⁹ PhdL, p. 22. “sondern diesem Prozeß zugehört und ihm als eine immanente Bedingung seiner Verwirklichung gleichwesenhaft ist.”

³⁰⁰ PhdL, p. 23. “Ich bin ich selbst, aber ich habe mich nicht selbst in diesem Ich begründet, welches ich bin. Ich bin mir selbst gegeben, aber nicht ich bin es, des sich sich selbst gegeben hat”. Henry aqui está se referindo ao “Ich bin Ich”[Eu sou Eu] de Husserl para expressar que este não é originário. E segue: “Ich bin mir nur selbst in der Selbstgebung des absoluten Lebens innerhalb seines Wortes gegeben, und ebenso auch mein Leben, welches sich in jenem Sich gegeben ist, welches ich bin”.

³⁰¹ GP, p. 365.

³⁰² LIPSITZ, 2004, p. 61.

³⁰³ DOLTO, F. *Textos inéditos*. Buenos Aires; Madrid: Alianza, 1998. p. 17.

fornece pistas para recuperar essa memória, não na representação, mas na imanência. “A ipseidade distingue-se de uma egologia, na medida em que enraíza-se na fenomenologia do nascimento transcendental do ego, dado a si mesmo na arquipassividade do afecto, constituído pelo próprio afecto”³⁰⁴.

Sigo com Dolto: “El único que probablemente sepa algo, o por lo menos lo sabe pero a lo mejor no sabría decir lo que sabe, es ese niño que se acerca a lo que motivó su llegada al mundo”³⁰⁵. A resposta de Dolto pode ser entendida de modos diversos: não é o saber do dizer, ou a capacidade representacional que importa aqui. Também depende do que se considerar nascimento, se sob o monismo ontológico ou na duplicidade do aparecer*. No primeiro apenas há o nascimento como *evento* no aparecer do mundo, tendo como motivo último o desejo dos pais visíveis. Sob a duplicidade do aparecer temos o nascimento transcendental, o Ur-nascimento na Vida absoluta se torna *condição* que não cessa de se doar, também doadora da vida do pai e da mãe³⁰⁶.

A partir daqui apenas podemos seguir se nos colocarmos na dupla posição de Pfister. E, ousando um passo a mais, mostrar o efeito em Henry de suas leituras na época de *Phénoménologie de la naissance*, que o fizeram dar passos próximos ao modo da psicanálise de encontrar em campos aparentemente distantes do seu uma analogia ou coincidência que elucida aspectos da condição humana. Freud o fez com sua incursão aos mitos gregos de Édipo e Narciso, que fundamentaram a compreensão psicanalítica da condição humana e suas conflitivas básicas. Acompanhemos o movimento de Henry em direção a um outro modo de conceber o *Logos*, mantendo esse passo em mente.

*Enquanto Joana cresce "naturalmente" com a vida que nela jorra, Tomé, nascido da vida, permanece inato. Não há conaturalidade entre Tomé e a vida na qual Tomé se encontra a viver. Ele não vê no efêmero o eterno, mas a completa ausência de sentido de si.*³⁰⁷

³⁰⁴ RH, p. 68.

³⁰⁵ DOLTO, 1998, p. 18.

³⁰⁶ Na contemporaneidade, o nascimento como condição humana foi postulado por Hannah Arendt (*Vita ativa*, p. 317) sendo retomado por Karin Ulrich-Eschemann como “um novo começo para o discurso sobre o humano” [“Ein neuer Anfang für das Reden vom Menschen”]. ULRICH-ESCHEMANN, Karin. *Vom Geborenwerden des Menschen*. Münster; Hamburg; Londres: LIT, 2000. p. 15. Ter recebido esse livro do nosso orientador significou o início da aproximação com Karin Ulrich-Eschemann e esses conceitos, e sou muito grata por isso. Como tarefa futura, aguarda a aproximação com a obra de Henry (esse “novo começo” e o Começo em Descartes, por exemplo) – e também para as questões de gênero, pois o feminino está mais próximo à fenomenologia do nascimento e também culturalmente ao afeto. Ou seja, parece que a redução galileiana afetou mais ao gênero masculino, na esfera pública, que o feminino, no privado. A fenomenologia da Vida está sendo relacionada às questões de gênero por Eric Fay, pesquisador da fenomenologia da Vida na França.

³⁰⁷ MARTINS; TEIXEIRA, 2007, p. 24.

SEGUNDA PARTE:
Fenomenologia da Vida e cristianismo

"Nascer da vida não significa nascer para a vida. Rita era mãe e ainda não tinha nascido para a vida. (...) Como pousar o seu olhar em alguém, André, se ninguém por sua vez o tinha pousado nela?"³⁰⁸.

Desafiado pela fenomenologia do nascimento, Henry investiga fenomenologicamente o poder que doa o nascimento transcendental. Em sua busca por propor o invisível como origem do visível, depara-se com a grande analogia e também coincidência³⁰⁹ entre a fenomenologia da Vida e os textos fundantes do cristianismo particularmente os escritos de João. São textos que dizem o que é a vida, este é seu critério único; o texto é palavra de vida³¹⁰.

Para espanto de muitos e como prova de genialidade para outros, Henry expressa que o cristianismo traz original contribuição para a compreensão do ser humano, ainda pouco explorada pela filosofia: ali está “a primeira exposição conhecida de uma teoria transcendental do homem”³¹¹.

No entanto, a ida ao cristianismo não se transforma em teologia, porque o método de Henry continua sendo fenomenológico: “Se esta singular relação da Vida com as suas afecções apresenta semelhanças com uma reabilitação de temas teológicos no seio da filosofia, não o faz certamente fora do rigor do método que decidiu ser o mais adequado às suas preocupações”³¹². Henry teoriza de dentro da fenomenologia a “gênese fenomenológica das relações Vida / Arqui-ipseidade / ipseidade singular / sensibilização de si / corpo”. A coincidência ou analogia entre Fenomenologia da Vida e cristianismo surge “*no reconhecimento de um co-*

³⁰⁸ MARTINS e TEIXEIRA, 2007, p. 43.

³⁰⁹ Henry por vezes usa “analogia”, e em outras “coincidência”. Deixemos para nosso âmbito valer ambas as expressões, mesmo sabendo que há diferenças entre elas, e que talvez remetam aos dois modos de perceber a relação entre Fenomenologia da Vida e cristianismo. [Comunicação pessoal de Rolf Kühn, em agosto 2008]

³¹⁰ LECLERCQ, Jean. Anotações da conferência “Questões e problemas ‘vivenciais’”, no Encontro sobre Fenomenologia da Vida, em Lisboa, 17 de abril de 2008.

³¹¹ HENRY apud LIPSITZ, 2004, p. 63.

³¹² RH, p. 26. A próxima citação também. Martins comenta que o trabalho filosófico sobre temas do cristianismo não é novidade no seio da filosofia, já presente, por exemplo, em Heidegger e Nietzsche. .

um pressuposto que já não é o pressuposto do pensamento”³¹³. Ambas remetem à doação de um “antes”, à Arqui-inteligibilidade que abre “desde sempre” a dimensão fenomenológica do invisível:

Antes do pensamento, antes pois da fenomenologia, assim como antes da teologia (antes da filosofia ou de qualquer outra disciplina teórica), uma Revelação está actuante, a qual que nada lhes deve mas que todas elas supõem, igualmente. Antes do pensamento, antes da abertura do mundo e do desenvolvimento da sua inteligibilidade fulgura a Arqui-Inteligibilidade da Vida absoluta, a parusia do Verbo com a qual ele se abraça.

Martins expressa que a apreensão filosófica do cristianismo tampouco se dá como teologia negativa, pois a fenomenologia trata da doação da vida na positividade. O desconcerto com este passo de Henry não passou despercebido nos círculos filosóficos, em alguns “a ousadia e os riscos desta reflexão são mais facilmente anotados do que as possibilidades da mesma”³¹⁴. Henry atribui esta postura ao esquecimento que a própria vida acarreta pois sua doação é total, não persistindo memória nenhuma da mesma. Acompanhem os passos propostos para a rememoração possível, pois “é do interior do próprio ser humano que a Vida se lhe revela como sagrada e em comunhão com a vida que os Evangelhos anunciam”.

³¹³ Enc p. 274. A próxima também.

³¹⁴ RH, p. 51, nota 91. A próxima citação também. O grifo é nosso. Em sua conferência *Phänomenologie des Lebens* proferida em Munique, Henry responde à crítica de Janicaud (*Phenomenology and the ‘theological turn’: the French Debate*. Nova Iorque: Fordham, 2000, p. 33 e 34) de que sucumbira à *Virada teológica* e de que sua investigação da vida se afastara do método fenomenológico e se tornara especulação ou dogmática. Henry argumenta que a Vida na sua manifestação originária é questão fenomenológica, mesmo que coincida com afirmações do cristianismo, e que não seria científico deixar de investigá-lo por isso (PhdL, p.22ss). Também Martins (RH), apoiando-se em Marion, avalia a crítica de Janicaud como pouco fundamentada nos pressupostos teológicos de que parte. Para Rosa (2006, p. 178), o que acontece em Henry não é uma “virada teológica”, mas uma *inversão* fenomenológica “inversão *in radice* que constitui, afinal, o seu prolongamento rigoroso e o cumprimento de suas melhores promessas”. O autor comenta que a devoção do próprio pai da fenomenologia, Husserl, pode ser origem desta aproximação entre cristianismo e fenomenologia, em Magalhães (2008, p.18) temos alguns dados interessantes sobre a relação de Husserl com o cristianismo: “Husserl é de origem hebraica e só contactou com o cristianismo mais tarde, já na Áustria, onde se baptizou na Igreja Evangélica aos 27 anos. Sempre se sentiu seduzido pelo Cristianismo, encantado com a leitura do Novo Testamento, mas a sedução da filosofia foi mais forte. Ele pretendia uma via para Deus que passasse pela filosofia, *a vida do homem não é mais do que um caminho para Deus. Eu procuro atingir esse fim sem provas, métodos ou auxílios teológicos, isto é, atingir Deus sem o auxílio de Deus; preciso, em certo modo, de eliminar Deus do meu pensamento científico para indicar o caminho para aqueles que não têm, como nós, a segurança da fé da Igreja... sei que um tal método seria perigoso para mim se não tivesse profundos laços de união com Deus e a fé em Cristo*. Intuímos que esta abertura de Husserl tenha sido ocultada por preconceitos com o religioso, pois este era visto como incompatível ao rigor científico. O mesmo acontece também em outras biografias famosas (J. Piaget, C. Maxwell, N. Bohr cf. Loder, 1998). Também o conceito de “esquecimento” abordado adiante (seção 3.7) ajuda a compreendê-lo.

Capítulo 3 – Eu sou a verdade: Para uma filosofia do cristianismo

Deus enviou seu filho unigênito ao mundo”, isso vós não deveis compreender para o mundo externo [...] deveis compreendê-lo para o mundo interno. Assim como é verdade que o Pai em sua natureza simples gera a seu Filho em forma natural, também é verdade que o gera no mais entranhável do espírito e isso é o mundo interior. Aí o fundo de Deus é meu fundo e meu fundo é fundo de Deus.
Mestre Eckhart³¹⁵

A apresentação à tradução portuguesa *Eu sou a verdade* expressa que o livro “representa o encontro da reflexão filosófica com a identidade doutrinal do cristianismo exposta em termos de fenomenologia radical com grande lucidez e coerência lógica”³¹⁶.

Na introdução, há uma desconstrução de bases postas pelo pensamento ocidental: Henry aponta para a fragilidade da palavra e da história – ambas enfatizam o campo do registro objetivo, o que chama de “aparecer no mundo”. Sua crítica ao monismo ontológico se aprofunda com base no Prólogo de João: há uma verdade que não é revelada na escrita ou no diálogo – essa verdade é revelada na vida, ela nasce na vida. Toda crítica de Jesus Cristo à exterioridade e ao palavreado é tornada aliada de uma fenomenologia que critica o aparecer como prova de verdade.

Linguagem e história, duas formas recorrentes do aparecer, são âmbitos de irrealidade e fugacidade. Ambas deixam escapar verdades de vidas e fatos. “Verdade da história, verdade da linguagem, verdade do cristianismo são três formas de verdade – mas por que a terceira

³¹⁵ *Meister Eckhart mystische Schriften*. Frankfurt; Leipzig: Insel, 1991. p. 55. Predigt 5b: “‘Gott hat seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesandt’, das sollt ihr nicht für die äußere *Welt* verstehen [...] ihr sollt es für die innere Welt verstehen. So wahr der Vater mit seiner einfachen Natur den Sohn natürlich gebiert, so wahr gebiert er ihn in des Geistes Innigsten, und das ist die innere Welt. Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund.” Tradução própria.

³¹⁶ FREITAS, Manuel Costa. Prefácio a HENRY, Michel. *Eu sou a verdade*. Tradução de Florinda Martins. Lisboa: Verus, 1998. p. 10. O livro teve uma aceitação surpreendente e sua primeira edição esgotou rapidamente. Doravante abreviado pela sigla EV, seguida do número da página. Além de EV, algumas citações serão retiradas de PhdL, que resume grande parte desses conceitos.

tem o poder de remeter as outras duas à sua insignificância?”³¹⁷ No final do capítulo 1, uma resposta contundente a essa pergunta:

Tudo que aparece no mundo está submetido a um processo de irrealidade originária, que é diferente da passagem de um estado primitivo de realidade à abolição desse estado porque põe à priori o estado de irrealidade originária de tudo o que assim aparece. Não há algo que desaparece depois de ter estado presente. Desde o início esse algo era já passado. Quando ainda era futuro, já perpetrado das sucessivas fases de uma futura existência, sem se deter no presente, esse algo propulsava para o nada no passado. Em momento algum deixou de ser este nada³¹⁸.

Henry faz uma releitura da redução galileana a partir do cristianismo: a Vida escapa no seu conjunto à *fenomenalidade do mundo* que domina o pensamento ocidental. A Vida fenomenológica, como autorrevelação* que a si mesma se experimenta no seu viver, é a grande ausente. Pergunta como essa ausência pode passar despercebida, como este “maior dos paradoxos, um paradoxo insuportável”³¹⁹ ficou de fora dos sistemas de pensamento. Por todo o livro, expressa a “carência fenomenológica” da racionalidade ocidental e sua permanente incapacidade de pensar a Vida como verdade³²⁰, e, mais grave ainda, a confusão feita entre aparecer do ser vivo e sua essência originária. Confinada à visibilidade, a vida foi recalcada ao estreito espaço da animalidade, à relação frágil e exterior com organismos, àquilo que denomina de “verdade do mundo”. Com isso, “apesar dos progressos maravilhosos da ciência, ou melhor, por causa deles, sabe-se cada vez menos sobre a vida”³²¹.

O autor traça as consequências dessas “diversas formas de caluniar a vida” – e liga-as às tragédias do último século, destacando sua raiz comum: “a incapacidade de construir uma fenomenologia da Vida”³²². Somos assim remetidos por Henry ao que chama de *tese decisiva do cristianismo*: “a Verdade da Vida é irredutível à verdade do mundo e por isso não se revela nele”. A Vida fenomenológica, da qual a sensibilidade é uma modalidade, encontra na Verdade do cristianismo sua explicação e não na verdade do mundo, pois há uma “expulsão recíproca” da Verdade da Vida e da verdade do mundo³²³.

Para compreendê-lo, faz-se necessário precisar o conceito joanino de Verdade.

³¹⁷ EV, p. 21.

³¹⁸ EV, p. 30. A profusão de citações que se seguem tem o objetivo de mostrar a escrita do autor.

³¹⁹ EV, p. 51.

³²⁰ EV, p. 55.

³²¹ EV, p. 47.

³²² EV, p. 59; a anterior também.

³²³ EV, p. 49; a próxima também.

3.1 O conceito de Verdade do cristianismo

Para Henry, o cristianismo realiza a inversão dos conceitos fenomenológicos que fundam o pensamento e a experiência na qual a racionalidade se modela. “João rompe com qualquer equivalência possível entre luz e mundo num só movimento em que opõe à luz do mundo uma luz verdadeira que, simultaneamente, enjeita para as trevas e a elas reduz a luz do mundo”.³²⁴ Há uma “radical irreducibilidade fenomenológica” entre os dois modos de revelação – o *logos* joanino (modo cuja essência é a Vida como autorrevelação do Verbo* de Vida) e o *logos* grego (modo cuja essência é a luz do mundo como êxtase e exterioridade).

No cristianismo, a verdade e a revelação dão-se na interioridade. Ali onde nós somos subjetividade, ali Deus se revela a nós. A Verdade de Deus tem o poder de a si mesmo se revelar. “É Deus que a si mesmo se revela, ou Cristo enquanto Deus.”³²⁵

Não é o “corpus” dos textos do Novo Testamento que pode dar-nos o acesso à Verdade, a esta Verdade absoluta de que fala, mas é a verdade e só ela que nos dá acesso a si mesma e nos permite, simultaneamente, compreender o texto em que ela está deposta, reconhecendo-se nele.³²⁶

Esta é, para Henry, umas das afirmações mais essenciais do cristianismo: só a Verdade pode dar testemunho de si, só ela “pode provar-se a si mesma – revelar-se a si e por si mesma”. Mais radicalmente ainda, a essência divina consiste na Revelação como autorrevelação, como revelação de si em si, a partir de si. Só aquele a quem essa revelação é dada pode entrar na sua Verdade absoluta. O entendimento do Evangelho é *dado* na autorrevelação da Verdade absoluta. Essa Verdade absoluta, a si mesmo se revelando, “se revela àquele a quem é dada a entender e faz daquele que a ouve filho dessa verdade, o filho de Deus”.

O acesso a essa verdade vem pelo crer. Para Henry, crer não é saber inferior, não é substituto de um ver ainda ausente – *é crer no que está já presente e permanece incapaz de tornar visível o que se vê*, o Verbo na sua condição de Verbo, porque este é invisível e jamais algum ver o apreenderá³²⁷. No ato de crer acontece a substituição de uma “manifestação funcionalmente inadequada” por uma “revelação mais essencial e de outra ordem”, a do Verbo da Vida. Essa revelação acontece na autorrevelação do Verbo e sob a forma de Verbo. Assim sendo, “só no Verbo e por ele a ele se tem acesso”³²⁸.

³²⁴ EV, p. 93.

³²⁵ EV, p. 17. João 1.14: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e verdade”.

³²⁶ EV, p. 20. As citações do próximo parágrafo também.

³²⁷ EV, p. 91. As próximas citações do parágrafo também. O grifo é de Henry.

³²⁸ EV, p. 92.

A linguagem apenas é portadora de fragmentos dessa realidade maior, e não é por ela que se chega ao convencimento da veracidade do Cristo. Essa extrapola a capacidade do texto de revelá-la: “O texto é referencial, ajustando-se a uma realidade diferente da sua de tal modo que a realidade visada pelo texto não é nunca posta por ele”³²⁹. “Verdade” no contexto do Evangelho de João é sinônimo de testemunho. Dar testemunho da verdade significa que é a própria Verdade que dá testemunho de si. “Nasci a fim de dar testemunho da verdade” (João 18.37). Dando testemunho de si, testemunha a autogeração da Vida absoluta. “A geração do Primeiro Vivente não difere da auto-geração da Vida eterna, da sua auto-revelação como revelação de Deus, como sua Verdade, como seu Testemunho.”³³⁰ Testemunho da Verdade, que é Vida. A estreita relação entre Verdade e Vida no cristianismo faz encontrar as afirmações a respeito do encontro de ambas no Verbo.

3.2 O conceito de Vida na fenomenologia e no cristianismo

No capítulo 2, abordamos o conceito de vida como afecção, percebida na experiência de si, e assim mostra-se a distância do conceito de vida da atual biologia e também do conceito filosófico de vida como razão. Para Henry, é preciso sair do binômio pensar = viver para a compreensão do viver como possibilidade do pensar. Desde que esse viver não seja reduzido ao âmbito de certa biologia que esquadrinha neurônios em busca das sinapses do pensamento, mas se aprofunde para a investigação da doação da vida, doadora também do pensamento e do pensar.³³¹ É esse o sentido da aproximação do cristianismo à fenomenologia, pois o conceito cristão de Vida como Verdade se apresenta como “formidável e intemporal antítese” dos pensamentos que nortearam a razão ocidental.

Cristo não diz só que a Vida é Verdade, opondo-se assim ao cientismo e positivismo de todos os tempos, à fenomenologia grega, a Schopenhauer e Freud, e que [a Vida] está longe de ser absurda inconsciente e cega. Ele afirma determinantemente que a Verdade é Vida. A Revelação primordial [a primeira Verdade], que arranca do nada todas as coisas fazendo-as aparecer, *revela-se primeiro a si mesma como abraço de si, antes das coisas, antes do mundo a que nada deve – nesta auto-fruição absoluta que tem o nome de Vida.*³³²

Vida é o nome dessa primeira revelação, da primeira Verdade. Essa é a primeira dádiva, revelação primordial que constitui tudo o que segue. A Vida como Verdade constitui o conteúdo essencial do cristianismo; Henry aponta que isso traz uma concepção de ser humano

³²⁹ EV, p. 17.

³³⁰ EV, p. 74.

³³¹ KÜHN, 2008. Anotações do seminário sobre EV na Universidade de Freiburg, maio-julho 2008. A esse respeito, ver o trabalho conjunto entre Florinda Martins e Antonio Damázio, entre outros.

³³² EV, p. 59. O grifo é meu.

completamente diferente – constituído pela Vida, compreende-se o ser humano como “ser vivo”. Eis a *primeira tese do cristianismo: O ser humano é vida*.

Há diversas consequências dessa tese que aos poucos serão explicitadas; por agora, Henry defende que a condição humana baseada na aparição na verdade do mundo “*seja substituída pela auto-doação no viver da vida, pela auto-doação da vida*”³³³. A originalidade dessa concepção nem sempre é levada às suas últimas consequências. Henry destaca a sua estranheza para o pensamento ocidental, pois nesse o ser humano é mais que um ser vivo, pois é dotado de razão e linguagem. Reciprocamente, a vida é menos que o ser humano, e Henry não cansa de ver nisso a causa para o desprezo da vida na contemporaneidade, e no decorrer da sua obra volta às consequências funestas dessa desconsideração.³³⁴

No cristianismo, ao contrário, a Vida é *mais* que o ser humano. Se a Vida é superior ao humano, é pela Vida e não pelo ser humano que se precisa começar. “A vida que nada diz sabe tudo, sabe muito mais do que a razão.”³³⁵ Eis a *segunda tese do cristianismo: A vida é mais do que o ser vivo*. Essa tese se aplica à Vida que é capaz de se autogerar, “à que o cristianismo chama Deus, nós chamamos Vida absoluta ou Vida fenomenológica absoluta”. A Vida absoluta, única capaz de autogerar, gera pela primeira vez ao que chama de Primeiro Vivente. As afirmações do cristianismo são aproximadas à fenomenologia para investigação da geração da vida:

Ao que é gerado na Vida enquanto Primeiro Vivente, o cristianismo chama Primogênito, Filho único ou, segundo a tradição hebraica, Cristo o Messias. O homem gerado na Vida chama-se “Filho de Deus”. À Vida absoluta enquanto a si mesma se engendra e assim o fazendo engendra o Primeiro Vivente, o cristianismo chama Pai³³⁶.

“Pai” é o nome que o Cristo dá “a este auto-gerar da Vida que se chama Vida eterna, uma vida que precede e que precederá todo o vivente”³³⁷. Essa relação primordial entre Pai e Filho não é apenas a essência da Vida; nem é só geração cuja essência gera os termos “Pai” e “Filho”, mas “gera-os como interiores um ao outro”³³⁸. Eles copertencem um ao outro, “numa unidade mais forte que qualquer unidade concebível, na unidade inconcebível da Vida cuja auto-geração se faz na unidade de geração e Gerado”.

³³³ EV, p. 51.

³³⁴ Em EV, cf. a conclusão “O cristianismo e o mundo moderno”, p. 261-277, e os livros *La barbárie e O amor de olhos fechados*.

³³⁵ EV, p. 60. As próximas deste parágrafo também.

³³⁶ EV, p. 60.

³³⁷ EV, p. 81.

³³⁸ EV, p. 75. As próximas também

A geração do Filho somente é possível porque o Pai se gera Nele. Essa geração dá-se na Vida e se revela como vida, não sendo passível de conceituação. Como a interioridade recíproca do Pai com o Filho é fenomenológica por essência, o conhecimento do Pai só é possível no Filho. A revelação do Filho é a autorrevelação do Pai; em João há diversas declarações de Cristo nesse sentido: *Quem vê a mim vê ao Pai*. “O Filho se revela na auto-revelação do Pai enquanto que a auto-revelação do Pai se cumpre como revelação do Filho.”³³⁹

Henry expressa que esse conteúdo do cristianismo, quando iluminado, deixa a todo que o percebe “abalado”, pois subverte seu conhecimento, em modo e conteúdo³⁴⁰. “Nos dois casos trata-se de ver, no cristianismo, uma fenomenologia transcendental cujos conceitos centrais são Pai e Filho.”³⁴¹ As propriedades fenomenológicas da vida corroboram as afirmações do cristianismo a respeito da Vida:

a) Só há uma Vida que é a única essência de tudo o que vive. Não uma essência imóvel, mas operante, “que se desdobra com uma força invencível, fonte de poder, imanente, poder de engendrar tudo o que vive e não cessando de lhe dar a vida”³⁴².

b) Essa essência não se dá a conhecer pelo pensamento, é ausente do mundo, e por isso não se deixa captar no campo da lógica e da visibilidade.

c) A análise fenomenológica da vida ilumina a inteligibilidade das teses do cristianismo: “temos acesso à própria vida. Onde? Na Vida. Como? Pela Vida. Se o acesso à Vida só nos é possibilitado por ela e nela, isso implica uma pressuposição decisiva: a Vida provém de si mesma [...] a Vida é auto-revelação”³⁴³.

d) O ser vivo vem ao ser na Vida, acontece na Vida, sustém-se no próprio acontecer da Vida, identifica-se com ela: “A auto-revelação da Vida é idêntica à Revelação de Deus”³⁴⁴.

e) Para compreender o advir da vida em si e o modo como ela se efetiva, urge afastar o conceito de “ser”. Dizer “a vida é” constitui-se numa falácia; “a vida não ‘é’”. Ela advém e não cessa de acontecer. Esta vinda incessante da vida é o seu eterno acontecer que é processo sem fim, movimento”³⁴⁵.

³³⁹ EV, p. 74.

³⁴⁰ EV, p. 62.

³⁴¹ EV, p. 61.

³⁴² EV, p. 63. Henry cita Efésios 4.6: “Só há um Deus e pai de todos, que está acima de todos, age e está em todos”.

³⁴³ EV, p. 64.

³⁴⁴ EV, p. 64

³⁴⁵ EV, p. 64. Henry usa diferentes verbos: “brota de si”, “Perde-se em si”, “experimenta-se em si”, “frui de si”.

f) Nessa autogeração que não tem fim, cumpre-se a efetivação fenomenológica do acontecer da vida como prova de si. “Nisto consiste o viver: O ‘provar-se a si mesmo’, oferecido pelo advir da vida.”³⁴⁶

g) Esse movimento que se autoprova jamais se separa de si, nada o faz resvalar desse autoexperimentar-se.

h) Esse sentir-se a si é a primeira forma de toda a fenomenalidade concebível. Mas além desse advir em si ser nascimento originário da fenomenalidade, também é revelação, porque nele revela-se o modo como essa fenomenalidade se fenomenaliza: como *pathos* e corpo afetivo.

i) Essa identidade do experimentar com o experimentado é a essência originária da ipseidade. Nesse processo de experimentar-se e do qual não se pode fugir está implicada uma ipseidade essencial, que é a condição de produção desse advir.

Neste processo há uma passagem da abstração à fenomenologia:

Quando Deus não "é" objeto da razão, nem unidade absoluta que o pensa – o entendimento por exemplo – nem nada que se possa ver ou compreender; quando a essência divina é estranha a toda e qualquer mediação fenomenológica que desconhece a sua fenomenalidade própria e se impõe como efectuação fenomenológica da Vida absoluta e assim, como a sua auto-efectuação no Si da sua Ipseidade essencial, então *os conceitos abstractos dão lugar às determinações fenomenológicas fundamentais da vida e à rede de relações que as une*³⁴⁷.

Essa rede de relações também diz respeito ao modo de acesso ao Filho e ao Pai – essa se dá *na* Vida e, sendo assim, também na dependência da geração *na* Vida Absoluta. Desta forma Henry interpreta o joanino “Ninguém pode vir a mim se não lhe for concedido por meu Pai” (João 6.65). Uma razão absoluta, *a priori*, se dá aqui, para Henry: “*o caminho que conduz a Cristo só pode ser a repetição do seu Arqu-nascimento transcendental no seio do Pai*”³⁴⁸. Ou seja, para falar da condição humana, é preciso falar da condição do Cristo.

3.3 Fenomenologia de Cristo

Henry faz um movimento inédito, filosoficamente, ao nomear seu capítulo 5 de “Fenomenologia de Cristo”. A fenomenologia de Cristo relaciona-se às formas de presença do próprio Cristo. Nela se contrapõem novamente a verdade do mundo, visível, como consta na genealogia de Cristo presente no início dos Evangelhos de Mateus e Lucas, e a verdade da Vida, invisível, que se mostra na retificação que essa genealogia recebe na continuidade dos Evan-

³⁴⁶ EV, p. 65.

³⁴⁷ EV, p. 75.

³⁴⁸ EV, p. 76.

gelhos, ao apresentar Cristo como Verdade e Vida, e a Deus como seu Pai. É à luz da sua condição de Verdade da Vida que ele fala da sua condição de Filho³⁴⁹. E Henry pergunta se é possível falar da condição de filho a partir de outra condição, pois só nessa é possível vir à vida.

Na verdade do mundo o homem é filho de um homem e de uma mulher. Na Verdade da Vida, o homem é filho da Vida, é filho do próprio Deus.³⁵⁰

É o Pai – “movimento por nada e que ninguém conhece o nome, pelo qual a Vida se efectiva para se provar”³⁵¹ – que o gera como Primeiro Filho “o homem invisível, como Cristo; o homem que nasce da Vida e obtém deste nascimento transcendental os seus atributos patéticos; o homem transcendental do cristianismo, o Filho de Deus”³⁵².

“O Primeiro Vivente é este Si singular no qual a vida se abraça, Si que é o único modo possível de efectivar esse abraço da vida consigo.” Ele é Primeiro, não no sentido humano de ter nascido antes dos demais, “mas como Aquele que habita a Origem, sendo ele mesmo o Começo – Aquele que é engendrado no processo pelo qual o Pai a si mesmo se engendra”³⁵³. Como o processo de autoengendração é o da sua autorrevelação, então o modo como a Vida absoluta se engendra é o próprio modo como ela se revela – ou seja, o Filho é a própria revelação de Deus, o seu Logos. Diferente do Logos grego, cuja fenomenalidade é idêntica à do mundo, esse Logos da Vida tem sua fenomenalidade na substância fenomenológica da vida.

O grande salto fenomenológico e filosófico dá-se a partir de tomar o Logos que é Cristo como origem de toda vida. Cristo permanece na Vida e ela permanece nele. Os textos joaninos enunciam um “movimento eterno em que o Pai e o Filho se unem um com o outro, a geração eterna do Verbo na auto-geração eterna do Pai”³⁵⁴. Cristo é o cumprimento dessa vida e é efetivação da vida. “O que se diz nele e o que ele diz, é o mesmo que esta vida diz.”

Henry interpreta a afirmação “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (João 14.6) como sinonímia: caminho = verdade = vida. Jesus Cristo, o Arquifilho, é a porta que acede ao caminho de verdade e vida. O “acesso a Cristo só é possível na vida e na verdade que lhe são próprias – recordar que “Cristo não está separado da vida, mas permanece nela e ela nele”.

³⁴⁹ EV, p. 79.

³⁵⁰ EV, p. 78.

³⁵¹ EV, p. 66.

³⁵² EV, p. 109.

³⁵³ EV, p. 66.

³⁵⁴ EV, p. 95. As duas próximas também.

Não há assim outra forma de ter acesso ao Filho a não ser no movimento deste enlaçamento da Vida; como não há outra forma da vida se enlaçar a não ser nesta Ipseidade essencial do Primeiro Vivente – nenhuma outra forma de se revelar a não ser no Verbo.³⁵⁵

Cristo é o cumprimento dessa vida; é efetivação da vida: “o que se diz nele e o que ele diz, é o mesmo que esta vida diz”. Cristo é a vinda da Vida na sua essência, e essa lhe vem do Pai. “É em nome daquele que o enviou que Cristo faz tudo o que faz, diz tudo o que diz, assim como é daquele que o enviou que retira a sua condição de enviado de Deus, enviado da Vida e sendo o seu Verbo.”³⁵⁶

Aqui reaparece o conceito de Arqu[Ur]nascimento – um nascimento que é contemporâneo ao surgir da vida e que está implicado nela, que é uno com ela. Esse Arquinascimento ganha o adjetivo de transcendental para diferenciá-lo de todo processo natural ou mundano. O conceito de *Arquinascimento transcendental* só convém ao Arquifilho, e só a ele, em rigor, se aplica, mas a inteligibilidade ganha com ele se espalhará para além. “O conceito de nascimento recebe uma significação inesperada e, no entanto, verídica do conceito de Arquifilho e do seu Arquinascimento³⁵⁷” – que subverte e deixa na penumbra o significado usual deste.

“Nascer não é vir ao mundo, mas advir na vida”, é entrar na vida, “aceder a esta condição misteriosa e extraordinária de ser doravante um ser vivo”. Esse caráter misterioso pertence ao estatuto fenomenológico da vida, e a fenomenologia do nascimento terá a tarefa de elucidá-lo, só possível na fenomenologia da Vida. A pergunta de base é: como a vida engendra nela e a partir dela o vivente? A essa questão responde a teoria da geração do Primeiro Vivente, o Cristo.

Estranho à história e mais ainda à verdade do mundo, o conteúdo do cristianismo consiste numa rede de relações transcendentais, acósmicas e invisíveis que podemos formular assim: relação da Vida absoluta com o Primeiro Vivente – do Pai e do Filho, de Deus e de Cristo; relação da Vida absoluta com todos os viventes – do Pai e dos filhos, de Deus e dos “homens”; relação do Filho e dos filhos, de Cristo e dos viventes; relação dos filhos, dos viventes, dos homens entre si – a que chamamos em filosofia, intersubjetividade.³⁵⁸

Um dos critérios para o exame rigoroso dessas questões está na possibilidade de *reversibilidade*. Esta se dá entre o Pai e o Arquifilho, mas não entre o Pai e o Arquifilho com os filhos. “Assim, o Pai e o Arquifilho são reversíveis, o Pai ou o Arquifilho com os filhos não são reversíveis.” O traço em comum entre todas essas relações está em que não são intencionais, pois que se dão na Vida. “A vida é relação que gera ela mesma os seus ‘fins’.”

³⁵⁵ EV, p. 95. A próxima também.

³⁵⁶ EV, p. 96.

³⁵⁷ EV, p. 67. As próximas também.

³⁵⁸ EV, p. 69. As duas seguintes também.

Disso trata o conteúdo do cristianismo, na forma de elucidação “sistemática, inaudita, desta relação da Vida com os viventes como geração ou nascimento”³⁵⁹. Se a vida tem origem no Cristo, é preciso fazer uma releitura da condição humana a partir dele. Para compreender a si, o ser humano deve retomar as afirmações acerca da condição de Cristo. Um passo ousado e radical!

3.4 A verdade que sou eu: ser nascido na Vida

Henry chama a atenção para uma confusão antropológica vigente na atualidade: pelo fato de vermos o ser humano no “horizonte de visibilidade”, concebemo-lo de acordo com as leis do mundo: espaço, tempo, causalidade, as múltiplas determinações que norteiam o dia-a-dia e as ciências da natureza. Assim, equivocadamente pensamos a condição humana dentro desses parâmetros. O ser humano no horizonte “do mundo” é “irmão dos autômatos suscetíveis de serem construídos segundo as mesmas leis – e sê-lo-ão”³⁶⁰. Para Henry, isso é realismo ingênuo³⁶¹

No cristianismo o ser humano não é ser do mundo, nem no sentido natural, nem no sentido transcendental. Por isso não é “nem o filho do seu pai. Qualquer explicação humana de *humanitas* qualquer que seja o nível em que se edifique, encontra-se desaposada da pretensão de alcançar a realidade primeira e última a partir da qual o homem se torna possível”³⁶².

O ser humano conforme a fenomenologia transcendental cristã não mais é definido pela aparição exterior na verdade do mundo, mas pela Verdade que se faz “auto-doação no viver da vida, pela auto-doação da vida”³⁶³. É no seio dessa geração do Primeiro Filho pela Vida absoluta que a vida humana é engendrada. É no Logos que o ser humano é gerado. O indivíduo só pode identificar-se com a vida universal, não através de uma dissolução na vida, mas sob a condição de se conservar numa ipseidade essencial³⁶⁴. Na perspectiva da Vida, tal relação é chamada de *geração*: “Porque uma tal relação se reporta não à relação de Deus consigo mesmo mas com o homem, a vida efectiva-se como *geração do homem transcendental no interior da auto-geração de Deus*”³⁶⁵.

³⁵⁹ EV, p. 70.

³⁶⁰ EV, p. 109.

³⁶¹ EV, p. 101.

³⁶² EV, p. 107. Voltaremos a este tema e suas consequências na clínica, na Seção T2 da conclusão.

³⁶³ EV, p. 51.

³⁶⁴ EV, p. 125.

³⁶⁵ EV, p. 60. Em EV, p. 61, Henry refere que introduz o conceito de “transcendental” para diferenciar do significado usual de nascimento, pai, filho, para que remeta à possibilidade mais íntima, à sua essência. E acrescenta

Na perspectiva do ser vivo, tal relação é chamada de *nascimento*. Não no sentido da sucessão de seres vivos, mas “na vinda de cada um à vida, a partir da Vida”³⁶⁶. Desta forma, um outro modo de fenomenalização da fenomenalidade constitui a realidade substancial do humano, a sua “carne”: o cristianismo substitui a forma de verdade do mundo por outra quando atribui ao ser humano a condição de filho da Vida absoluta. *Geburt in Gott*: É a partir do seu nascimento nessa que a condição humana deve ser compreendida, “a partir da Vida e da Verdade que lhe é própria”³⁶⁷. Com Mestre Eckhart, Henry expressa: “Deus engendra-se como eu próprio”³⁶⁸. Portanto, trata-se de saber qual é a natureza dessa natureza humana que é doada na Vida absoluta:

A geração desse Si singular que sou eu, Eu transcendental vivo na auto-geração da Vida absoluta, é o meu nascimento transcendental que faz de mim verdadeiro homem, o homem transcendental cristão³⁶⁹.

No entanto, como esse Si singular continua a ser sustentado na Vida absoluta, que dele constitui a essência, em todo momento faz sentido dizer “a Vida engendra-me como a si mesma”. E se com o cristianismo se chama a Deus Vida, se poderá dizer: “Deus engendra-me como a si mesmo”³⁷⁰.

Para compreender a inteligibilidade filosófica da essência da vida, é necessário aprofundar o conceito de autoafecção: esta define o vivenciar-se que constitui o viver. Ao nível de mundo externo, um ente me afeta ao fazer-me sentir, mostrar-se-me, dar-se-me – ao entrar na minha esfera de experiência. Quando algo externo vem a mim, essa manifestação é a sua verdade, por isso verdade e afecção são termos equivalentes nessa dimensão.

que a vida transcendental não é ficção inventada pela filosofia, mas é a “única existente”.

³⁶⁶ EV, p. 85.

³⁶⁷ EV, p. 103.

³⁶⁸ ECKHART, Sermão VI, apud EV, p. 110. A respeito de Henry e Mestre Eckhart, cf. REAIDY, Jean. La connaissance absolue et l'essence de la vérité chez Maître Eckhart et Michel Henry. Michel Henry's Radical Phenomenology. *Studia Phaenomenologica*. v. IX, 2009, p. 287-302.

A respeito do conceito de nascimento em Eckhart comenta MAGALHÃES: “A necessidade defendida pelo Mestre de ultrapassar o plano da criatura, da criação para alcançar a essência, *esse Fundo que é Abismo que depois de alcançado se revela um novo nascimento porque a alma descobre a operação que lhe dá origem que é a mesma de Deus*. Ou seja, a sucessão de plano não é feita por rejeição mas como procura da essência que é a unidade ontológica entre Deus e a alma. Esta unidade é recebida directamente de Deus sem mediações, por isso o homem é um *Téognoste (Gottwissender Mensch)*, não só que tem acesso a Deus mas que se conhece nessa unidade com Deus para a qual a experiência e descoberta da essência o encaminha, em dois conhecimentos diferentes: da exterioridade, o conhecimento da noite, e o da interioridade, da essência, o conhecimento da manhã. Indo mais adiante, esse duplo conhecimento funda um homem exterior e um homem interior, mas o homem nobre é o homem interior porque é esse que conhece a Unidade e nessa Unidade, conhece igualmente Deus e a criatura”. 2008, p. 24. O grifo é meu.

³⁶⁹ EV, p. 110. A próxima também. Tentamos manter o maiúsculo para Eu, Si, Ego sempre que se referir à essência dessas instâncias, doadas na Vida absoluta. Como nem sempre é possível precisar do que o autor está tratando, haverá sem dúvida ambiguidades.

³⁷⁰ ECKHART, Sermão VI, apud EV, p. 110.

Algo diferente ocorre quando se trata da autoafecção – pois nessa o que afeta é o mesmo que o afetado. Essa situação extraordinária só é realizável na vida, e se define como a essência desta vida. Aqui está uma mutação decisiva da fenomenologia, uma passagem da fenomenalidade do aparecer no mundo para a fenomenalidade da vida. E se constitui um problema “a possibilidade de uma dissociação entre o filho da vida, eu transcendental vivo, minha ipseidade, por um lado e por outro, o Arqui-Filho, essência fenomenológica da Vida absoluta, o próprio Deus”³⁷¹.

Por isso cabe aqui elucidar dois sentidos de autoafecção; o sentido forte e o sentido fraco do termo: A autoafecção no sentido *forte* compreende a essência de Deus, a sua capacidade única de produzir a vida e o seu conteúdo, e este último não como uma criação exterior, mas como ela mesma. “A vida engendra, dando-se a si mesma o conteúdo que é ela própria”. Somente a Vida absoluta é capaz de autogerar vida. A Vida absoluta é a que afeta e quem se afeta, “vida fenomenológica absoluta e só a ela convém, só a Deus convém”.

No sentido *fraco*, o conceito de autoafecção compreende a essência do ser humano e não a de Deus. Enquanto eu “afecto-me a mim mesmo, sou o afectado e o que o afecta, o ‘sujeito’ dessa afecção e o seu conteúdo”. Mas, como não fui eu quem me dei a mim mesmo nessa condição de me vivenciar, “vivencio-me sem ser a fonte dessa vivência”. Voltamos ao conceito de passibilidade, que determina completamente a condição humana primeira.

A autoafecção no sentido forte e a autoafecção no sentido fraco estão relacionadas: “*O Si só se auto-afecta porque nele se auto-afecta a Vida absoluta*”³⁷². O Si singular autoafeta-se, mas não foi ele quem se pôs essa identidade. Enquanto Filho, o ser humano está inscrito na recíproca relação entre as duas autoafecções, ou seja, na relação que se estabelece entre a vida constantemente afetada sem ser a fonte dessa autoafecção (sentido fraco) – e a Vida que absolutamente se autoafeta como é a Vida de Deus (sentido forte). Esta autoafecção da Vida Absoluta na afecção do Si remete à condição humana de ser gerado no Pai. Falemos da condição de filho...

3.5 O ser humano como Filho de Deus

Esse é o nome de um dos capítulos de *Eu sou a verdade*, e constitui um dos seus eixos centrais. Para Henry, é a partir da fenomenologia do Cristo que se pode desvendar a condição humana. Para compreender a si, o ser humano deve debruçar-se sobre o Cristo. “O homem

³⁷¹ EV, p. 112. As dos próximos dois parágrafos também.

³⁷² EV, p. 113.

não é do mundo e por conseguinte nem é um ser natural nem o filho do seu pai.”³⁷³ Essa é a interpretação do “A ninguém chameis de pai, porque só um é vosso Pai” (Mateus 23.9).

Ao declarar que o ser humano é Filho de Deus, Henry chega à afirmação desconcertante de que não há natureza dita *humana*³⁷⁴. É em sua geração na Vida absoluta que deve buscar sua essência. Ou seja, para o cristianismo é um absurdo conceber o ser humano com natureza própria; tal intento seria confundir-se com o divino – só esse tem natureza “própria”, pois só esse tem o dom de gerar vida³⁷⁵.

A afirmação central do cristianismo, a propósito do homem, é que este é Filho de Deus. Esta definição rompe, em definitivo, com as habituais representações do homem no âmbito do senso comum, da filosofia, da ciência moderna e ainda com a maioria das definições religiosas.³⁷⁶

Também interdita compreendê-lo como um ser que tem o mundo como horizonte e modalidade de todas as suas experiências³⁷⁷. O ser humano passa a ser compreendido “a partir do nascimento transcendental como Filho da Vida e, por conseguinte, se a Vida é Deus, como Filho de Deus”³⁷⁸. Jesus Cristo como Verdade diz respeito à verdade de cada ser humano e de toda vida. Jesus é a “porta” (João 10.7 e 9) pela qual cada pessoa tem acesso à Vida.

Henry destaca a originalidade dessa concepção. Já vimos que no pensamento grego a vida é menos que o ser humano e no cristianismo a Vida é mais que o ser humano. Logo, sua humanidade é mais do que razão. O ser humano é Filho da Vida, recebe sua vida como dádiva da Vida absoluta. Usando a primeira pessoa, Henry expressa: “Sou-me dado a mim mesmo, neste corpo vivo e assim sou um eu, sou o meu eu. Mas não sou eu que me dou a mim, não sou eu que me unifico”³⁷⁹.

O pensamento cristão é extremamente original ao relacionar o conceito de Indivíduo com o conceito de Vida, que requer uma análise diferenciada das usualmente feitas, pois essa relação se identifica “no processo de auto-geração da Vida, como geração do Arqui-Filho, na

³⁷³ EV, p. 107.

³⁷⁴ EV, p. 107ss.

³⁷⁵ EV, p. 106. “O que salta aos olhos, é que o homem que confunde misteriosamente a sua natureza com a essência divina do Logos, consubstancial ao Pai, é o homem do mundo, o homem do senso comum, do empirismo e do racionalismo, o homem que se compreende como animal racional, o homem natural que se vê como parte integrante do universo material ou o homem transcendental aberto ao mundo para o vivenciar – numa palavra o homem que o cristianismo rejeita e a ele opõe um homem radicalmente diferente, o Filho de Deus, Filho da Vida, o novo homem transcendental que nasce da Vida fenomenológica absoluta, engendrado na auto-geração da Vida recebendo nela a sua essência – o homem semelhante a Cristo, o homem imagem de Deus!”

³⁷⁶ EV, p. 100.

³⁷⁷ EV, p. 107.

³⁷⁸ EV, p. 99.

³⁷⁹ EV, p. 121.

relação de interioridade recíproca do Pai e do Filho”³⁸⁰. Nessa relação primordial, que é o coração do cristianismo, está a relação entre Indivíduo e Vida. “Esta alteração tem efeitos em tudo o que precede ou sucede ao cristianismo. Esses efeitos consistem em inverter e tornar caduco o que era.” A copertença originária da Vida e do Indivíduo é uma das afirmações mais essenciais do cristianismo.

No cristianismo, a relação entre o Indivíduo e a Vida é uma relação na Vida, dela procedendo e nada mais sendo do que o seu próprio movimento. Nesse movimento, a Vida advém num constante vivenciar-se, no seu “viver”, engendrando-se e engendrando nela a ipseidade que possibilita o seu viver, o enlace consigo mesma.

3.6 A condição humana como Filho no Filho e a alteridade

A condição humana, o acesso ao Eu dá-se no “receber a chegada desta prévia vinda que o constitui”, ou, na linguagem do Evangelho de João, ao “passar a porta” (João 10.9) que é Cristo. Dito em linguagem poética: o acesso ao Eu dá-se ao “atravessar a vedação incandescente desta Ipseidade originária na qual arde o fogo da Vida”³⁸¹. Em outras palavras, sou-me dado como Filho no Filho, com todas as consequências na minha carne:

Cristo não é apenas o mediador entre os homens e Deus. Cristo é primeiramente, o mediador entre cada eu consigo mesmo, permitindo a cada eu ser eu. Esta não é uma relação abstrata, redutível a uma conceptualização formal. Há, já o dissemos, uma existência fenomenológica, uma carne. Se é a Ipseidade originária do Arquifilho que edifica o eu, unindo o eu consigo mesmo, *esta relação unificadora é também o alimento que apascenta as ovelhas, as nutre e lhes assegura o crescimento porque o eu unificado consigo, cresce-se engrandece-se.*

Em cada nascimento transcendental se reproduz, de certa forma, a geração do Arquifilho na autogeração da Vida Absoluta, “porque sempre é uma só e única Vida”, que faz nascer os eus “irredutivelmente diferentes e novos”, na autofruição em sua ipseidade originária, “cada um é este Si singular, para sempre distinto, para sempre novo”³⁸². “Eu não sou a porta que me abre a mim mesmo. Eu não sou a erva que me alimenta e me faz crescer. No meu corpo, sou-me dado, mas eu não me dou o meu corpo. A minha carne, o meu corpo vivo é o de Cristo.”³⁸³

Quais as consequências dessa definição de condição humana para a alteridade? O tema nos ocupará mais adiante, mas cabe fazer aqui uma primeira colocação para mostrar que a fe-

³⁸⁰ EV, p. 123. A próxima também. Henry usa aqui Indivíduo para significar “a essência verdadeira, o Eu transcendental vivo, a verdadeira essência do homem”.

³⁸¹ EV, p. 121. A próxima também. O grifo é meu.

³⁸² EV, p. 134.

³⁸³ EV, p. 121.

nomenologia da Vida não se transforma em solipsismo no retorno ao próprio umbigo: se a condição humana é a de filho gerado no Primeiro Filho, é nessa relação que o eu e o outro se tocam. A presença do Cristo é porta para o si e para o outro, pois o eu do outro também adveio em Cristo.

É impossível ter acesso a alguém, tocá-lo, sem ser através de Cristo. Através da Ipseidade originária que o entrega a si mesmo, fazendo-o Si – este alguém, este “eu” que ele é. É impossível tocar alguém sem tocar Cristo. E, é Cristo quem o afirma: “Sempre que fizestes isto a um destes irmãos mais pequenos, foi a mim que o fizestes” (Mateus 25,35).³⁸⁴

Henry agrega que não se trata de uma metáfora e traça uma crítica aos devaneios do pensamento contemporâneo que quer se defender dessas verdades transformando-as em irrealidades e assim retira a concretude do eu e do próximo. O alcance dessa afirmação para a ética, o aconselhamento e a clínica é imenso e desafiador: as explicações “mundanas”, baseadas na paternidade e maternidade do horizonte visível, não alcançam a “realidade primeira e última” da condição humana: “Se me ocupo comigo, ocupo-me com Cristo. Se me ocupo de outrem, ocupo-me de Cristo”.

3.7 O esquecimento

Para compreender o movimento defensivo em relação a essa realidade última, Henry introduz o conceito de esquecimento. Suas múltiplas formas são examinadas no sentido de ajudar a esclarecer os diferentes modos de conceber a condição humana. O esquecimento da condição de Filho no Filho é um movimento que mostra suas consequências em todo o percurso do pensamento ocidental.

3.7.1 Formas de esquecimento no pensamento ocidental

A partir do desenvolvido até aqui, as representações da condição humana – no senso comum, na filosofia, em grande parte do pensamento religioso e na ciência moderna – são revisitadas para perscrutar sinais do esquecimento da condição de Filho, para depois aprofundar o significado dessa rememoração.

O *senso comum* vê o ser humano como habitante do mundo, com faculdades superiores às dos animais. Uma ampliação dessa direção está na *filosofia*, que vê o ser humano como animal dotado de razão, capaz de produzir e articular significações. Esse pertencimento ao mundo não está eliminado das *doutrinas religiosas* que concebem o ser humano a partir do conceito de criação. “Criação quer dizer criação do mundo e o homem enquanto ser criado,

³⁸⁴ EV, p. 121 e 122. A próxima também.

enquanto *ens creatum*, também pertence ao mundo³⁸⁵, como algo exterior à essência divina, “diferente dela, dela separado”³⁸⁶, o que reduz a concepção de salvação à religião com a essência³⁸⁷.

A *ciência* moderna, herdeira da revolução galileana, embora expresse que a essência humana permanece oculta, produz teses científicas que concebem o ser humano “como parte do universo material, reduzindo-o em última instância a elementos físico-químicos”³⁸⁸, ou seja, ao pertencimento do mundo. Henry comenta que sua grande fraqueza é justamente a de “apagar as cruciais diferenças entre fenômenos de ordem material e os que são próprios do homem”³⁸⁹. A pressuposição de homogeneidade dos fenômenos materiais e humanos, cujo alvo era aprofundar e apressar o conhecimento *livre de preconceitos*, mostrou-se obstáculo a isso. Pois, segundo o autor, todo progresso na análise do que é especificamente humano desmente essa continuidade. Logo, essa homogeneidade, proposta como princípio para maior compreensão do humano, tornou-se fator de mais incompreensão por desembocar num “reducionismo cada vez mais vivaz”.

Justamente a preocupação de não cair nas malhas desse reducionismo possibilitou incontáveis avanços à fenomenologia do século XX na compreensão do *proprium* do humano. Embora reconhecendo seu avanço, para Henry a fenomenologia clássica “também sucumbiu à verdade do mundo”³⁹⁰ ao privilegiar o aparecer, o ser-no-mundo³⁹¹. Há um problema comum em todas essas abordagens: o esquecimento da geração do Eu na condição de Filho, esquecimento que tem múltiplas causas e modos.

³⁸⁵ EV, p. 100.

³⁸⁶ EV, p. 101.

³⁸⁷ Na teologia, essa afirmação origina sem dúvida uma série de discussões, nas quais não julgamos pertinente entrar aqui, visto não ser esse o nosso foco. Apenas apontamos o risco, afirmado pela própria teologia, de considerar o ser humano apenas a partir da sua condição visível e material e tratá-lo assim. Cf. LODER, 1998 e SCHIPANI, Daniel. *O caminho da sabedoria no aconselhamento pastoral*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

³⁸⁸ EV, p. 100.

³⁸⁹ EV, p. 101. As duas próximas também.

³⁹⁰ EV, p. 102. Esta crítica se encontra mais detalhada na p. 108: “Mas, logo que o homem transcendental fica reduzido à ‘consciência de alguma coisa’, ao ‘*In-der-Welt sein*’, ou à fenomenológica abertura ao mundo, ou seja, à abertura fenomenológica do mundo, o que constitui a sua essência transcendental fica falsificada e perdida. E, isto porque o modo de fenomenalização originária, segundo o qual o ‘homem’ advém à condição de Filho, como Vivente na Vida, na fenomenalização originária da Vida, nada tem a ver com a ‘consciência de alguma coisa’ nem com a abertura fenomenológica do mundo – com o êxtase de uma exterioridade”.

³⁹¹ EV, p. 103. “A possibilidade do conhecimento não reside nas coisas mas no facto de se nos darem e aparecerem, ou seja, na sua manifestação”. A fenomenologia, ao tematizar o modo como as coisas nos são dadas e a nós se apresentam ou manifestam, confere uma radicalidade extrema à problemática transcendental inaugurada por Kant. Ao mesmo tempo, evidencia os limites dessa problemática já que a doação se delimita, em Kant e na fenomenologia [clássica], ao aparecer do mundo e na verdade deste.

3.7.2 Formas de esquecimento da condição de Filho

O debruçar-se do Eu sobre o mundo e suas categorias indica a Henry que houve um esquecimento da condição de Filho. Para abordá-lo, retoma a pergunta de Plotino: *por que é que os filhos já não sabem que são filhos?*³⁹² Mas não se trata de apenas elucidar esse esquecimento, pois paradoxalmente ele está ligado com a própria geração de todo Eu na vida, “tornando necessário apercebê-la e reassumi-la na interioridade deste processo da vida que se faz Ipseidade – Si e eu”. Se ocultação da condição de Filho e a gênese do Eu coincidem, é necessário abordar ambos simultaneamente.

Henry faz uma declaração contundente: o ser humano não sabe nada a respeito do seu eu; “não é o homem que sabe o que fez dele um homem. Este saber só a Vida o possui”, já que o ser humano não se origina em si mesmo. A possibilidade de dizer "eu", "eu próprio", até a possibilidade de existir algo como um "eu próprio" e um "eu" vivos a cada instante só é inteligível "no absoluto da Vida fenomenológica, na Ipseidade que engendra todo e qualquer Si e todo e qualquer eu". Aqui está a tese do cristianismo acerca do ser humano: ele só é humano "enquanto é um eu e só é um eu porque é um Filho, um Filho da Vida, isto é, de Deus".

3.7.2.1 O esquecimento do Si

Para avançar na compreensão do eu, convém abordar a dupla gênese do eu: o si e o ego. O ser humano define-se por dois conceitos: 1. Como eu-si* (*je*) e como eu-ego (*ego*)³⁹³.

Eu-Si significa o Si gerado na ipseidade originária da vida, enquanto objeto direto (acusativo). “O Si singular diz-se e deve dizer-se primeiramente no acusativo, pois traduz o facto de ser engendrado, de ser posto na condição que é a sua, fruindo-se como um Si, mas auferindo esta fruição de si na auto-afecção da Ipseidade eterna da Vida.”³⁹⁴ Para Henry, o fato de o ser humano se nomear primeiramente como objeto direto já denota sua origem na passibilidade. O significado dessa condição pode agora ser ampliado pela fenomenologia do cristianismo, e se relaciona com dois passos na constituição do eu:

1. A vida se dá como um Si. Esse é um modo da impotência absoluta, de passibilidade radical. No início, sou puramente receptividade da vida.

2. Sobre a dádiva do mim se edifica o Ego posteriormente. Também como Ego não sou fundamento de minha vida. O ponto de partida do Ego dá-se na voz passiva: ele é dado pri-

³⁹² EV, p. 139. As dos próximos dois parágrafos também.

³⁹³ Para maior clareza na exposição, distinguiremos entre Si (como objeto direto) e Eu (como sujeito).

³⁹⁴ EV, p. 139. A fenomenologia da passibilidade já foi abordada na seção 2.3.5.

meiramente como um Si. Fruindo-se na Ipseidade da Vida, o Ego paulatinamente “toma posse de si e de cada um dos poderes que o habitam”³⁹⁵, de modo a poder exercê-los. Ao final desse processo, é conferida ao Ego uma nova capacidade, “a capacidade de tomar posse de si, de se unificar com tudo o que o eu acarreta consigo e que lhe pertence como múltiplos componentes do seu ser real”, como poder mover-se, tocar, mover olhos, ouvir, falar. Além desses poderes do corpo, também os do espírito lhe são concedidos, como o de formar ideias, imagens, querer, desejar.

O ego não é cópia do Si, nem sinônimo, mas um *acréscimo* ao Si que indica sua transformação de passivo em ativo. Ego significa estar na posse de suas capacidades e delas poder dispor como *Eu posso*³⁹⁶: eu ando, eu sinto, eu me movo, eu imagino, eu quero, eu não quero. Ao final dessa gênese, o eu está na posse de si e de todas as suas capacidades; “apossou-se de si e de tudo que este si comporta”³⁹⁷. “O Eu foi entregue a si mesmo”, dado a si como um eu próprio, na autodoação da Vida Absoluta. Como esses poderes coincidem com o Eu, não pode o Eu libertar-se deles. Ou seja, há um “eu não posso” ainda mais decisivo, que se refere à absoluta impotência do eu para libertar-se desses poderes, aspecto esse que instruirá o diálogo com a clínica.

Todo poder de que o eu dispõe é dado ao ego no processo em que é engendrado, como um si, na ipseidade do Arquifilho³⁹⁸. “Sem mim, nada podeis fazer” (João 15.5). Este é o coração da *teoria cristã do ego*: não há ego sem ser o do Filho. Henry expressa que aqui está a originalidade do cristianismo: não existem “forças obscuras, poderes anônimos ou ações inconscientes”³⁹⁹. Essas só se desenvolvem “se previamente a si mesmas forem entregues pela auto-doação da Vida Absoluta. A palavra do apóstolo “Porque é Deus que produz em nós o querer e o operar” (Filipenses 2.13) é levada até suas primeiras consequências.

Poder, dito assim, significa não a nomeação exterior de um simples poder particular, “mas o facto de estar na posse de uma potencialidade* que reside nele e dele depende para, a qualquer momento, passar a acto”. Este também é o sentido de *liberdade*: “poder atualizar a qualquer momento, essa multiplicidade de poderes que constituem o seu próprio ser”⁴⁰⁰. Qualquer liberdade está baseada num prévio poder e é sua consecução. Este também é o cerne da

³⁹⁵ EV, p. 140. Grifo do autor. A próxima também.

³⁹⁶ Henry toma o conceito de *Eu-posso* de Maine de Biran. EV, p. 143.

³⁹⁷ EV, p. 140.

³⁹⁸ EV, p. 142. Grifo do autor.

³⁹⁹ EV, p. 142.

⁴⁰⁰ As duas citações em EV, p. 143.

resposta de Jesus Cristo a Pilatos: “Não terias nenhum poder sobre mim, se do alto não te fosse dado” (João 19.10-11)⁴⁰¹.

Henry critica aqui as concepções que negam a liberdade ao ego; fazem-no porque o afirmam como um ente mundano, sujeito às leis do mundo. Mas como sua ipseidade pertence à Vida, caducam os habituais discursos sobre o ego. “O ego frui-se como liberdade de exercício de cada um dos seus poderes. O ego experimenta e usa liberdade, isto é usufrui o poder de exercer cada um dos poderes que lhe são outorgados.”⁴⁰² Essa outorga é tão radical que ofusca a imersão do ego num poder maior. O ego apresenta-se como sendo a sua origem, “como se esta lhe pertencesse em absoluto”. A isso Henry nomeia de *ilusão transcendental do ego**

Fonte e origem, de alguma forma absoluta, dos poderes que compõem o seu ser – o ser efectivo e agente com que se identifica e se define – o ego considera-se, também e indevidamente, como sendo a fonte do seu ser⁴⁰³.

Voltamos a falar de esquecimento, e cabe agora aprofundar sua dimensão.

3.7.2.2 A ilusão transcendental do ego

Tal como uma corrente de água que esquece sua origem nos subterrâneos da terra, tal é a ilusão transcendental do ego. Esta é a primeira forma de esquecimento da condição de Filho, com duas dimensões: além de esquecimento, há falsificação do fundamento e da fonte do ser do ego.

1. Na dimensão do esquecimento da condição de Filho, o Ego esquece-se da Vida que entrega o Ego a si mesmo e simultaneamente lhe doa poderes e capacidades.

2. Na dimensão da falsificação, o Ego faz da doação a si dos poderes uma obra própria. “Nesta ilusão transcendental o ego vive-se como o hiperpoder da Vida, *transformando a doação em auto-geração*”.

Henry afirma que Paulo denuncia essa ilusão transcendental na sua raiz: “Que possuis tu que não tivesses recebido?” e “Se alguém julga ser alguma coisa, não sendo nada, engana-se a si mesmo” (1 Coríntios 4.7 e Gálatas 6.3). E na boca do Cristo assume uma forma mais violenta: Mentirosos e ladrões! (João 10.1,8)

Mentiroso! Pois, como poderia exercer esse poder se a Vida o não tivesse entregue a si mesmo e, simultâneo com ele, todas as suas capacidades? Mentiroso e também ladrão! Pois atribuir-se

⁴⁰¹ EV, p. 142.

⁴⁰² EV, p. 143. A próxima também.

⁴⁰³ EV, p. 144. A próxima também. O grifo é meu.

a si o que lhe não pertence é um roubo. E quando o roubo diz respeito não a um objecto particular mas à própria natureza do poder que age, esse roubo é permanente.⁴⁰⁴

Henry segue afirmando que à ilusão transcendental do ego agrega-se a segunda causa do esquecimento, que é de outra ordem, pois ela comporta uma parte de “realidade” e de “verdade” essencial: o ego esquece porque recebeu a doação integral. É a própria Vida que faz do Ego um vivente total, e por isso seu dom é completo. A vida se dá a si mesma no mesmo dom em que a si mesmo entrega o ego; “a Vida não retira com uma mão o que dá com a outra”⁴⁰⁵.

“Se conhecesses o Dom de Deus” Jo 4.10 – Esta palavra de Cristo quer dizer que este dom é o dom da Vida – o dom sem o qual nada seríamos, nenhum eu seria, pois somos nós que advimos na vida e nela emergimos, fruindo-nos irremissivelmente na embriaguez de um Si, de um ser vivo. Mergulhando em nós mesmos, isto é nesta transparência da vida, o ego dispõe de cada um dos poderes nele depositados pela vida. [...] Assim a positividade de uma experiência irrecusável dissimula o que incessantemente a torna possível. “Eu, ego” – o “eu, ego” sobrepõe-se constantemente à condição de Filho sem a qual não haveria “ego” nem “eu”, nem qualquer poder.

Para Henry, tanto o *Eu posso* (Ego) como o *Eu sou* (Si) sofrem desse esquecimento da sua fonte. A efetividade do Eu posso-Eu sou recobre seu advir “no incessante operar da Vida”. Isso só acontece porque a Vida é *invisível por natureza, radicalmente imanente* e por isso nunca exposta numa *exterioridade mundana*. Ela, a Vida, permanece em si mesma “ignorada pelo ego que a si atribui o poder que ela lhe confere”.

Há mais uma consequência que deriva desse ocultamento da Vida invisível no ego: abre-se um espaço mundano, “deixando o ego livre, nesse espaço e para esse espaço. Quanto mais escondida do ego fica a Vida, mais o ego se abre e se dispõe para o mundo”⁴⁰⁶. Cria-se a insólita situação de o ego só se preocupar com o que lhe é exterior, “perdendo de vista a sua condição de Filho”. Estamos no *império da visibilidade*, cujas consequências já foram apontadas. Contudo, Henry ressalta que o ego se volta aos objetos do mundo apenas à medida que esses servem para assegurar ao ego esse *Eu posso*, no qual frui deles e se identifica com eles. Egoísmo é o nome deste “sistema em que o ego é o alfa e o omega”. “Egoísmo transcendental”, porque é do ser do ego que esse egoísmo retira a sua possibilidade de ser.

A terceira forma de esquecimento da condição de Filho, e a mais extrema, é abordada com a categoria *Cuidado*, para nomear o estado do ego de reportar a si o mundo e seus bens. Essa representa a terceira forma de esquecimento da condição de Filho, para Henry a mais extrema: “Reportar-se a si sob a forma do cuidado e por-se diante de si, projectar-se para si, abrir-se um caminho que é o estar *fora de si*, na *exterioridade do mundo*. É projectar-se para um

⁴⁰⁴ EV, p. 144.

⁴⁰⁵ EV, p. 145. As dos dois parágrafos seguintes também.

⁴⁰⁶ EV, p. 146. As seguintes deste parágrafo também.

eu exterior, um eu que há-de vir um eu irreal”⁴⁰⁷. Mas sua irrealidade principal está em que este eu se exhibe na verdade do mundo, “onde não há Vida nem Ipseidade e onde nenhum eu, por consequência, é possível”. Em decorrência, pode-se distinguir duas formas de relação do ego a si, de recíproca exclusão:

1. A relação consigo no Cuidado de si: essa projeta o ego para fora de si. Com isso, tem-se acesso a um fantasma apenas. “Quanto mais em si pensa, mais se esquece da sua condição de Filho.”⁴⁰⁸ Como o Eu verdadeiro não é posto em cena na exterioridade do mundo, não é possível que se torne cuidado para o ego. Por conseguinte, recusar a definição de ser humano como Cuidado “é afastar a redução da fenomenologia à fenomenalidade mundana e, por conseguinte, recusar a definição do homem como ser-no-mundo”.

2. A relação do ego consigo na ipseidade da Vida: Aqui está o Eu real, o Si absolutamente imanente, “tomado no enlace patético da Vida e constituído por ela, jamais se distanciando de si, não se objetivando diante de qualquer olhar”⁴⁰⁹. Como o Eu verdadeiro não é posto em cena na exterioridade do mundo, não é possível que se torne cuidado para o ego. Por conseguinte, recusar a definição do homem como cuidado “é afastar a redução da fenomenologia à fenomenalidade mundana e, por conseguinte, recusar a definição do homem como ser-no-mundo”⁴¹⁰. Do fato do homem não ser, primeiramente, Cuidado, não tendo que comportar-se como tal, resulta a tese do ser humano como Filho que encontra sua essência na Vida. Na Vida não há mundo, não há qualquer lugar para o Cuidado. Por isso o poema:

*A rosa não se ocupa consigo
A rosa não se ocupa consigo nem deseja ser vista (Angelo Silesius)*

A oposição entre *ser humano do mundo* e *ser humano que não é do mundo* retrata estruturas fenomenológicas diferentes, e não apenas comportamentos.⁴¹¹ Sendo de naturezas diversas, faz surgir a hostilidade entre as duas formas de ser eu: faz os seres humanos do Cuida-

⁴⁰⁷ EV, p. 147. A próxima também. A controvérsia aqui é com Heidegger e suas categorias de Cuidado e Ser-no-mundo. Não está no nosso foco aprofundar aqui essa discussão.

⁴⁰⁸ EV, p. 148. As próximas também. Aqui um aporte para a “teologia do cuidado” – quando o Eu é dádiva, merece ser cuidado como um presente. Uma possibilidade de resgate do conceito de mordomia, presente em algumas tradições cristãs.

⁴⁰⁹ EV, p. 147.

⁴¹⁰ EV, p. 148.

⁴¹¹ Aqui está uma ponte para compreender as interpretações do princípio do prazer freudiano que o relacionam com a descrição da estrutura fenomenológica de ser-no-mundo, em contraposição com a estrutura de ser-no-Filho. Esse pode ser relacionado com o princípio do prazer elevado de Pfister (que compreende o “perder” a Vida, para ganhá-la), no qual o prazer mais elevado seria o considerar-se Filho no Filho, e fruindo dessa condição. Aqui também entrariam os místicos que diluem seu Eu no Fundamento que os doou, tal como Tersteegen no hino *Ich bete an die Macht der Liebe*.

do⁴¹² “erguerem-se contra os Filhos da Vida que só a Vida reconhecem como princípio do seu agir, do sentir e do fruir e só a ela suplicam o viver”⁴¹³.

O esquecimento da condição de Filho, paradoxalmente, é constituinte e permite que se compreenda melhor a verdadeira natureza do Eu, que não é da ordem da memória e da representação. Sendo doado pela Vida, que não é pensamento, e por isso não pode ser apreendida por essa função. A vida é imemorial, é um “imersão de si sem nunca se por diante de si”, sem se propor numa qualquer forma visível (sensível ou inteligível). Um Eu radicalmente imanente, um “eu estranho a qualquer aparição de si no mundo”, um “eu sem rosto que jamais mostrará sua face”, pois se caracteriza pela ausência de qualquer perceptibilidade e pensatividade.

414

Sem memória, não há imagem que se interponha entre o eu e o Eu, “daí que o eu se estreite consigo mesmo, sem qualquer amparo e com uma tal violência que nada o defenderá da vida nem de si mesmo”. Apenas nessa violência da vida que faz do Eu um ser vivo é que o Eu é possível, e nessa violência não há memória que lhe reenvia sua imagem, nem nada a separá-lo de si nem libertá-lo de si, “sendo este eu para sempre”. Ou seja, o esquecimento de si da Vida não é argumento contra a vida, mas sua consequência e prova. E, como veremos adiante, essa propriedade impregnará o modo de rememoração da condição de Filho.

A quarta forma de esquecimento, o *esquecimento mais radical*, trata do esquecimento do que “adveio antes de sermos”. Refere-se a esquecer “o sistema de fruição autárquica [...] constituído pela interioridade recíproca do Pai e do Filho”⁴¹⁵, anterior ao eu e ao ego como os nossos. Esse é o esquecimento do Imemorial, do “Arqui-Antigo que se furta a qualquer pensamento”.

⁴¹² EV, p. 150 traz alguns aspectos que poderão fundamentar discussões futuras a respeito da categoria Cuidado: para Henry, o cristianismo tem a profunda intuição da *desrealização originária* efetivada pelo Cuidado. “Cobiçais e nada tendes” (Tiago 4.2), e assim a equivale à concupiscência. A crítica é no sentido de uma “dissolução ontológica entre o Cuidado e aquilo de que ele cuida”. Cf. Tiago 4.13,14; Lucas 12.15; 12.25; 11.23.

O estatuto fenomenológico do Cuidado é preso de estranha dialética: seu modo de vida pertence a um modo da fenomenalidade da vida, que consiste na provação de um desejo vazio. Mas quando projetado para fora de si – esse desejo se torna ocupado, e então “fascinado nesta sua exterioridade, [...] é a fenomenalidade do mundo que invade o seu olhar invertendo-se os conceitos de fenomenologia – inversão que faz da Luz trevas” (Mateus 6.22,23). Em outras palavras, o Cuidado esquece que o Eu é dado na Vida absoluta, e na sua busca situa o Eu no aparecer do mundo e se ocupa deste apenas.

Para o diálogo com a psicanálise: “A razão deste insucesso não está no desejo, mas no modo do desejo, no modo de manifestação do que no Cuidado é cuidado, no modo de manifestação que desrealiza tudo que é manifesto”, uma crítica também no sentido da dissolução ontológica acima apontada.

⁴¹³ Henry ressignifica aqui João 17.14: “E o mundo odiou-os porque não são do mundo, como Eu não sou do mundo”, e também agrega 1 João 4.5,6; Colossenses 3.2,3; 4.10,11.

⁴¹⁴ EV, p. 153. As duas próximas também.

⁴¹⁵ EV, p. 154. As duas próximas também.

Esquecendo-se da condição de Filho, também se esquece da sua condição de ego, de Eu-posso. Esquecendo ou ocultando a ipseidade essencial na qual o Eu e o ego são gerados, também a condição de Eu e a de ego são esquecidas: “o ego não mais é possível”. Essa dissolução do ego traduz uma das maiores características do pensamento contemporâneo: o “extremamente grave” questionamento do ser humano por ele mesmo, com sua desvalorização e redução ao nada:

É preciso seguir passo a passo as modalidades deste *assassinato teórico do homem através das múltiplas “críticas ao sujeito”* praticadas de Kant a Heidegger e, mais superficialmente, pelo marxismo, o estruturalismo, o freudismo, as diversas ciências humanas, sem falar do cientismo próprio da nossa época⁴¹⁶.

O cristianismo, porém, anuncia a possibilidade de ultrapassar esse esquecimento radical, unindo-se à Vida absoluta de Deus; isso não seria outra coisa que a salvação.

3.8 Redescobrimo a condição de Filho – nascer de novo

Vimos nas seções anteriores que a dádiva da vida foi total ao ego, gerada no esquecimento da Vida absoluta. Uma dádiva completa, como Henry expressa. Esse Ego, esquecido da sua condição de gerado na Vida Absoluta e encantado com o Eu-posso no mundo, é convidado pela Vida a redescobrir sua verdadeira origem:

Unir-se a esta Vida absoluta, que não tem começo nem fim, será unir-se com ela, identificar-se com ela, viver de novo desta Vida que não nasce nem morre – viver como ela, e não morrer, do mesmo modo que ela⁴¹⁷.

Henry pergunta: unir-se com a Vida absoluta, reencontrar uma condição que é a sua, não será *nascer uma segunda vez*? Estamos na conversa de Jesus com Nicodemos (João 3), ressignificada pela fenomenologia da Vida.

⁴¹⁶ EV, p. 154. Este é o tema de *Genealogia da Psicanálise e La Barbarie*. O grifo é meu.

⁴¹⁷ EV, p. 155.

3.8.1 Nascer de novo como rememoração da condição de Filho

A verdadeira condição do Ego é a de ter sido gerado e continuar sendo gerado na Vida absoluta. No entanto, não é com as categorias do mundo que o ego encontrará sua condição, ou seja, não é através de conhecimento, saber e ciência. “O acesso a Deus não se cumpre no pensamento, nem pelo pensamento, e muito menos que em qualquer outro, no pensamento racional.”⁴¹⁸ O reencontro do Ego com sua geração na Vida Absoluta dá-se apenas na Vida, através das disposições que esta oferece. Pois a possibilidade de “um ego como o nosso” se inscrever na Vida Absoluta não reside no ego enquanto ego, diz Henry, “mas na sua condição de Filho, na condição daquele que advém a si no advir da própria Vida”⁴¹⁹.

A Escritura expressa que no esquecimento da sua condição de filho o vivente pode perder essa condição. Mas também expressa que justamente é pelo recordar o *status* preexistente de filho que essa condição é reencontrada⁴²⁰. “O devir susceptível de lhe advir pressupõe no vivente este Antes-absoluto: e este devir mais não é que voltar.”⁴²¹ Assim, o regresso do filho pródigo à casa do Pai, o regresso do filho à condição de Filho, é tornado possível pela própria condição de Filho. Nascer de novo é “voltar à Vida, re-nascer, a partir desta possibilidade principial sempre presente àquele que nasceu da Vida”⁴²².

Nascer, como Jesus afirma a Nicodemos, não da vida temporal, da mãe concreta, mas reconhecer que sua vida foi gerada na Vida absoluta é superar esse esquecimento primordial. No nascimento transcendental já estava implicado o renascer, ou seja, para Henry, a segunda vida a que se quer chegar não é mais que a primeira, a que era no começo, “porque fora dela e sem ela, nem o vivente e nem a vida seriam possíveis”. A Vida permanece em cada filho como a pressuposição interior à sua condição e da qual o filho não pode excluir-se; isso nem o filho pródigo esqueceu.

E o ego que não faz esse caminho de volta? Para Henry, a Vida absoluta deu-se radicalmente; decorre daí que a Vida permanece no vivente mesmo se este não se apercebe dela, por isso o ego pode continuar fruindo dela, sem o saber. “O poder mais interior ao homem que o próprio homem, o poder que o dá a si mesmo, pode continuar a operar nele sem que ele o

⁴¹⁸ EV, p. 157. Henry, em muitos trechos, critica implicitamente certos ramos da teologia que tentam reduzir o cristianismo a esse plano. Para ele, o racional serve para provar racionalmente que o campo da salvação, da recordação da condição de Filho na Vida, não acontece por essa via.

⁴¹⁹ EV, p. 164.

⁴²⁰ Lucas 15 – A parábola dos dois filhos.

⁴²¹ EV, p. 167.

⁴²² EV, p. 168. As duas próximas também.

saiba: é para ele como se não o fosse.” É esse esquecimento que o ego é convidado a ultrapassar através de uma mutação na vida que acontece no interior de si mesma.⁴²³

3.8.2 A refundação da Vida

A mutação decisiva que opera a superação desse esquecimento não acontece no campo da memória. A *teoria cristã do segundo nascimento* afirma que não é por recordação, pensamento ou representação que se procede essa mutação, mas no *pathos*, no Mim pático, no movimento que mora dentro de cada percepção, sentimento ou modalidade da vida.

Justamente a imanência da Vida absoluta na vida singular do ego torna possível a salvação para este ego. Ou seja, não é algo que dependa do desenvolvimento das capacidades *mundanas*, como abstração ou pensamento, mas acontece na imanência, lá onde a Vida absoluta se dá e gera a vida do Ego. Trata-se de uma “autotransformação da vida segundo as suas leis e a sua própria estrutura”⁴²⁴. Essa transformação está no cerne da ética cristã, e nela acontece assim um *deslocamento* da ordem da palavra (pensamento e conhecimento) para a ordem do agir.

A reinscrição do ego na Vida Absoluta dá-se por um determinado modo de “fazer”⁴²⁵, porém não qualquer fazer, mas aquele fazer que o ego opera no esquecer de si e do mundo. O modo de agir que leva e vem da Vida Absoluta é aquele que “deixou de ter em vista o ego agente reportando-se a si”⁴²⁶. Nas *obras de misericórdia*, e aqui Henry está seguindo Kierkegaard,

opera-se a conversão decisiva na qual o poder do ego é reconduzido ao hiper-poder da Vida absoluta no qual o ego é dado a si mesmo. Numa tal conversão, o ego esquece-se de si, de modo que neste esquecimento de si do ego se revela uma Ipseidade essencial – não o Eu mas o poder que o dá a si, constituindo-o, a auto-doação da Vida absoluta na Ipseidade do Arqui-Filho que age no Si. Já não sou eu a agir, é o Arqui-Filho a agir em mim (Gálatas 2.20)⁴²⁷.

“Esquecido de Si no agir misericordioso, o eu é doação a si mesmo na Arqui-Doação da Vida absoluta e da sua Arqui-ipseidade. O eu reencontrou o Poder que não nasce mas o faz nascer. O eu renasceu.”⁴²⁸ Henry comenta que aqui está a genialidade da ética cristã – pois desta forma as condições e exigências são dadas na simplicidade da vida e se tornam acessí-

⁴²³ EV, p. 169.

⁴²⁴ EV, p. 169.

⁴²⁵ Henry reporta-se a “Não são os que dizem Senhor, Senhor que entrarão no reino dos céus, mas aquele que fizer a vontade de meu Pai que está nos céus”, Mateus 7.21, e também ao procedimento ético descrito em Mateus 25, realizado em estado de desconhecimento.

⁴²⁶ EV, p. 172.

⁴²⁷ EV, p. 173.

⁴²⁸ EV, p. 173.

veis a todos, na medida em que a vida do ego é transformada ela própria em vida de Deus. Assim, lança-se um pouco de luz sobre a capacidade de Filhos e Filhas da Vida absoluta realizarem obras inimagináveis no mundo. Esquecidos de si, unidos à Vida absoluta, esses Eu-posso se despreocupam consigo e simplesmente vivem. E Henry arremata: A salvação dá-se quando um Filho se refere ao outro como a um outro Filho – como àquele Eu dado a si na ipseidade originária da Vida absoluta e no Si originário dessa ipseidade. “Aquele que vos recebe a mim recebe e quem me recebe recebe aquele que me enviou” (Mateus 10.40).⁴²⁹

⁴²⁹ Mateus 10.40 apud EV, p. 259.

CAPÍTULO 4 – Encarnação: para uma fenomenologia da carne

*Esta carne viva que somos realmente e que nos incumbe hoje redescobrir,
apesar do objetivismo reinante.
O invisível precede todo o visível concebível. Na sua certeza invencível, no pathos da sua
carne passível ou da sua Alegria, não lhe deve nada. Se nele se trata da Vida, Deus é muito
mais certo do que o mundo. Nós também. Uma fenomenologia da carne é agora possível.*
Michel Henry ⁴³⁰

O tema central de *Encarnação: uma filosofia da carne* é a chegada da vida como carne⁴³¹. Mas, iluminado pelo descobrimento da Arquicarne, Henry também retoma o tema inverso, já abordado em 1965, da relação da carne com a vida. O objetivo é aprofundar a descrição da subjetividade encarnada e sua topologia patética [afetada pelo *pathos*], e assim “restituir una plena inteligibilidad a la génesis trascendental del viviente”⁴³². Florinda Martins sugere que se leia *Encarnação* tendo em conta a diferença de dois registros da fenomenologia: o de Husserl, da intencionalidade ou transcendência, no sentido de estar a olhar para uma dor e procurar *vê-la* claramente; e o de Henry, de estar a sentir a dor e *senti-la* cada vez mais intensamente. O primeiro leva à compreensão da intencionalidade, essência, visão; o segundo leva à experiência de si [*l'épreuve de soi*], na imanência⁴³³.

“Comprender adecuadamente la existencia encarnada no consiste según Henry en hacer transparente un fenómeno misterioso llamado cuerpo, sino en comprender su fenomenalidad, esto es, tomar su experiencia como tema”⁴³⁴. Em outras palavras, tomar a fenomenalidade do corpo como tema requer uma busca das origens da sua experiência. Para Henry, requer aclarar corpo e carne, ou seja, uma fenomenologia da carne.

⁴³⁰ Enc, p. 273 e p. 75.

⁴³¹ LIPSITZ, 2004, p. 73.

⁴³² LIPSITZ, 2004, p. 73.

⁴³³ Florinda Martins, e-mail em 18.12.08.

⁴³⁴ LIPSITZ, 2004, p. 72.

4.1 Fenomenologia da carne

4.1.1 Do pensamento sobre a vida à vida no pensamento

Em primeiro lugar, é necessário estabelecer a relação entre pensamento sobre o corpo e a fenomenologia desse corpo. Henry mostra seu estranhamento com o método tradicional de considerar o pensamento como precursor e meio de apreensão do corpo. A segunda parte de *Encarnação*⁴³⁵, chamada *Fenomenologia da carne*, inicia abordando o equívoco da prioridade do pensamento como ato primeiro. É necessário religar a faculdade de pensar com sua doação na vida, tecendo a fundamental pergunta: “como adquirir no pensamento um conhecimento desta vida que dá este ver a si mesmo sem, contudo, se mostrar a si?”⁴³⁶.

Sua resposta a essa questão aponta para a reconexão das capacidades humanas com sua doação originária para habilitar o pensamento como forma de conhecimento. Podemos formular um pensamento a respeito da vida se conhecermos a vida da mesma forma como ela se conhece a si mesma – na Arqui-Inteligibilidade do seu *pathos*, pois é nessa Arqui-Inteligibilidade que viemos a nós mesmos, na condição de viventes, “*na posse desta vida que nos pôs na posse de nós mesmos*”⁴³⁷.

A Vida é doadora até do pensamento; Henry considera *catastrófico* esquecer a ordem que concede à vida a prioridade, mormente em se tratando de corpo e carne⁴³⁸. Em outras palavras, não é suficiente remeter a origem do pensamento ao corpo visível, pois, no saber tradicional, o aparecer do corpo confunde-se com o saber a respeito dele.⁴³⁹ Por todo o livro, Henry aponta as consequências funestas de esquecer a “indigência ontológica” inicial a respeito da incapacidade de pôr por si mesmo a vida.

Quando a indigência inicial se mostra a respeito do corpo, conduz a uma constatação paradoxal:

⁴³⁵ A discussão com os pressupostos da fenomenologia clássica ocupa toda a primeira parte de *Encarnação*, aqui deixada de lado por não se tratar de nosso foco.

⁴³⁶ Enc, p. 74.

⁴³⁷ Enc, p. 75.

⁴³⁸ Enc, p. 78. A distinção entre corpo e carne na fenomenologia já foi realizada por Husserl, cf. MAGALHÃES, 2008, p. 18: “A distinção entre *Leib* e *Körper* é importante para se entender o que fenomenologicamente se quer dizer com *incarnação*, como processo que conta com a vinda da carne a ela mesma, como *intricação originária do corpo e do espírito*, que transforma um, o corpo material (*Körper*), não *apercebido como tal, não reflectido, em corpo de carne que se apercebe como carne (Leib)*, o outro, o espírito retirado nele mesmo e não consciente dele mesmo, *desencarnado, em espírito encarnado* (Depraz). Esta espécie de dinamismo permanente, já presente em Maine de Biran, como veremos, não tem nada a ver com a Encarnação no sentido teológico mas interessamos muito porque ela é o lugar da primeira experiência da transcendência e em Michel Henry é determinante”.

⁴³⁹ Enc, p. 102.

o corpo – um corpo, qualquer corpo que seja, o nosso assim como qualquer outro –, esse corpo que encontra sem dúvida alguma o seu lugar no mundo e, desde sempre, parece pertencer-lhe, não é o aparecer do mundo que pode, precisamente, dele prestar contas. Tal é o paradoxo: ao primeiro passo, *a elucidação fenomenológica do corpo mundano arranca a sua existência ao mundo, pondo gravemente em causa a primeira via de acesso escolhida para lhe circunscrever a natureza e prosseguir a análise*⁴⁴⁰.

Em outras palavras, são as próprias capacidades sensíveis do corpo que requerem a sua desconsideração, bem como a do pensamento, na busca do princípio doador originário; é o rigor fenomenológico que obriga a isso.

4.1.2 Do corpo objetivo ao corpo subjetivo

*"Alguns viam seu corpo desfigurado. Ela era o seu corpo vivo, sensível, afectivo!"*⁴⁴¹

A constatação paradoxal acima indica que a capacidade de sentir do corpo não pode ser explicada a partir das categorias de visibilidade. Sua sensibilidade retira-o da condição de objeto (corpo sentido) e leva-o para a condição de corpo-sujeito (corpo que sente).

Um corpo-sujeito, oposto a um corpo-objecto do qual é a condição. Um “corpo subjectivo” *a priori* diferente do corpo objectivo, no sentido em que aparece como o seu fundamento. Um corpo subjectivo transcendental, doando e sentindo o corpo sentido e doado por ele – qualquer corpo objectivo mundano.⁴⁴²

Henry transporta para a esfera do corpo a duplicidade já postulada em *Eu sou a verdade* a respeito do Si e do ego. O corpo subjetivo, o poder que tem de sentir a si é justaposto ao corpo-objeto, que é sentido. Henry chama esse corpo subjetivo “princípio de experiência, condição de possibilidade”⁴⁴³ de *corpo transcendental*, composto por um conjunto de poderes fundamentais. Requer uma análise não mais do corpo material, mas da sensibilidade, cujo conceito, comenta Henry, “permanece tradicionalmente mergulhado na mais completa obscuridade”.

Consideremos pois de novo estas prestações do corpo transcendental que nos abrem, com efeito, às coisas, dando-no-las desta maneira muito particular que consiste em senti-las, que são as prestações dos nossos sentidos, da visão, da audição.⁴⁴⁴

A sensibilidade remete à experiência passiva da impressionabilidade. Essa é uma propriedade da essência, “a pressuposição fenomenológica incontornável de qualquer impressão”

⁴⁴⁰ Enc, p. 103. O grifo é meu.

⁴⁴¹ MARTINS; TEIXEIRA, 2007, p. 22.

⁴⁴² Enc, p. 95.

⁴⁴³ Enc, p. 94.

⁴⁴⁴ Enc, p. 97.

⁴⁴⁵ Enc, p. 47. “A passividade da dor e do sofrimento não é pois a propriedade de uma impressão particular, uma modalidade da existência advindo-lhe em duas circunstâncias contrárias, quando ela se experiencia, não raro, como um fardo – é uma propriedade de essência, a pressuposição fenomenológica incontornável de qualquer impressão.”

. Como já visto no capítulo 2, a incapacidade de se desfazer de si revela a passibilidade na origem do Si. Essa revelação, da qual não se pode fugir, expressa o modo da vida se revelar – ou seja, ela mostra a autoafecção da carne, a sua revelação:

A impossibilidade do sofrimento de a si mesmo escapar, de se referir a si afastando-se de si, no manter-conjunto de um ver, de uma sín-tese, por mais passiva que seja – é tão-só o inverso de uma positividade absoluta: essa vinda a si no sofrimento, na sua paixão, nessa identidade consigo que é a sua substância mesma. A paixão do sofrimento não é só o que a interdita, para sempre, evadir-se e fugir de si mesmo: ela só significa essa interdição porque é primeiro essa vinda a si do sofrimento que a carrega com o seu próprio conteúdo e a une indissolúvelmente a ele. A paixão do sofrimento é o seu jorrar a si mesma, o ser apreendida por si, a sua aderência a si, a força em que coincide consigo e na força invencível dessa coerência, dessa identidade absoluta consigo na qual se experiencia e se revela a si mesma, a sua revelação – a sua parusia⁴⁴⁶.

A impossibilidade de fuga remete ao poder doador da vida, “seu jorrar a si mesma, a aderência a si, a identidade absoluta”, que envia à sua revelação. Se corpo está na ordem da manifestação, carne está na ordem da revelação, da parúsia.

4.1.3 Da manifestação à revelação: do corpo à carne

Para Magalhães, a definição de carne e sua diferença de corpo são fundamentais para entender Henry e a fenomenologia da encarnação. *Carne* é esse corpo transcendental que não é mais do que a corporeidade imanente que encontra a sua essência na vida⁴⁴⁷. A *carne invisível* é a “autodoação primitiva”, “um tipo de sabedoria própria do estado de inocência original”, a “memória imemorial dos nossos poderes”, na qual eles se experimentam interiormente “sem recordar nem antecipar”⁴⁴⁸.

É a vida que revela a carne ao engendrar-la. A carne é, portanto, uma substância fenomenológica pura, é a substância mesma da vida, nasce dela. A carne é impressiva e afectiva porque provém da vida e contém a impressibilidade e a afectividade da vida, são pois, consubstanciais. A carne não depende dela [própria] mas depende da vida.⁴⁴⁹

A inteligibilidade dos poderes sensíveis do corpo só se torna possível nesta carne viva, “uma carne invisível, inteligível no invisível da vida e só a partir dela”⁴⁵⁰.

Carne, para Henry, não é:

– o término de algum processo de objetivação, um dado cego;

⁴⁴⁶ Enc, p. 65.

⁴⁴⁷ MAGALHÃES, 2008, p. 29.

⁴⁴⁸ LIPSITZ, 2004, p. 73. “[...] La carne es también una memoria inmemorial de nuestros poderes, memoria sin retención, una suerte de sabiduría propia del estado de ‘inocencia original’ en que los poderes se experimentan interiormente sin recordar ni anticipar.” Tradução própria.

⁴⁴⁹ MAGALHÃES, 2008, p. 29.

⁴⁵⁰ Enc, p. 68.

– uma matéria constituída intencionalmente.

Carne é:

– “a instalação primitiva em nós mesmos”;

– a subjetividade do sujeito⁴⁵¹;

– a matéria fenomenológica do *pathos*;

– a afetividade pura, impressionalidade pura, autoafecção radicalmente imanente;

– “a passibilidade de uma vida finita alimentando a sua possibilidade na Arqui-passibilidade da vida infinita”⁴⁵².

No entanto, Lipsitz comenta que Henry tenta evitar a todo tempo que a semântica do poder seja reconstruída de modo regressivo. Esse poder deve ser compreendido a partir da *realidade imanente de nossas faculdades subjetivas*, uma realidade efetiva: “La carne es en Henry *el punto inicial de todo esfuerzo, el punto silencioso pero no inconsciente donde nuestros poderes se apoyan en su propio fondo patético*”⁴⁵³. A diferença entre carne e corpo é para ser pensada até o fim e remete às origens dessa carne que está sendo revelada. Pois quando a vida revela a carne, não o faz como se fossem dois termos, um que revela e outro que é revelado, “à maneira como o mundo desvela um corpo que não cria. *A vida revela a carne engendrando-a, como o que nasce nela, formando-se e edificando-se nela, tirando a sua substância, a sua substância fenomenológica pura, da substância da própria vida*”⁴⁵⁴. A impressionalidade e afetividade da carne nunca provêm de outra coisa senão da impressionalidade e afetividade da própria Vida. Essa não é obra sua, diz Henry, mas da Vida, “ela própria que se traz ela mesma a si”.

“La carne es más *verbal* que substantiva, es el *obrar* silencioso que *instala* interiormente nuestros poderes en ellos mismos para que entonces, *pudiéndose, apoderándose de sí, puedan poder* efectivamente.”⁴⁵⁵ Os diferentes verbos da citação corroboram a dinâmica ativa da vida na carne. A carne é o modo como a vida se faz Vida. Imanência levada até as pri-

⁴⁵¹ LIPSITZ, 2004, p. 73. “La carne es, en efecto, la instalación primitiva en nosotros mismos y su sustancia fenomenológica es idéntica al *conjunto de poderes a que nos abre y que Henry identifica con la subjetividad del sujeto*”. Tradução própria.

⁴⁵² Enc, p. 183. Grifo do autor.

⁴⁵³ LIPSITZ, 2004, p. 74. Grifo do autor.

⁴⁵⁴ Enc, p. 106. A próxima também.

⁴⁵⁵ LIPSITZ, 2004, p. 73. O grifo é nosso.

meiras e últimas consequências, como veremos adiante. “Não há Vida sem uma carne, mas não há carne sem Vida.”⁴⁵⁶

4.1.4 Carne e afetividade originária

Se a carne é o modo como a vida se faz, e nos capítulos anteriores vimos que a vinda da vida se dá como afetividade, cabe agora relacionar a carne com a afetividade originária. É a afetividade originária que se experimenta a si como *pathos* na vida, que torna possível o experimentar-se sem distância no abraço de si. Ora, a matéria que faz essa experiência de si não é inerte, mas é uma carne: “Esta auto-impressionalidade viva é uma carne. Só porque ela pertence a uma carne, porque traz em si esta auto-impressionalidade patética e viva, é que qualquer impressão concebível pode ser o que é, uma ‘impressão’”⁴⁵⁷.

Nossa carne é “esta matéria *impressionante padecente e fruente* na qual se auto-impressiona a si mesma”. É ela que experiencia em si, “sem diferir de si, de modo que esta experiência é uma prova de si e não de outra coisa, uma auto-revelação em sentido radical”, imanente, excluindo qualquer heteroafecção. Aos poucos, os alcances dessa afirmação se aclararão.

A revelação da carne não se dá no mundo, no visível. Henry descobre no cristianismo a primeira teorização consistente da origem invisível do corpo e de suas propriedades: *O verbo se torna carne*. A investigação fenomenológica desse axioma do cristianismo ocupa o restante do *Encarnação* e redefine a condição humana a partir da sua origem no Verbo da Vida absoluta. “É pelo facto de o único poder que existe, o hiperpoder de se trazer a si mesmo à vida e deste modo viver, não pertencer senão a esta Vida única, que todo o ser vivo recebe dela o conjunto de poderes que recebeu, ao mesmo tempo que a vida.”⁴⁵⁸

Essa conexão reordena, entre outros, a relação entre corpo, pensamento e linguagem: A linguagem é conectada com corpo e carne na forma menos esperada – na Bíblia, onde o Verbo se torna carne e habita entre os humanos. Para Henry, aqui acontece a subordinação dos fenômenos da linguagem à fenomenalidade pura. Essa subordinação não apaga a especificidade dos fenômenos da linguagem; antes, coloca-os perante sua possibilidade mais originária: “Esta chama-se *Logos*”⁴⁵⁹. Essa afirmação exige a passagem da fenomenologia da carne para a fenomenologia da encarnação.

⁴⁵⁶ Enc, p. 131.

⁴⁵⁷ Enc, p. 43. As do próximo parágrafo também.

⁴⁵⁸ Enc, p. 165.

⁴⁵⁹ Enc, p. 45.

4.2 Fenomenologia da encarnação

Antes de seguir, um breve resumo do que foi visto até aqui:

1. O conceito de “corpo” não dá conta de fundamentar a vida e sua sensibilidade.
2. A doação no aparecer na intencionalidade (Husserl) ou no *Dasein* (Heidegger) não é suficiente para explicitá-la. Para Henry, é preciso considerar fenomenologicamente que há uma *duplicidade do aparecer*: 1. por um lado, o movimento para fora, como o ver, ouvir, e sentir; 2. por outro lado, o movimento para dentro, investigando o poder que constitui o ver (ver-se vendo; ouvir-se ouvindo; sentir-se sentindo).
3. Para compreender fenomenologicamente este último aparecer, uma outra forma de doação precisa ser considerada. “É pois, na verdade, um outro modo de doação, diferente da doação do mundo, cujo pensamento é aqui exigido, se qualquer coisa como uma carne, como nossa carne, não pode permanecer em estado de pressuposição infundada.”⁴⁶⁰ Ou seja, há a exigência metodológica de precisar a origem da carne.

4.2.1 O Logos se tornou carne

A aproximação de Henry ao cristianismo em *Encarnação* vai nesta direção: se em *Eu sou a verdade* a ênfase estava na fenomenologia do cristianismo no tocante ao nascimento transcendental e ao conceito de Verdade, aqui o tema é a fenomenologia da vinda do Verbo em carne.

Do prólogo de João Henry deriva a condição humana na correlação originária entre carne, vinda na carne e autorrevelação da Vida absoluta no seu Verbo⁴⁶¹. *Vinda na carne* do Verbo quer dizer que ele veio ao mundo num corpo, num corpo pertencente ao mundo, e assim revestiu uma condição humana. Desta forma, a própria condição humana deve ser compreendida a partir de outra inteligibilidade, “a partir de uma Arqui-Inteligibilidade que só a Deus pertence e da qual os humanos são Filhos”⁴⁶².

A fenomenologia da carne remete a duas dimensões: 1. à fenomenologia da encarnação como pressuposição última da condição humana; 2. à releitura do corpo como a face visível de uma carne invisível: torna possível o corpo “transcendental intencional que nos abre ao

⁴⁶⁰ Enc, p. 147.

⁴⁶¹ Enc, p. 143.

⁴⁶² Enc, p. 12.

mundo no sentir e assim a tudo o que é sentido. [...] A relação da carne com o corpo é pois uma questão insuperável”⁴⁶³.

Em outras palavras, essa “outra inteligibilidade” não apenas modifica o modo de ver a origem da condição humana na Vida absoluta, mas também se torna a chave de acesso ao mais concreto – corpo, sexualidade, angústia, para citar alguns dos temas que comparecerão em *Encarnação*. Henry explica que sua escolha de abordar em segundo lugar a fenomenologia da encarnação, que na verdade precede a fenomenologia da carne, deve-se a que esta é mais difícil, proporcional às dificuldades do pensamento para fazer a inversão fenomenológica proposta⁴⁶⁴. As palavras empregadas o revelam: Henry fala de “inversão radical”, “revisões dilacerantes”, “violência do confronto”⁴⁶⁵ para mostrar o efeito da afirmação de João sobre o Verbo se ter feito carne. Algumas repercussões às ideias de Henry atestam a dificuldade de acompanhar tal raciocínio no pensamento atual.

4.2.2 Da Arquicarne à carne

Henry mostra a necessidade metodológica de postular uma origem outra para a própria carne – se esta carne se revela como vida que está sendo engendrada enquanto é revelada, é necessário considerar que há uma vinda originária a si mesma que se cumpre no *Arquipathos* que se mostra na fruição de uma Arquicarne, numa anterioridade originária: nesse “antes”, no modo como a Vida vem eternamente a si no *Arquipathos* da sua Arquicarne, se estabelece o modo fenomenológico de toda vida vir a si, “o modo originário segundo o qual se fenomenaliza a fenomenalidade” da vida⁴⁶⁶.

Henry chama a atenção para a necessidade de compreender isso dinâmica e fenomenologicamente, ou seja, não apenas como possibilidade, mas como dado fenomenológico – todos são vivos, todos receberam a vida da Vida absoluta, que por primeiro deu-a a si: “sempre e já a vida veio a si mesma, ela é eterna vinda a si na Arquipassibilidade na qual se experiencia sem cessar ela mesma e frui de si no amor infinito com que eternamente se ama a si mesma”⁴⁶⁷.

⁴⁶³ Enc, p. 134. A próxima também.

⁴⁶⁴ Enc, p. 134. “Mas é mais simples abordá-la a partir só da fenomenologia da carne, deixando provisoriamente de lado os temas mais difíceis da fenomenologia da Encarnação. Esta, *a relação da Arquicarne com a carne* inscrita na palavra joânica – ‘E o Verbo se fez carne’ –, cumpre-se, com efeito, no interior da Vida, longe do mundo, antes dele, independentemente do seu aparecer cujo pensamento tem tantas dificuldades a vencer quantas a inversão da fenomenologia não efectuou nem cumpriu.”

⁴⁶⁵ Enc, p. 135.

⁴⁶⁶ Enc, p. 182.

⁴⁶⁷ Enc, p. 130.

Uma das intuições mais extraordinárias do cristianismo é esta: a singularidade de cada si é gerada no fundo da Vida absoluta, ali vindo e ali se apoderando de cada si⁴⁶⁸. Aqui se propõe “*uma definição universal da condição humana apreendida na sua possibilidade original, a saber, a Vida absoluta*”⁴⁶⁹.

O ponto de partida muda significativamente: não apenas sai da esfera da matéria, mas também se diferencia de outras teogonias, que geram a vida, impassíveis ao sofrimento humano; a Vida absoluta justamente ama na doação da vida, e na fruição dessa doação se faz conhecida e amada, tal como os primeiros cristãos afirmavam e viviam⁴⁷⁰. Henry quase chega a chocar com o conceito de transcendência depreendido do cristianismo, mas que mostra ser consequente com sua linha de raciocínio:

*Transcendência designa a imanência da Vida em cada vivente. Porque esta imanência diz respeito à auto-revelação de cada vivente, visto que ela se cumpre na auto-revelação da vida absoluta, ela encontra a sua possibilidade fenomenológica e deste modo a sua efectuação concreta na Arquipassibilidade na qual a Vida absoluta se revela originariamente a si*⁴⁷¹.

Algumas consequências da imanência da transcendência:

a. A doação do vivente na vida apenas é obra da Vida, e nesta o aparecer do mundo não tem parte alguma. Não há na vida nem “fora” nem “corpo” no sentido que atribuímos a essa palavra.

b. A carne está ligada à Vida absoluta como condição fenomenológica da sua possibilidade mais interior, a ponto de se identificar com ela. Não há Si (não há eu, não há ego, não há ser humano) sem uma carne – mas também “não há carne que não traga nela um Si. Nem um Si que na passibilidade da sua efectuação fenomenológica carnal não seja este ou aquele, o teu ou o meu”⁴⁷².

c. Nossa geração como carne se torna possível pela relação com a geração eterna da Arquicarne do “Arqui-si”, na sua autogeração da Vida absoluta como sua autorrevelação na Arquipassibilidade.

d. Ao ser humano compreendido como vivente dado a si na Vida absoluta, “o dualismo da alma e do corpo não lhe diz respeito de forma alguma”:

⁴⁶⁸ Enc, p. 265.

⁴⁶⁹ Enc, p. 189. Grifo do autor.

⁴⁷⁰ Enc, p. 131. “Dados a si mesmos nesta vida, amavam-se a si mesmos nela, experienciavam que ela os amava necessariamente e que nisto consistia o seu amor: dá-los a si mesmos na embriaguez da sua própria alegria, fazer-se assim conhecer eles que se experienciavam a si próprios na embriaguez da sua alegria. Rezavam então como Tertuliano, pedindo a Deus não já para se amarem nele, mas para amá-lo neles – e unicamente a ele”.

⁴⁷¹ Enc, p. 132.

⁴⁷² Enc, p. 133.

A carne não se acrescenta, pois, ao eu como um atributo contingente e incompreensível, uma espécie de adjunção sintética ao nosso ser, vindo cindi-lo em duas instâncias opostas e inconciliáveis. *Porque a carne não é mais do que a possibilidade, a mais interior, do nosso Si, este é um Si unitário. O homem ignora o dualismo. O Si pensa ali onde age, onde deseja, ali onde sofre, onde há um Si: na sua carne.* Como no caso do judeo-cristianismo, Eu e Carne fazem um só. Se Eu e Carne fazem um só é porque provêm um e outro da Vida, sendo tão-só as modalidades fenomenológicas originárias e essenciais segundo as quais a vida vem a si e se encontra ser a vida⁴⁷³.

e. A condição humana como ser nascido é aproximada da fenomenologia da carne: *nascer é experienciar a si mesmo na carne.* “Uma tal possibilidade recebe-se na Arquipassibilidade da Vida absoluta. Nascer significa vir numa carne, aí onde toda a carne vem a si, na Arquicarne da Vida.”⁴⁷⁴ A fenomenologia volta ao Natal⁴⁷⁵ e à doutrina da encarnação.

4.2.3 Os Pais da Igreja e a questão da encarnação

No parágrafo 24, Henry reporta-se às doutrinas dos Pais da Igreja, especialmente Irineu e Tertuliano, a respeito da realidade da carne de Cristo. Recorda o confronto violento entre a concepção grega do corpo e a concepção cristã da carne, inaugurada pela afirmação da vinda de Deus na condição humana. A tese defendida obstinadamente pelos Pais da Igreja é de que a carne de Cristo é semelhante à de todo ser humano⁴⁷⁶, é uma carne como a nossa.

Aqui se apoia a fenomenologia da Vida: quando os Pais se esforçam por compreender a natureza da carne de Cristo, “não têm em vista uma carne diferente da nossa: *é uma teoria da carne em geral que constroem*⁴⁷⁷”. Com muitas dificuldades, pois se trata de explicar a intuição judaico-cristã em meio ao pensamento grego sobre o corpo. “Pelo menos o que deve ser pensado como próprio do homem – e por conseguinte de Cristo, ele mesmo tomando a condição de homem – é desde já apreendido à maneira hebraica e não mais grega: como uma carne.”⁴⁷⁸

Assim a dupla e essencial correlação que a carne mantém com a Vida [que ela é gerada na Vida absoluta e em todo tempo se mantém nesta], por um lado, e com o nascimento, por

⁴⁷³ Enc, p. 133. O grifo é meu.

⁴⁷⁴ Enc, p. 134. “Vir à Vida como um Si transcendental vivo, experienciando-se a si mesmo na sua carne, do modo como se experiencia toda carne, é nascer. Nascer não significa pois, como ingenuamente se imagina, vir ao mundo sob a forma de um corpo-objecto, porque então, nele, jamais haveria *individuo vivo* algum, quando muito a aparição de uma coisa, de um corpo mundano submetido às leis do mundo, recebendo as suas propriedades fenomenológicas – a sua espacialidade, a sua temporalidade, as suas relações de causalidade com o conjunto dos corpos – do aparecer do mundo; desprovido, no entanto, no princípio, do que jamais advém a não ser na vida: esta possibilidade originária e transcendental de se experienciar pateticamente a si mesma numa carne. Uma tal possibilidade recebe-se na Arquipassibilidade da Vida absoluta.”

⁴⁷⁵ MARTINS, Florinda. A fenomenologia de volta ao Natal. *Communio*, ano XX, n. 1, p. 52-60, jan./fev. 2003.

⁴⁷⁶ Enc, p. 134. A próxima também.

⁴⁷⁷ Enc, p. 135.

⁴⁷⁸ Enc, p. 136.

outro, é trazida para primeiro plano. Henry pergunta pelo pressuposto fenomenológico e, por conseguinte, ontológico com o qual Tertuliano compreende o nascimento, a carne e sua necessária correlação. Como Cristo nasceu para salvar o mundo, era necessário que sua carne fosse uma carne mortal, uma “carne votada à morte”⁴⁷⁹.

Ao designar a origem da carne, a correlação entre esta e o seu nascimento revela, pois, sem equívocos, a natureza verdadeira desta carne, uma carne terrena como a da mulher de que toda a carne nasceu, da qual é inicialmente uma parte. Daí decorrem as duas características que interessam aos Padres: o carácter mortal desta carne – porquanto Cristo deve morrer – e o seu carácter humano – porque é revestindo esta carne que Cristo toma a condição de homem. Assim se rejeitou a heresia que pretende dar ao nascimento de Cristo um outro lugar que não o do ventre de uma mulher, uma carne de origem “celeste”, “astral”, “psíquica”, “espiritual”, ou outra – e, deste modo, uma natureza menos indigna da sua condição divina.

Se não for possível afirmar a completa encarnação do Filho de Deus, se o seu sofrimento não for totalmente genuíno, sua morte e ressurreição serão reduzidas a uma série de aparências. Henry detalha os argumentos de Irineu, que nos importarão sobremaneira na abordagem do sofrimento:

Como as suportou ele próprio, no jejum do deserto, no meio das tribulações e durante a sua paixão, enquanto os carrascos lhe batiam e o flagelavam, enterravam a coroa de espinhos na sua fronte martirizada, trespassavam a sua carne com os pregos e com a lança. *Mas para suportar tudo isto é preciso justamente uma carne, uma carne real*, que possa ser ferida, flagelada, trespassada, escarnecida, depois de ter suportado a fome, a sede, o frio, a fadiga durante a sua existência terrestre. *E se esta carne não for real, nada disso o é*: é uma aparência de fome, uma fome que não tem fome, uma sede que não tem sede, uma queimadura que não arde nada, uma laceração de carne onde não há laceração nem carne. O Mestre da humildade e da doçura, aquele que jamais retorquiu aos seus inimigos, que tudo suportou em silêncio, que “sofreu a sua paixão”, nada sofreu e nada suportou se só teve uma aparência de carne. O Mestre é um impostor. Enganou grosseiramente os seus contemporâneos, mas também todos os que iriam crer nele através dos séculos, praticar a *imitatio Christi*, entregando-se ao ascetismo, recusando o prazer, ultrapassando o egoísmo, acolhendo a injustiça ou a calúnia por causa de Cristo e do seu nome, entrando por sua vez na paixão, numa dessas múltiplas formas de paixão de que o mundo é tão pródigo, aceitando, enfim, o sacrifício e o martírio. As palavras terríficas de Irineu ecoam até nós. Como enganou os homens parecendo ser o que não era, enganando-nos, também, ao exortar-nos a suportar o que ele próprio não suportou. Estaremos mesmo acima do Mestre quando sofrermos e suportarmos o que este pretendo Mestre não sofreu nem suportou⁴⁸⁰.

A problemática central de Irineu e assumida por Henry é definir a realidade da carne já não pelo seu aparecer no mundo, mas pela capacidade de sentir-se, ou seja, pela matéria fenomenológica da vida como vida que sofre, enquanto realidade fenomenológica pura e patética: “a vida de que se trata já não é a que os Gregos conhecem, o *bios* da sua biologia: é a vida fenomenológica transcendental, a auto-revelação patética de que a carne recebe o seu *pathos*”⁴⁸¹. A encarnação da carne na formulação de João torna-se central, pois traz a correla-

⁴⁷⁹ Enc, p. 143. A próxima também.

⁴⁸⁰ IRINEU apud Enc, p. 137. [*Contre les hérésies*, p. 365].

⁴⁸¹ Enc, p. 142.

ção originária entre a carne, a vinda na carne e a autorrevelação da vida absoluta no seu Verbo. A transcendência revela-se como imanência no *pathos*.

Henry transporta as críticas dos Pais da Igreja ao gnosticismo para suas críticas à fenomenologia que privilegia o aparecer no mundo: “É preciso pois perguntar com todo o rigor fenomenológico: onde é que a carne não passa de uma aparência? No mundo”. Esse aparecer na exterioridade, expressa Henry, retira da carne a sua autenticidade, tanto da de Cristo como da carne do ser humano. “E isto diz respeito à nossa carne, assim como à de Cristo e assim como à do Verbo.”⁴⁸² A realidade da carne de Cristo prova-se no sofrimento; e a pergunta é se aqui também estaria uma chave para a realidade da condição humana.

4.2.4 Da paixão ao *pathos*: sofrimento como realidade da carne

A questão do sofrimento, base da clínica, ganha na doutrina da encarnação uma base fenomenológica surpreendente. Henry aponta que os argumentos usados para provar a realidade da carne passam da descrição do corpo sensível e da natividade para a questão da sensibilidade ao sofrimento, e assim constituem-se dentro do rigor fenomenológico:

Opera-se, então, na problemática dos Padres, a viragem decisiva pela qual as determinações objectivas do corpo material, mostrando-se-nos no mundo, cedem o lugar às determinações impressionais e afectivas que se revelam no *pathos* da vida. Ora são estas determinações impressionais e afectivas que constituem a matéria fenomenológica de que a carne é feita, a carne desta carne, a sua verdadeira substância, a sua realidade⁴⁸³.

Essa substituição das “determinações objetivas” pelas “determinações impressionais” opera a dissociação insuperável entre corpo e carne, já não mais passíveis de serem confundidos: “o primeiro devolvido ao mundo, de tal forma que ele jamais é uma carne, a segunda devolvida à vida, de tal forma que, em si mesma, jamais é um corpo”⁴⁸⁴.

No sofrimento, a carne não expressa apenas uma modalidade afetiva qualquer, mas ela reenvia ao processo no qual a vida advém originalmente no seu sofrer primitivo, à sua Verdade absoluta. Reenvia à Arquicarne e à paixão, o *Arquipathos* da sua Arquirrevelação. Carne e *pathos*, Arquicarne e *Arquipathos* “são consubstanciais ao processo no qual a Vida absoluta advém em si, são a matéria fenomenológica originária na qual a Arqui-Revelação se cumpre”.

⁴⁸² Enc, p. 143. “É então à verdadeira inversão das posições da gnose que assistimos. A gnose não queria para Cristo uma carne real como a nossa, uma carne terrena, material, demasiado trivial para o seu gosto. Ela preferia a menos opaca, mais leve, transparente ao olhar do espírito: inteligível. Mas é precisamente no mundo que toda a carne é uma irrealidade – uma idealidade –, uma simples aparência de carne.”

⁴⁸³ Enc, p. 140.

⁴⁸⁴ Enc, p. 140. A próxima citação também. Grifo do autor.

Henry comenta que a afirmação dos Pais da Igreja a respeito da realidade da carne se dá sem arrazoados filosóficos e sem justificações conceituais, mas pelo detalhamento da carne sofredora “*recebendo a realidade do seu sofrimento, da sua fenomenalização patética da vida*. É da realidade de uma carne definida pelo seu sofrimento que a Encarnação de Cristo e, de forma exemplar, a sua paixão recebem agora a sua realidade e a sua verdade”⁴⁸⁵.

A Paixão de Cristo atesta a realidade da sua carne; o sofrimento vivido como *pathos* pertence à “edificação interior de toda a realidade, à realidade absoluta da qual procede e na qual se inscreve por uma qualquer razão de essência”⁴⁸⁶. Sofrimento e *pathos* como realidades da carne remetem à questão fundamental da imanência da Vida na carne, como abordado no primeiro capítulo, agora fundamentados fenomenologicamente. A liberdade, a autonomia, o movimento, o ser, a potência, a ipseidade, a singularidade, a carne, não é a exterioridade que as dá, é a imanência a si da Vida. Com o conceito cristão de imanência, como imanência da Vida em cada vivente⁴⁸⁷, a Vida absoluta é doadora da vida e de seus elementos, como já percebera Irineu:

Notável é o facto de Irineu reconhecer imediatamente em cada uma das estruturas do corpo transcendental a imanência da vida absoluta como *constitutiva da sua realidade fenomenológica, e ao mesmo tempo, da possibilidade de ela exercer o seu poder*. Porque a capacidade da carne receber a vida aparece como a definição da sua realidade, ela estende-se também aos diversos elementos que a compõem. Restituída na sua integridade, a proposição precedentemente citada escreve-se: “A carne é capaz de receber e conter o poder de Deus, visto que, no começo ela recebeu a arte de Deus e deste modo uma parte de si mesma tornou-se o olho que vê, uma outra o ouvido que escuta, uma outra a mão que palpa e que trabalha [...]. Ora o que participa da arte e da sabedoria de Deus participa também do seu poder. A carne não está pois excluída da arte, da sabedoria, do poder de Deus, mas o poder de Deus, obtido na vida, desenvolve-se na fraqueza da carne”⁴⁸⁸.

No entanto, junto com a face gloriosa dessa participação, Henry também traz a face da fraqueza, pois se a carne retira o seu poder da participação na Vida absoluta, significa que ela nada é por si mesma, recebe apenas a sua realidade dessa doação e por isso não pode afastar-se de si mesma. “A incapacidade de todo o poder em relação ao poder absoluto que o pôs em si mesmo e contra o qual nada pode, a impossibilidade que daí resulta para se desfazer de si, esta dupla incapacidade tem de extraordinário isto: *é ela que confere a todo o poder o que faz dele um poder*.”⁴⁸⁹ Acontece aqui a *singular inversão*, afirmada já por Paulo, de que há uma relação paradoxal na qual a condição de possibilidade reside na descoberta da impossibilidade: “Quando me sinto fraco, é então que sou forte”. E ainda: “A aflição é o nosso orgulho”

⁴⁸⁵ Enc, p. 141. Grifo do autor.

⁴⁸⁶ Enc, p. 141.

⁴⁸⁷ Enc, p. 174.

⁴⁸⁸ IRINEU apud Enc, p. 145.

⁴⁸⁹ Enc, p. 190. O grifo é do autor. A próxima citação também.

(respectivamente 2 Coríntios 12.10 e Romanos 5.3). Aqui está o não-poder que acompanha o poder, fonte de angústia e sofrimento.

4.3 Angústia, carne e espírito – um diálogo com Kierkegaard

A vida arrisca os seus possíveis: nós afectos nela: nós o agora do eterno. Na terra o odor do céu! E não seremos céu por podermos ser odor de terra? Corpo: caminhos meios entre céu e terra! O nosso possível viver: "assim na terra como no céu!"⁴⁹⁰

No tema da angústia, novamente a influência de Kierkegaard se faz presente. A ele Henry atribui o mérito de ter descartado qualquer origem externa da angústia. Sua formulação confere ao *pathos* um lugar jamais ocupado anteriormente na filosofia e fornece condições para por à prova a tese de que a afetividade transcendental constitui a possibilidade interior de toda a força concebível, de todo o poder, que é só nela que esse entra na posse de si, tornando-se assim uma verdadeira força⁴⁹¹.

4.3.1 Angústia e possibilidade

O conceito-chave para a compreensão da angústia em Kierkegaard é a relação entre a inocência e o conceito de possibilidade, ou possibilidade de poder. A angústia surge pela possibilidade de perda dessa inocência. A essa inocência que nada sabe de si Henry aproxima seu conceito de carne, invisível, não representacional, pura afetividade. “Esta inocência absorvida em si, que nenhum olhar perturba, é, por exemplo, a inocência da carne – mais: *é o que faz dela uma carne*. Toda a carne é inocente.”⁴⁹²

A possibilidade de poder, presente em cada um dos elementos da carne, faz com que a inocência seja habitada por uma angústia secreta que a penetra por completo. *Angústia secreta*, diz Henry, porque está longe da esfera do olhar, apenas no domínio invisível do *pathos*. Por isso mesmo sentida mais fortemente e em expansão. “Entregue a si mesma, a

⁴⁹⁰ MARTINS, Florinda. O corpo: caminhos meios entre céu e terra. In: CARDOSO; JUSTO (Orgs.), 2003. p. 187.

⁴⁹¹ Enc, p. 204. “Deve-se ao génio de Kierkegaard ter ligado, logo à partida, o conceito de angústia ao conceito de possibilidade ou de poder. A favor de uma tal conexão está não apenas o facto de ser uma tonalidade afectiva fundamental – ao mesmo nível que as do Sofrer ou do Fruir, ou ainda, para nos cingirmos ao quadro da problemática kierkegaardiana, do Desespero –, que se encontra no centro da problemática filosófica, mas é também o *pathos*, em geral, que obtém, nesta, um lugar que jamais tinha ocupado. *Uma tal precedência, reconhecida à Afectividade, de modo algum a isola. Ligada ao poder, a Afectividade é interpretada como o princípio da acção, de modo que esta não mais pode ser compreendida senão na sua motivação real que, precisamente, é uma motivação afectiva*. Mais, a Afectividade não fornece, apenas, à acção a sua verdadeira motivação, ela constitui propriamente a sua essência, e isto porque constitui a essência da realidade.”

⁴⁹² Enc, p. 205.

possibilidade de poder angustia-se a respeito de si mesma.”⁴⁹³ Atraí como o desconhecido atraí a uma criança, mas também apavora. Simultaneamente, a vertigem da liberdade e a lei do *pathos* afetam até ao ponto de ficar insuportável, pois a possibilidade de poder embate com um poder mais antigo, que a dá a si mesma.

A fenomenologia da carne repousa sobre a distinção essencial que estabeleceu entre os poderes factícios dos quais a vida quotidiana exprime um desenvolvimento espontâneo (ver, ouvir, mover-se) e, por outro lado, a possibilidade transcendental de os pôr em acção num “eu posso” capaz de se exercer a partir de si – esta possibilidade de poder idêntica à nossa liberdade. *É esta possibilidade radical de poder que se nos revela brutalmente na angústia*, tal é a intuição fulgurante de Kierkegaard: “A angustiante possibilidade de poder”.⁴⁹⁴

Aqui, o primeiro princípio explicativo da angústia: essa é a expressão paroxista da essência do Si, “do *pathos* no qual, unido a si e tornado assim este Si que é, se encontra para sempre investido desta possibilidade de poder que é a sua liberdade infinita”⁴⁹⁵. A angústia, estranho processo no coração da ação humana, diferencia para sempre os processos humanos dos demais processos materiais. Nesse paroxismo, a angústia aumenta vertiginosamente e a possibilidade de poder “experiencia-a projectada sobre si mesma, *quer dizer, ao mesmo tempo, sobre o poder que a torna possível*. Lança-se nele, como sua única saída, a única possibilidade que lhe resta, e passa ao acto”.

4.3.2 Angústia redobrada na duplicidade do aparecer

O segundo princípio explicativo da angústia, para Kierkegaard, está ligado ao conceito de espírito como síntese entre corpo e alma⁴⁹⁶. O parágrafo 38 de *Encarnação* mostra, no título, a junção proposta por Henry: *a duplicidade do aparecer e o redobrar da angústia*. A fenomenologia da encarnação aproxima-se pela duplicidade do aparecer ao conceito de angústia de Kierkegaard:

Essa “síntese da alma e do corpo” cuja possibilidade é o “espírito” – é aqui interpretada por Kierkegaard num sistema de pensamento ainda clássico, pois trata-se do dualismo moderno atribuído a Descartes –, reconhecemos-lhe, sem dificuldade, o teor fenomenológico: *é a duplicidade do aparecer*. De acordo com ela, a alma, o que quer dizer também a nossa carne viva – o conjunto das nossas impressões, das prestações dos nossos sentidos e dos nossos diversos poderes –, apercebe-se do exterior sob o aspecto de um corpo objectivo cujas configurações, as partes, os membros, os órgãos, as múltiplas particularidades, *nada tendo de*

⁴⁹³ Enc, p. 207.

⁴⁹⁴ Enc, p. 208.

⁴⁹⁵ Enc, p. 207. A próxima também.

⁴⁹⁶ As palavras de Kierkegaard aproximam os conceitos do Si - Self com o espírito como síntese: “O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o self. Mas o que é o self? O self é uma relação, que se relaciona a si mesma, ou o é na relação que a relação se relaciona a si mesma; O self não é a relação, mas a relação se relacionando a si mesma. O ser humano é uma síntese do infinito e do finito, do temporal e do eterno, de liberdade e necessidade, em resumo, uma síntese”. Apud ROOS, 2006, p. 156.

*comum com o que ela experimenta, originariamente, não podem aparecer-lhe senão como determinações incompreensíveis e, numa palavra, até mesmo absurdas*⁴⁹⁷.

A exterioridade, posta de lado para a explicação da angústia, surge aqui como lugar de despertar dessa. O espírito expressa como angústia a sua relação paradoxal com o corpo; a diferença entre suas qualidades e suas funções e contingências traduz-se como *heterogeneidade radical*. Há um *abismo* entre o aparecer desse corpo e a revelação do espírito como síntese. “Não é pois diante deste sistema objectivo inverossímil, com as suas funções pouco apetecíveis, o seu conjunto de moléculas ou de processos quânticos cegos, que o espírito se angustia, *mas é por ser isso.*”⁴⁹⁸

O redobramento da angústia dá-se pela superposição de duas angústias, “como duas correntes misturam as suas águas num leito que tudo vai submergir”: a *primeira* – oriunda na contradição do espírito posto num corpo com a sua especificidade sexual – mescla-se à *segunda* angústia – esta última brotada da possibilidade de tocar o espírito no corpo, “aí onde se unem um com o outro, nesta inimaginável síntese na qual o espírito parece acessível neste corpo sexuado que é o seu ser aí. Aí onde tocar este corpo, este sexo, queria dizer tocar o próprio espírito⁴⁹⁹”, ou seja, tocar a vida “aí onde ela se experiencia a si mesma no seu próprio Si irreduzível a qualquer outro”.

Confiar a esse aparecer a relação erótica, procurar nele a vida, significa incrementar e redobrar a angústia. A angústia *ergue-se* simultaneamente ao desejo, pela mesma razão e do mesmo modo que este. Só há desejo quando o que se deseja não é dado na sua realidade, mas está além: *se o corpo coisificado exposto no mundo não oferecer, nesta exposição e por ela, a realidade da carne*. É esta que é desejada.

“O nosso corpo mundano não reenvia só a uma subjectividade invisível: sob as suas espécies visíveis esconde-se, sempre presente e sempre viva, uma carne que não deixa de se auto-impressionar no pathos da sua noite.”⁵⁰⁰ Desejo é o desejo de carne, no sentido mais profundo dessa palavra: *do que é vivo no outro*. É precisamente porque a vida não se mostra no ser aí do corpo coisificado que é e pode ser desejada. Henry reforça a realidade dessa carne, mesmo invisível: “Há um círculo da realidade. Só uma carne real, uma carne viva, é capaz de

⁴⁹⁷ Enc, p. 211.

⁴⁹⁸ Enc, p. 212. O grifo é meu. A próxima citação também.

⁴⁹⁹ Enc, p. 219.

⁵⁰⁰ Enc, p. 216.

provocar um desejo real, uma angústia real. *Uma carne real e viva que se revela na auto-impressionalidade da vida, nunca no fora de si de um mundo*⁵⁰¹.

A síntese kierkegaardiana da alma e do corpo no espírito cumpre-se de tal forma que este está presente naquele, a vida invisível no nosso corpo objetivo. O desejo é real, mas não é fenômeno natural, como um processo material qualquer – biológico ou químico. “O desejo só na angústia é possível; o mundo do desejo é o mundo da angústia. Os caracteres, as motivações, a história, o destino do desejo são as motivações e o destino da angústia.”⁵⁰² Assim como a angústia não está ligada ao estar-aí do corpo objetivo, também o desejo nasce simultaneamente como desejo desse corpo habitado pela carne⁵⁰³. Desejo de carne... desejo de vida!

4.3.3 Sexualidade, diferença e angústia

*O olho não vê. Só a nossa carne, a nossa “alma”, dizia Descartes, vê.*⁵⁰⁴

Henry pergunta se as duas explicações sucessivas propostas por Kierkegaard na análise da angústia não se recobrem, reenviando a um mesmo *possível*, “de modo que a angústia ligada a este *se reduplica* com efeito ao ponto de se intensificar até este estado paroxístico de onde surge o irrepresível desejo que vai conduzir à falta?”⁵⁰⁵ Estamos novamente no âmbito da possibilidade, temática já presente na fenomenologia da Vida, e agora se relacionando ao desejo, à determinação sexual e ao corpo.

Dentre as características do corpo, “uma de entre elas parece mais incompreensível e mais contingente do que todas as outras”⁵⁰⁶: a da determinação sexual, que o marca e o diferencia radicalmente, “inserindo-o numa categoria específica de indivíduos, machos ou fêmeas, definindo-o por uma função – a de ‘gerador’ ou de ‘mãe portadora’ eventualmente – *com a qual não tem, enquanto espírito, nada a ver*”.

O destaque novamente é para o estranhamento do espírito com os dados da exterioridade: Henry reforça que Kierkegaard nunca considerou o corpo objetivo em si, mas apenas na relação de síntese com a alma, no espírito. É na presença deste último que o corpo, com sua diferença sexual e suas configurações surpreendentes, é absurdo. Ou seja, o corpo *diferencia-se* do espírito, porque este abriga a infinitude, que no corpo a vê constrangida e

⁵⁰¹ Enc, p. 218. Grifo do autor.

⁵⁰² Enc, p. 219.

⁵⁰³ Enc, p. 218.

⁵⁰⁴ Enc, p. 218.

⁵⁰⁵ Enc, p. 213-214.

⁵⁰⁶ Enc, p. 212. A próxima também.

compactada na diferença sexual. Espírito é o outro nome da vida transcendental⁵⁰⁷, e se angustia pela limitação dessa no corpo sexuado.

Porque a descoberta do corpo próprio como corpo objectivo e, mais ainda, como corpo objectivo marcado pela diferença sexual *se mostra ser identicamente uma disposição afectiva*, é no início que a pertença ao espírito de um tal corpo se experimenta sob a forma de angústia. No estágio da inocência, a angústia, vimo-lo, já lá está. E está lá não só porque a inocência traz consigo esta capacidade de poder, mesmo quando não sabe o que quer, mesmo quando é angústia perante “nada”. Está ali porque, na sua ignorância, a inocência é esta síntese da alma com o corpo, constitutiva do “espírito”, da qual jamais se separou.⁵⁰⁸

Henry comenta que Kierkegaard apresenta aqui uma “dialética até agora desconhecida, uma *dialética patética*”⁵⁰⁹, que resulta em interpretar a situação não em termos de passagem de um ao outro dos elementos inconciliáveis postos em contato na síntese, mas no “*acréscimo simultâneo e vertiginoso dos dois elementos em presença*. Acréscimo que assim é nada mais que o da sua relação antagónica no ‘espírito’, quer dizer, o acréscimo qualitativo da própria angústia”.

Sem espaço para desenvolver o tema apropriadamente, apenas apontamos o modo como Henry se articula com Kierkegaard: a descoberta do corpo sexuado, provocadora da modificação qualitativa do próprio *pathos*, culmina no *salto* no pecado⁵¹⁰. Visto que esse *pathos* se revela como disposição afetiva já presente mesmo no estado de inocência, não é necessária a intervenção de algo externo para que o “espírito seja levado ao pico da diferença da síntese”⁵¹¹ perante essa diferença enorme que se estabelece entre ele e seu corpo sexuado. Cada ser humano, para Kierkegaard, refaz a trajetória humana de possuir a inocência e perdê-la, a exemplo de Adão.

Cada uma das determinações fenomenológicas constitutivas do Si transcendental lhe pertence e não poderia estar-lhe dissociada. A idade na qual um indivíduo perde a inocência depende só do grau de corrupção da sociedade à qual pertence. A angústia, também ela, se não deixa esquecer.⁵¹²

⁵⁰⁷ Enc, p. 215.

⁵⁰⁸ Enc, p. 213.

⁵⁰⁹ Enc, p. 213. A próxima também. Trata-se aqui da lógica paradoxal, como desenvolvida pelos estudiosos de Kierkegaard (cf. ROOS, 2006 e 2007; LODER, 1989 e 1998). Como desdobramento clínico possível apontamos: a condição humana dentro da lógica paradoxal impede a interpretação reducionista de passagem de psique a corpo ou vice-versa, porque no redobrar da angústia considera o incremento em ambos (uma boa possibilidade para compreender psicossoma e outras afecções que costumam ser interpretadas pela lógica da passagem, e não pela simultaneidade do aumento em ambas).

⁵¹⁰ Remetemos a ROOS, 2006 para a compreensão desse conceito em Kierkegaard e o aprofundamento do que Henry quer significar com o esquecimento do Si como pecado. No conceito de pecado imbricam-se desespero (“má relação do eu consigo mesmo em seu âmago e, exatamente por isso, com Deus”, p. 172) e pecado como desespero intensificado, estado no qual o self perde a relação consigo mesmo.

⁵¹¹ Enc, p. 213.

⁵¹² Enc, p. 209.

A relação entre perda da inocência e corrupção na sociedade convida às reflexões de Henry sobre o nosso tempo e suas manifestações de angústia. A clínica se beneficiará de suas contribuições, alinhavadas a seguir.

4.3.4 Angústia, eros e contemporaneidade

Para Henry, o redobrar da angústia acontece em todos os tempos e culturas, mas na cultura atual se incrementa porque há um movimento coletivo de exclusão da vida. A sua análise traz importantes indicativos para compreender o que acontece quando a vida é condenada à objetividade.

Se então a vida é diminuída ou ocultada, se cessa de ser posta no princípio da organização de uma sociedade como a vida de cada um, no princípio de cada uma das suas actividades, então o tempo do niilismo chegou. Ele chega sempre que, de modo explícito ou implícito, esse distanciar-se da vida se produz, e isso para cada uma das actividades de que ela é afastada.⁵¹³

O niilismo para Henry tem por característica, na estrutura fenomenológica da dualidade do aparecer, a exclusão do modo originário da revelação da vida. Quando as sociedades apregoam que apenas se considere verdadeiro o que se mostra na luz do aparecer, há consequências em todos os campos; ceticismo e cinismo generalizam-se sem tréguas com acolhimento de todas as formas de perversão e abolição das regras morais. Então a angústia não se esvanece mais e se instala no comando, anunciando-se por dois fenômenos aparentemente contraditórios:

1. “Por um lado, há uma redução sistemática à objectividade por meio das ciências objectivas, das técnicas que elas propõem, das interpretações que impõem (por exemplo a redução da carne ao corpo, da nossa vida transcendental a processos materiais, etc.) – objectividade da qual se espera, inconscientemente, que diminua ou oculte tudo o que o homem tem propriamente de humano, a angústia, nomeadamente, os fenômenos que lhe estão ligados, a morte, por exemplo”⁵¹⁴.

2. “A que corresponde simetricamente, por outro lado, o fabrico sistemático de objectos, de condições, de condutas susceptíveis de as criar – de criar a violência, a indignidade, a infâmia, a ignomínia, sob todas as suas formas, até esta espécie de prostituição que se poderia chamar artificial, na medida em que não se trata mais de se prostituir pelo dinheiro, mas pelo prazer de se prostituir – pela angústia que provoca toda a forma de aviltamento”⁵¹⁵.

Ou seja, a angústia “é testemunha no homem que ele é este Si transcendental, incapaz como tal de se desembaraçar de si”. À medida que é incrementado o esquecimento desse Si transcendental, a testemunha tem um papel ainda maior. É como se a angústia tivesse de lan-

⁵¹³ Enc, p. 236.

⁵¹⁴ Enc, p. 209. A respeito da relação entre niilismo e psicoterapia, ver *Psychoterapie und kultureller Nihilismus*. In: KÜHN, Rolf e STACHURA, Renate. *Patho-genese und Fülle des Lebens*. Freiburg-Munique: Alber, 2005, p. 170-187.

⁵¹⁵ Enc, p. 209. A próxima também.

çar mão de um megafone para denunciar o anseio pela síntese, o desconcerto com sua redução ao corpóreo visível.

É um problema saber como é que todas as propriedades fenomenológicas originárias de uma *carne viva, sentinte, desejante, padecente e fruidora podem mudar-se nas de um corpo que nada sente e nem a si se sente*, que nada deseja, desprovido nele da capacidade de querer e de poder, da embriaguez e da angústia de uma liberdade.⁵¹⁶

Paradoxalmente, a angústia gera assim prazer pelo testemunho que porta: “*E se este prazer fosse o da angústia* – do que, no nosso mundo tornado desértico pelo seu anonimato, pudesse só ele romper o insuportável enfado de *devolver o Si a si mesmo?*”⁵¹⁷. Porque a angústia é a expressão da essência do Si levada ao paroxismo, do *pathos* no qual esse Si encontra-se investido, mas cada vez mais esquecido. Em outras palavras, *a angústia é o que resta ao humano para que a síntese, que é o espírito, proteste contra seu esquecimento*.

Nesse reducionismo também a relação erótica, arrancada ao *pathos* da vida, sofre achatamento: tendo sido oferecida ao mundo e assim achatada ao que se mostra nele – as determinações objetivas de um corpo coisificado –, “ela fica reduzida do mesmo modo ao que nele pode ainda ser o objecto de um desejo: à sua sexualidade”⁵¹⁸. A vida é desnudada no ato de concentrá-la no sexo, e assim cumpre essa mutação de carne em corpo, à maneira de um salto. Proclamar um comportamento sexual apenas objetivo profana a vida, esta que se envolvia “no segredo de um pudor original porque traz nela o espírito heterogéneo”⁵¹⁹.

Para nosso diálogo com a clínica cabe detalhar um pouco mais: a fenomenologia da Vida compreende as patologias sexuais no paradigma do duplo aparecer: essas patologias são sintomas da “efectuação fenomenológica mundana da relação erótica, com o ocultamento da dimensão da interioridade, *com o desprezo da síntese que é o espírito*”⁵²⁰. Assim essa relação erótica profanada se abre aos traços correlativos do *sadismo* e do *masoquismo*:

É masoquismo para o espírito declarar que ele nada mais é do que uma determinação objectiva contingente; precisamente estranha ao espírito; é masoquismo aviltar-se ao nível de coisa, de um sexo do género masculino ou feminino. Masoquismo ao qual corresponde, como seu correlato, o sadismo do outro, que goza com o sofrimento daquele que desse modo se

⁵¹⁶ Enc, p. 235. O grifo é meu.

⁵¹⁷ Enc, p. 208.

⁵¹⁸ Enc, p. 236. A anterior e a seguinte também.

⁵¹⁹ Enc, p. 237.

⁵²⁰ Enc, p. 237. O grifo é meu. Conhecendo mais a Kierkegaard e agora a Henry, podemos imaginar que as leituras do filósofo dinamarquês influenciaram Pfister a questionar Freud a respeito da energia básica ser sexual e pretender ampliá-la para amor. Na introdução de seu livro *Die Liebe vor der Ehe und ihre Fehlentwicklungen* (1925) –, ele traz sua leitura de Kierkegaard – naquela época com tradução recente ao alemão – a respeito do amor. Ou seja, o conceito de síntese de Pfister, justamente abordado num livro pioneiro de psicologia do amor erótico, parece se aproximar do de Kierkegaard – como síntese entre corpo e alma pelo espírito –, muito mais profundo que tomá-lo apenas como polo oposto da análise.

avilta, afirmando, na sua exibição e por ela, que encontra a sua verdade nesta pobre coisa, estranha, com efeito, ao espírito, indecente, absurda. Mas o outro da relação é posto numa mesma situação. Sadismo e masoquismo desde logo se alternam indefinidamente, tornando-se elementos constitutivos da relação erótica enquanto ela pede ao exterior e dele espera a sua realização⁵²¹.

Também o *voyeurismo* é relacionado a essa objetificação, como consequência lógica do ato de desnudamento “*que exhibe a carne identificada com um corpo* e a obriga desde então a comportar-se como uma realidade objectiva na comunicação intersubjectiva dos seres vivos”⁵²². No sentido de ser *portador da significação radical* dessa mudança das propriedades fenomenológicas de uma carne para as de um corpo, “de tal modo que é este, na sua condição de objecto – visto, tocado, sentido, ouvido, repellido – que se torna o agente da comunicação”.

Um comentário importante surge a respeito do domínio do ver no campo da sexualidade: o próprio ver já implica o desnudamento que objetifica, o incluir a todos que “tiverem decidido abandonar a relação erótica ao mundo”⁵²³ – real ou virtual.

Quer seja desnudarem-se em conjunto, entregarem-se a diversas práticas sexuais reduzidas à sua objectividade, instituindo entre eles uma nova relação já não “intersubjectiva”, mas “interobjectiva” e esperando dela as diversas tonalidades da angústia, do desprazer, do aviltamento, do masoquismo, do sadismo, do gozo – deste prazer que causa o aviltamento – que estas práticas são susceptíveis de proporcionar. Sem eles próprios recorrerem a tais práticas, a elas acedendo num ver, *ao qual as novas técnicas de comunicação, elas próprias formas de voyeurismo, multiplicam a possibilidade.*⁵²⁴

A *pornografia* é “profanação colectiva da vida”⁵²⁵, tentativa de levar a relação erótica ao limite da objectividade, pois nela tudo é dado ao ver, mas sem ser encontrado o *tudo* que se procura, “como se qualquer coisa na sexualidade se recusasse indefinidamente a esta objectivação total”. Desvelado na objectividade do mundo e nela desnudado, “o sexo não oferece mais do que esta aparência contingente e absurda”⁵²⁶. O ser humano exaspera-se e incrementa a angústia justamente por ser habitado por uma carne que não se sente contemplada no vazio das propostas que apenas descarregam no aparecer da exterioridade e que se desfazem em fumaça simultaneamente ao desejo.

⁵²¹ Enc, p. 237. O grifo é meu.

⁵²² Enc, p. 237. A próxima também.

⁵²³ Enc, p. 238.

⁵²⁴ Enc, p. 238. O grifo é meu. Com Henry, a expressão “mundo virtual” adquire sentido ainda mais profundo, e por isso mais preocupante na atualidade. A respeito dos impasses que a condição humana encarnada experimenta em ambientes de trabalho virtuais, cf. FAÏ, E. e LE GUYADER, Sandra. Michel Henry and Critical Theory, an Introductory Standpoint: The case of virtual organization. Trabalho apresentado no 6th International Critical Management Studies Conference, Universidade de Warwick, GB, 13-15 Julho 2009. Disponível em: <<http://mngt.waikato.ac.nz/ejrot/cmsconference/2009/Stream10/Henry%20Critique%20and%20VO%20Fa%20C3%BF%20FV.pdf>>. Acesso em: 13 jul. 2009.

⁵²⁵ Enc, p. 237. A próxima também.

⁵²⁶ Enc, p. 241.

Henry expressa que esses fenômenos pertencem a todas as sociedades. *Sempre que se ignora a dualidade do aparecer como estrutura fenomenológica da natureza humana*, os efeitos mostram-se como angústia e perturbação do desejo:

Tal é a razão pela qual as múltiplas modalidades da existência que lhe estão ligadas e dela recebem a sua última possibilidade estão, com efeito, presentes por toda a parte onde quer que haja homens. O que caracteriza o niilismo é, nesta estrutura fenomenológica global da dualidade do aparecer, excluir o modo originário e fundamental da revelação da vida⁵²⁷.

Se o descrito acima se refere a um efeito presente em todos os tempos e culturas, Henry mostra sua preocupação com os rumos eróticos no Ocidente. Pois, além do apontado, há nesse “um abandono proposital de Eros ao aparecer do mundo”, fruto da redução galileana com a motivação suplementar provinda do niilismo como categoria preponderante. Neste caso, a redução ao corpo toma uma significação nova, “desmesurada e demencial”⁵²⁸, pois se dissocia do fundamento e do elemento dominante:

Por isso, quando na redução galileana a objectividade é desligada da vida e considerada em si mesma de modo abstracto como uma instância autónoma, quando, ainda por cima, ela recebe de um pensamento que aspira à racionalidade, à cientificidade e à verdade o privilégio de definir este lugar e esta verdade e assim de toda a realidade, é sobre o conjunto dos fenómenos humanos, então, que paira a ameaça do seu disfarce e da sua desnaturação⁵²⁹.

Aqui não se trata mais do fracasso do desejo no seu acesso à vida do outro na imanência, mas de um fenômeno bem mais amplo: a pressuposição do saber moderno que toma a objectividade por realidade e o saber dessa realidade já reduzida como único modo de saber verdadeiro.

As leis da comunicação erótica são, pois, as da relação sexual objectiva à qual ela se reduz, não são já as leis do Eros, do Desejo infinito da vida aceder à vida de um vivente, de se unir com ele e de o encontrar no mais profundo do abismo onde esta união é possível. São as leis que regem os fenómenos objectivos – leis biológicas, químicas, físicas que relevam todas da ciência moderna –, são as da realidade material do universo. A fusão amorosa reduzida à sua aparição objectiva, tal como se pode ver e fotografar nas diversas variáveis destinadas a disfarçar a monotonia, tornou-se problema dos sexólogos, dos psicólogos, dos psiquiatras, dos sociólogos⁵³⁰. Só eles dispõem de métodos objectivos que permitem adquirir um conhecimento rigoroso. “Catorze por cento dos franceses fazem amor nas escadas.” A questão racionalmente

⁵²⁷ Enc, p. 237. A próxima também.

⁵²⁸ Enc, p. 238.

⁵²⁹ Enc, p. 238.

⁵³⁰ Aqui uma nota do próprio Henry que talvez possa inspirar um diálogo e uma preocupação: “A medicina nunca foi uma ciência propriamente dita – não que lhe falte rigor. Repousando nas ciências duras como a biologia, a química, etc., continua no entanto ‘humanista’ no seu próprio princípio. Por isso é preciso entender que todos os conhecimentos objectivos postos em cena são atravessados por um olhar que vê, para além deles, na radiografia de uma lesão ou de um tumor, para além do corpo objectivo, o *que dele resulta para uma carne*, para este Si vivo e sofredor que é o paciente. A medicina é ininteligível sem esta referência constante à vida transcendental como constitutiva da realidade humana. O olhar médico é hoje um dos últimos refúgios da cultura”. A fenomenologia da Vida tem sido trazida para perto da medicina e auxiliado esta a questionar sua perda de contato com a vida com o domínio da técnica. A esse respeito, cf. os quatro artigos da seção *A fenomenologia da Vida e a medicina*, de MARTINS; CARDOSO, 2006, p. 43-152, bem como VASCHALDE, R. *Maladie: de la phenomenologie a la therapie. Phainomenon*, n. 13, p. 155-164, out. 2006.

posta neste contexto objectivo espera a regulamentação da próxima implementação no terreno de um plano quinquenal ou do progresso da investigação científica sobre a AIDS.⁵³¹

Henry arremata que todos os saberes ancestrais da cultura – religião, ética, estética –, saídos do saber mais originário da vida transcendental, que surgem na “autorrevelação e no autodesenvolvimento do seu *pathos*” não têm lugar nesse novo paradigma, são obsoletos. Em tempos de niilismo, eles não têm direito à palavra.

4.4 A vida é sem sentido

Henry enuncia uma formulação a respeito da vida que lembra afirmações niilistas, mas confere-lhe bem outra interpretação: “a vida é sem sentido”, “a vida é sem por-quê”. Seu argumento é que o *por-quê* remete à busca de sentido em propriedades que não são as da vida. “A vida é sem porquê. E isto porque ela não tolera em si nenhum fora de si ao qual deveria manifestar-se e assim ser o que ela é – ao qual ela teria que perguntar por-que é que ela é o que é, *por-que*, e a que propósito é ela a vida.” Sua justificação é a sua própria autorrevelação.

Se a vida é sem “por-quê”, se ela não pergunta a nada nem a ninguém, a nenhum saber ekstático, a nenhum pensamento intencional em busca de um sentido qualquer, a nenhuma ciência, o porquê da sua vida, é porque, experienciando-se a si mesma, não é só nem primeiro o que ela sente quando se sente a si mesma, mas o próprio *facto de se sentir a si mesma, a felicidade deste sentir que é o seu fruir que lhe diz que ela é boa.*⁵³²

A ausência de sentido da vida, dito no duplo aparecer, reveste-se de reverência pela vida e não de seu desprezo. Henry se volta a Mestre Eckhart e seu enraizamento fenomenológico para mostrar o desejo de viver mesmo em circunstâncias extremas: “Por mais dura que seja a vida, quer-se, todavia, viver [...] Mas por que é que tu vives? Para viver, dizes tu, e no entanto não sabes por que é que vives. *Tão desejável é a vida em si mesma que é desejada por si mesma*”⁵³³. A vida atesta que apenas o fato de senti-la e vivê-la é sua justificação suprema, mesmo na infelicidade e no sofrimento. Novamente Mestre Eckhart, na sua “asserção-limite”: “Até os que estão no Inferno, nos tormentos eternos, anjos ou demónios, não querem perder a vida; porque a vida é também para eles tão nobre [...]”⁵³⁴.

4.5 Rumo à vida mais antiga: Gênesis e João

Henry expressa que a criação do ser humano tal como narrada em Gênesis corre o risco de gerar o equívoco de considerar o ser humano como ser no mundo, feito de pó. No entan-

⁵³¹ Enc, p. 240. A próxima também.

⁵³² Enc, p. 242.

⁵³³ M. ECKHART apud Enc, p. 242. O grifo é meu.

⁵³⁴ *Traitées et sermons*. Trad. fr. Aubier et Molitor. Paris: Aubier, 1942. p. 48 apud Enc, p. 242.

to, esse risco desaparece quando se destaca sua criação à imagem e semelhança de Deus. “Semelhante a Deus, o homem em nada é do mundo, nada nele se explica, em última análise, pelo mundo. Semelhante a Deus, o homem não é o produto de um processo que põe fora de si, sob a forma de uma imagem.”⁵³⁵

O ser humano nada é de visível, desconcerta Henry. A realidade verdadeira do humano, seu Si transcendental vivo, é invisível. “É porque Deus é a Vida que ele é invisível. É por esta razão que o homem também o não é.” O prólogo de João traz a “proposição iniciática” que permite compreender a unidade da visão transcendental das Escrituras, substituindo o conceito de criação pelo de geração, e assim recoloca a condição humana no seu lugar.

É apenas a partir da ideia de geração que o homem pode ser compreendido. A geração do homem no Verbo (notemos que a criação bíblica se faz ela mesma no Verbo, na Palavra de Deus que é a Palavra da Vida: “Deus disse [...] repete a geração do Verbo em Deus como sua auto-revelação. Esta homogeneidade entre a geração do Verbo e a do homem explica a razão pela qual, quando o Verbo encarnou para se fazer homem, não foi no mundo que ele veio, *foi numa carne*, “*entre os seus*” – entre aqueles que foram gerados Nele e desde sempre lhe pertencem.⁵³⁶

É necessário inverter a compreensão derivada da cronologia das Escrituras, pois o prólogo de João atesta que foi o Verbo que criou tudo o que Gênesis narra. Logo, a criação precisa ser reconduzida à geração no Verbo e pelo Verbo. “É o conceito de geração que dá o seu sentido exaustivo e adequado à criação; é o Prólogo de João que nos permite compreender o Gênesis.”⁵³⁷

4.6 O corpo místico de Cristo e o “outro eu”

Essas afirmações ganham seu lugar de prova ao retornarmos à questão da alteridade. Se o Verbo é princípio e fundamento da condição humana, também a alteridade terá ali sua compreensão mais profunda. Apontando o fracasso das construções fenomenológicas tradicionais para apreender o outro⁵³⁸, Henry propõe o mesmo paradigma usado para a questão do eu agora para a questão do outro – *um outro eu*.

O parágrafo 48 *A relação com outrem segundo o cristianismo: o corpo místico de Cristo* recupera a novidade do cristianismo para a alteridade, ainda não considerado em sua

⁵³⁵ Enc, p. 247. A próxima também.

⁵³⁶ Enc, p. 247.

⁵³⁷ Enc, p. 248.

⁵³⁸ O capítulo de FM “Fenomenologia da Comunidade”, abordado na seção 2.4, expressa que a alteridade não é suficientemente abarcada pela intencionalidade em *Husserl. Também o ser-com* [Mit-pathos] de Heidegger corre o grande risco de remeter a alteridade à dimensão do mundo.

profundidade pelo espírito humano⁵³⁹, novidade introduzida através de uma sucessão de perguntas que indicam as crescentes implicações:

Não será a experiência de outrem aquela que um eu faz de um outro eu? Tratar-se-á, para cada um deles, de outra coisa mais do que aceder não apenas aos pensamentos do outro, mas à sua própria vida, de alguma maneira viver dela mesma? Não será essa a razão pela qual, em todo o lado e sempre, uma tal experiência é, de início, afectiva, de modo que, em cada um, é a afectividade que o abre ou o fecha a esta experiência? Neste *pathos*, que constitui a matéria fenomenológica da comunicação ao mesmo tempo que o seu objecto, não desempenhará a carne, também ela, e não só no caso da relação amorosa, um papel maior? Mas não será que estes elementos constitutivos da experiência de outrem provêm em cada um do seu nascimento transcendental – da vida no seu modo de revelação específica?⁵⁴⁰

A base para a intersubjetividade está na experiência comum em Cristo, sendo o corpo místico de Cristo, no qual todos são um só nele, uma forma-limite da experiência do outro e que assim remete a esta. A relação entre a unidade no corpo místico, a preservação do eu e a consideração do outro coincidem no cristianismo e na fenomenologia da Vida.

Do ponto de vista fenomenológico, o corpo místico só é possível se a natureza da relação, que os homens são susceptíveis de manter entre eles, puder chegar a este ponto-limite, onde eles, com efeito, não são senão um, de tal forma que, segundo os pressupostos do cristianismo, que são igualmente os de uma fenomenologia da vida, a individualidade de cada um seja preservada, isto é, exaltada e não mais abolida numa tal experiência, se ela for ainda a de *outrem*.⁵⁴¹

Esse “ser-com” precede o encontro, pois todos recebem sua vida da uma e mesma Vida, e tem o seu Si gerado no um só e mesmo Si, a Vida absoluta na sua ipseidade originária⁵⁴². Os alcances dessas afirmações são surpreendentes:

1. Toda comunidade é por essência religiosa: pois a relação entre os diferentes Sis pressupõe a relação com a Vida absoluta. Por conseguinte, “ninguém gera o seu vínculo com o outro”, todos recebem na Vida absoluta a possibilidade de se referirem ao outro. Aqui o sentido de religioso também abarca o significado de *religio* como *religare* entre os diferentes sis.

2. “Toda comunidade é por essência invisível”. Como a geração da vida é invisível, também a ligação entre os sis se dá nessa dimensão. Pois assim como a visibilidade é portadora do engano a respeito do indivíduo, também o é para a interação com o outro.

3. Por ser invisível e estranha ao mundo e suas categorias, também ao espaço e ao tempo, a realidade da comunidade dá-se na forma de relações paradoxais, que formam o cerne do

⁵³⁹ Enc, p. 264.

⁵⁴⁰ Enc, p. 260.

⁵⁴¹ Enc, p. 255.

⁵⁴² Enc, p. 265.

cristianismo e das quais Kierkegaard teve a intuição genial. O conceito de tornar-se contemporâneo de Cristo está na base dessas afirmações, e seus alcances ainda não foram suficientemente investigados⁵⁴³.

É assim que uma relação real se pode estabelecer entre Si transcendentais que nunca se viram e que pertencem a épocas diferentes. Um homem pode ver a sua vida abalada pela leitura de um livro, de um outro século, cujo autor é desconhecido. Um indivíduo pode fazer-se contemporâneo de um acontecimento que se passou há dois mil anos. Os pressupostos de uma fenomenologia da vida mostram-se, aqui, como uma introdução às intuições decisivas do cristianismo e, nomeadamente, da sua extraordinária concepção da intersubjetividade.⁵⁴⁴

4. A tonalidade fenomenológica concreta de toda relação entre os humanos é dada pelo “ser conjunto nesta vida única e absoluta, o Verbo na Arquipassibilidade da sua Arquicarne”. É este ser conjunto que possibilita que cada um compreenda o outro como compreende a si próprio, não em virtude de uma história externa comum, mas pela origem comum, ou seja, “antes de se reencontrarem”. Esta expressão indica que, para a fenomenologia da Vida, todo encontro é um reencontro, pois a compreensão mútua se dá

no lugar do seu nascimento, na medida em que este é identicamente o nascimento do outro, seja qual for o lugar do mundo ou o momento da história onde se dê. É a Vida no seu Verbo, do modo como ela vem nele, antes do mundo, que une todos os viventes – de ontem, de hoje, de amanhã –, e toma possível o seu encontro como seu único pressuposto. É este pressuposto que toma possível, por sua vez, toda a forma de relação histórica, transhistórica ou eterna, entre eles⁵⁴⁵.

5. Os alcances dessa compreensão fenomenológica para as relações humanas – tanto para as da intimidade (também as da clínica) como as da coletividade – são significativos: a partir da alteridade na origem comum da Vida absoluta, a angústia da diferença pode ter outro destino. Se o ser-em-comum precede o Si, também precede a diferença que o corpo carnal testemunha. Neste caso, tanto a sensibilidade feminina como a sensibilidade masculina têm em comum que ambas foram dadas a si mesmas “*na autodoação da Vida absoluta*”⁵⁴⁶. Ou nas relações em coletividade, as diferenças da origem “no mundo”, como raça, cor, cultura, não indicam mais nosso ponto de partida, mas precisam ser ultrapassadas para que o nascimento comum dê a tônica e nos recorde que está havendo um reencontro.

⁵⁴³ Apenas uma derivação para cuidados paliativos e acompanhamento a enlutados: a possibilidade de ser consolado face à morte de um ente querido através de tornar-se contemporâneo de todos os vivos nascidos na Vida. Uma afirmação teológica e com Henry compreendida fenomenologicamente. A fenomenologia da Vida abre um importante campo aqui, independente do religioso.

⁵⁴⁴ Enc, p. 264. Kierkegaard a respeito de tornar-se contemporâneo de Cristo: “Em relação ao absoluto há apenas um tempo: o presente; para aquele que não é contemporâneo com o Absoluto, ele simplesmente não existe. E que Cristo é o Absoluto percebe-se facilmente, que em relação a ele há unicamente uma situação: contemporaneidade; os 3, os 7, os 15, os 17, os 18 séculos não são nada, não fazem nenhuma diferença; eles não o mudam, mas eles também não revelam quem ele era, pois quem ele é, é revelado apenas para a fé”. Apud ROOS, 2006, p. 191.

⁵⁴⁵ Enc, p. 265. O grifo é meu.

⁵⁴⁶ Enc, p. 267.

O outro está nesta mesma situação de estar no Verbo, antes de estar consigo ou comigo – no Verbo, no qual está consigo como comigo – que sou eu mesmo com ele e comigo mesmo neste Verbo. É exactamente assim que cada Si transcendental, estando com o outro ali onde ele é dado a si mesmo, ele está com o outro antes de toda a determinação ulterior – antes de ser homem ou mulher.⁵⁴⁷

Esses são, para Henry, os pressupostos fenomenológicos imediatos da doutrina do corpo místico de Cristo, corpo que abarca todos e no qual todos encontram sua origem e seu desenvolvimento, sempre como desenvolvimento imanente, também dele retirando sua força e sua consistência⁵⁴⁸.

4.7 Encarnação do Verbo – Encarnação em nós

*Um olhar: olhar que o devolva a si próprio: lhe dê o sinal de não ter sido abandonado na ek-sistência, mas antes "posto" nela, na liberdade do amor para livremente poder usufruir da liberdade de amar! Só assim Tomé poderia por seu turno amar como Joana!
O corpo era para Joana e Tomé lugar de encontro!
Aceder à sua vida. Encontro! **Alguém!***⁵⁴⁹

Donde nascerá a ilusão de possuir a vida, de esgotar todos os seus poderes, àquele que não tem nenhum? Como é que os filhos se esqueceram que são filhos?
Michel Henry⁵⁵⁰

Henry retira consequências fundamentais da encarnação do Verbo para a compreensão da condição humana e resume a condição humana como “*uma carne invisível gerada na auto-geração da Vida absoluta do seu Verbo, na Arquipassibilidade da qual toda a carne concebível retira sua matéria fenomenológica, a sua auto-impressionalidade patética*”⁵⁵¹.

Quando o Deus bíblico insuflou em nós o Sopro da Vida que fazia de cada um de nós um vivente, foi esta geração que se efectivou. A Encarnação revela-nos a nossa própria geração na vida, o nosso nascimento transcendental. Ela revela-nos a nossa condição de homem como a condição de Filho e, subtraindo-nos a todas as nossas ilusões, reenvia à sua verdade abissal.⁵⁵²

Por agora, destacamos que, na conclusão de *Encarnação*, Henry mostra com mais clareza seu conhecimento do cristianismo e simultaneamente sua diferença com a teologia.⁵⁵³

⁵⁴⁷ Enc, p. 267.

⁵⁴⁸ Enc, p. 267.

⁵⁴⁹ MARTINS; TEIXEIRA, 2007, p. 26 e 27. Grifo das autoras.

⁵⁵⁰ Enc, p. 168.

⁵⁵¹ Enc, p. 278. O grifo é meu.

⁵⁵² Enc, p. 278.

⁵⁵³ O objetivo de Henry é investigar fenomenologicamente a vida, o poder que doa a vida e com ela o pensamento, tanto o da teologia como o da fenomenologia. Expressa Henry: “Filosofia e teologia não são concorrentes, elas apresentam-se como duas disciplinas diferentes. A diferença resulta de a teologia tomar como ponto de partida e, mais ainda, como objecto da sua própria reflexão as Escrituras, isto é, os textos tidos como sagrados. «Sa-

Em todo tempo, o destaque é que o pensamento cristão traz um modo original de compreender fenomenologicamente a vida, particularmente a vida humana:

Ora eis que para nós, fenomenólogos pós-husserlianos, isto é, não gregos, o pressuposto cristão adquire uma significação determinante. Ele não nos ajuda só a rejeitar a redução arrasadora e absurda do nosso corpo a um objecto, objecto oferecido à investigação científica antes de ser entregue à manipulação técnica e genética, no limite, às práticas abertas pela ideologia nazi. Também não nos basta interpretar este corpo-objecto como um corpo subjectivo, enquanto esta subjectividade for identificada com a intencionalidade, em último recurso ao “fora de si” do aparecer do mundo. O que temos a dizer é que a nova inteligibilidade que exige a elaboração da questão do corpo, *na medida em que o nosso corpo não é um corpo, mas uma carne*, é totalmente estranha ao que, desde sempre, entendemos, por inteligibilidade. [...] *Originariamente e em si, a nossa carne real é arqui-inteligível, revelada em si nesta revelação anterior ao mundo, própria do Verbo da Vida de que fala João*⁵⁵⁴.

A encarnação do Verbo porta a inteligibilidade da nossa carne, por isso, para compreender a si, o ser humano deve compreender o Cristo. “A carne, como matéria fenomenológica absoluta, é a prova de que *toda finitude é tecida de infinito, inseparável dele, tem dele tudo o que ela foi, é e será*. Para depois concluir com São Paulo quando fala aos gregos: *É nele que temos a vida, o ser e o movimento (Atos 17.28)*.”⁵⁵⁵ Logo, a encarnação do Verbo não apenas é o acontecimento extraordinário da sua vinda para a salvação, mas também é nesse Verbo que nossa carne é dada e se sustenta: “É no próprio Verbo que se cumpre o *fazer-se carne*, fora do qual nenhuma carne, nenhum Si carnal vivo, nenhum homem jamais é possível”⁵⁵⁶. O prólogo ilumina o Gênesis... por isso a Palavra de Cristo tem preeminência sobre todas as outras palavras.

grados» não quer dizer que falem do que é sagrado, de Deus, mas que provêm d’Ele, que *são a sua Palavra*. Trata-se pois, em todos os aspectos, de uma Palavra de Verdade.” Assim inicia a conclusão de Enc, Para além da sua diferenciação, remetemos à Conclusão de Enc – Para além da

“: remetemos à conclusão de Enc retira conhecimentos fenomenológicos da sua abordagem do cristianismo e não teológicos.

⁵⁵⁴ Enc, p. 274.

⁵⁵⁵ DUFOUR-KOWALSKA apud MAGALHÃES, 2008, p. 84.

⁵⁵⁶ Enc, p. 275.

CAPÍTULO 5 – Palavras de Cristo

Chegamos ao último livro de Henry. Na apresentação à tradução espanhola, Miguel Garcia Baró assinala o furor que causou nos meios acadêmicos de Paris a irrupção de um estudo exegético “sensacional” do Evangelho de São João feito por um marxista fenomenólogo. A razão dessa obra está na afirmação de Henry de que “os paradoxos da linguagem evangélica acerca da vida são, literalmente, a mais elaborada expressão da verdade do Fundamento: fragmentos de uma autêntica ontologia fenomenológica”⁵⁵⁷, no sentido de contemporaneidade de Kierkegaard. O cristianismo, “a dizer a verdade, não é senão a teoria, rigorosa e estupenda, de que se dá aos seres humanos, como sua porção, esta autorevelação do Absoluto”. O amor pelo qual João define a natureza de Deus “não é outra coisa que o gozo de si mesma da Vida absoluta”⁵⁵⁸.

A tradução para o português, publicada em 2003, foi realizada por Florinda Martins, que também teve a oportunidade de acompanhar o autor na escrita da obra. O prefácio expressa que esse livro, “sublime e urgente que é como que o seu testamento”⁵⁵⁹, traz uma nova dimensão à fenomenologia da Vida, seguindo a compreensão de Henry de que a Palavra das Escrituras se distingue de outras palavras porque ela traz consigo uma “pretensão extraordinária, a de ser a Palavra de Deus”. Comenta que não usa *pretensão* no sentido pejorativo, mas no mesmo de Husserl, quando aborda a pretensão de cientificidade por parte das ciências⁵⁶⁰.

⁵⁵⁷ BARÓ, Miguel Garcia. Introdução. In: HENRY, Michel. *Palabras de Cristo*. Madrid: Sígueme, 2004. p. 11. “Las paradojas del lenguaje evangélico acerca de la vida son, literalmente, la más acabada expresión de la verdad del Fundamento: fragmentos de una auténtica ontología fenomenológica.” Tradução própria.

⁵⁵⁸ BARÓ. In: HENRY, 2004, p. 12. “Y el cristianismo, a decir verdad, no es sino la teoría, rigurosa y estupefaciente, de que se da a los hombres, como su porción, esta ‘autorrevelación’ de lo Absoluto. Pues el amor por el que san Juan define la naturaleza de Dios no es otra cosa que el gozo de sí misma de la Vida absoluta”. Tradução própria.

⁵⁵⁹ ALMEIDA, José Manuel Pereira de. *Apresentação de Palavras de Cristo*. Lisboa: Colibri, 2003. p. 8.

⁵⁶⁰ HENRY apud ALMEIDA, 2003, p. 8.

5.1 A palavra encarnada

Henry introduz seu livro escrevendo sobre a carne e sua finitude; esta se deixa reconhecer por múltiplos sinais, sendo a mais notável a característica de não bastar-se a si mesma para sobreviver, pois é constantemente assolada pelo seu conjunto de necessidades. Essas se dão como tonalidades afetivas positivas e negativas, sendo a carne a sede do mal-estar da necessidade, da insatisfação, do desejo, da dor e do sofrimento. A busca de sua satisfação exerce um domínio sobre nós e corresponde ao movimento que visa transformar nosso mal-estar em bem-estar. “Quaisquer que sejam os desvios ou perversões, as inversões que na história ela venha a sofrer, aquilo a que chamamos ‘economia’ colhe a sua motivação na nossa condição encarnada, é o que Marx chamou de trabalho ‘subjetivo, individual e vivo’.”⁵⁶¹

Cristo também viveu a condição encarnada, com sua temporalidade e ritmo próprios, também conheceu fome, sede e dor. Se Cristo tem a dupla natureza – divina e humana, também suas palavras contêm essa dupla natureza, no sentido de que ora se trata da palavra de um homem ora se trata da de Deus⁵⁶². A partir disso, Henry volta-se à filosofia da linguagem contemporânea e à constatação de que essa não abarca esse conjunto de concepções, abrindo uma lacuna “surpreendente”, ou seja, “nada saberia da palavra que, no fim de contas, é a única que interessa – a Palavra de Deus, isto é, o modo como Deus nos fala”⁵⁶³. Isso produz, segundo Henry, não apenas uma lacuna, mas uma “ocultação tão desastrosa quão definitiva”: a Palavra de Deus não permaneceria apenas incompreendida, mas “ter-se-ia perdido até mesmo a idéia dela”⁵⁶⁴, reduzindo-a a preceitos morais respeitáveis, mas já não sendo palavras do Verbo de Deus, o Cristo⁵⁶⁵.

A questão última para Henry é investigar “em que é que esta Palavra é de proveniência e de essência divinas, e desta forma saber, com um saber invencível, que ela é, efectivamente, Palavra de Deus – e de mais ninguém?”⁵⁶⁶. E, mais ainda, será possível ao ser humano escutar “na sua linguagem uma palavra que fale noutra linguagem – na linguagem de Deus, mais precisamente no seu Verbo?”⁵⁶⁷

⁵⁶¹ HENRY, *Palavras de Cristo*, 2003, p. 12. Doravante abreviado por PdC, seguido da página.

⁵⁶² PdC, p. 12. Grifo do autor.

⁵⁶³ PdC, p. 13. Grifo do autor. A recente tradução de Rolf Kühn para o alemão ressalta no subtítulo a contribuição desse texto para a filosofia da linguagem: *Christi Worte: eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung*. Freiburg; Munique: Alber, 2010.

⁵⁶⁴ PdC, p. 13.

⁵⁶⁵ Não faz parte do tema da tese, mas as ideias de Henry a respeito da exegese histórico-crítica do século XIX-XX podem ser um subsídio interessante, como em PdC, p. 14. Considera-as também “verdades do mundo”, que não levam à essência de Deus.

⁵⁶⁶ PdC, p. 15. Grifo do autor.

⁵⁶⁷ PdC, p. 15.

Acusa o “dogmatismo totalitário” dos Estados que se afirmam “democráticos” pelo “combate sem tréguas” contra o cristianismo. Em decorrência, a educação e a cultura foram paulatinamente afastadas dessa Palavra, o que para Henry não apenas afeta a compreensão do divino, mas a compreensão da própria condição humana⁵⁶⁸.

Seu texto explora as diferentes conotações de palavra e linguagem, como nessa formulação a respeito dos dois tipos de palavras de Cristo que se constituem em eixos do livro:

1. Palavras de Cristo enquanto homem, dirigindo-se aos humanos em sua linguagem e falando-lhes deles.

2. Palavras de Cristo enquanto homem, dirigindo-se aos humanos em sua linguagem para lhes falar acerca dele mesmo.⁵⁶⁹

A esses dois eixos se acrescentam mais dois, na forma de perguntas:

3. Em que a palavra de Cristo enquanto Palavra do Verbo se diferencia da palavra humana?

4. Como é que os homens podem ouvir e compreender essa palavra que já não é sua, mas de Deus?

Afirma que só depois de abordar essas questões se estará em condições de responder aos humanos sobre a sua própria condição. Esse é o alvo deste livro, com a hipótese: “se, capaz de ouvir a Palavra de Deus e aberta à sua escuta, o homem for, na verdade, apenas inteligível na sua relação interior com esse absoluto de Verdade e de Amor que se chama Deus?”⁵⁷⁰

5.2 Palavras de Cristo sobre o humano

Henry toma as palavras de Jesus a respeito do coração humano (Mateus 15 e Marcos 7) como a passagem de uma ordem externa para uma ordem interna de realidade. A realidade externa com suas coisas não contamina porque essas não sentem nada e nada provam; mas é o coração que sente e prova. Henry interpreta as palavras de Cristo pela fenomenologia: Não

⁵⁶⁸ PdC, p. 15. A relação entre reducionismo da condição humana e ensino depauperado está apontada, como nesse parágrafo: “Na realidade, a organização do mundo com o seu omnipresente materialismo, os sórdidos ideais de êxito social, de dinheiro, de poder, de prazer imediato, com o seu exibicionismo e o seu voyerismo, a depravação de todo o gênero, a adoração de novos ídolos, as máquinas infra-humanas, de tudo o que é menos que o homem, a redução deste ao biológico e, através dele, ao inerte – é tudo isto (*de que o ensino se tornou o reflexo absolutamente escandaloso, cego ou burlesco*), este tumulto incessante da actualidade com os seus acontecimentos sensacionais e com os seus saltimbancos de feira, que abafa [e escrevi ‘afaga’ ao desejar este silêncio] *para sempre o silêncio onde fala a palavra que já não ouvimos*”. O grifo é meu.

⁵⁶⁹ PdC, p. 16. Henry também dialoga com a filosofia da linguagem (p. 12ss), que apenas apontamos aqui.

⁵⁷⁰ PdC, p. 16.

apenas o mal tem sua sede no coração, mas a própria vida – “aí onde o homem prova tudo o que vive e se prova a si mesmo”⁵⁷¹. O ser humano é aquele que se prova a si mesmo, e por esse motivo também a tudo que o rodeia. “A propriedade constitutiva da vida é provar-se. Com efeito, viver não é outra coisa: sofrer o que se é e fruir disso, fruir-se.”

O *coração*, termo recorrente nos evangelhos, designa a realidade humana como essencialmente afetiva. “A afetividade é a essência da vida.” Do ponto de vista filosófico, essa definição tem alcance revolucionário – abala a definição *grega* de homem racional, já não fazendo da razão a diferenciação com o animal. E também fornece uma base para não concordar com o biologismo atual de reduzir a vida aos processos materiais. Esses são aparentados com o que os evangelhos designam por *exterior*, onde não há mal, porque nada há de humano⁵⁷².

Henry aponta que, nos evangelhos, há um movimento de pensamento constante que remete da ordem de realidade externa, a das coisas e da aparência, para outra, interna, que contempla a condição humana de seres encarnados. Esse é o seu mundo-da-vida [*Lebenswelt*], “composto por objectos sensíveis, recortados e determinados por necessidades e afectos, portadores do conjunto de valores que a vida lhes confere”⁵⁷³. Em nada essa *Lebenswelt* se parece com a distinção teórica entre um sujeito de conhecimento e o seu objeto; novamente a crítica aos pressupostos gregos feita a partir dos evangelhos.

Henry perpassa diversos textos dos evangelhos, mostrando que neles acontece essa passagem da realidade visível para a invisível⁵⁷⁴. Nas prioridades, no jejum, na oração, na ação boa ou má, é na invisibilidade que elas se cumprem. Para Henry, a crítica de Jesus não apenas se refere a questões éticas, mas diz respeito à condição humana: a diferença entre visível e invisível “não demarca a diferença entre o que é humano e o que é divino, [...] o invisível diz respeito ao homem na sua verdadeira realidade. O homem é, com efeito, duplo, visível e invisível ao mesmo tempo”⁵⁷⁵.

Henry ressalta o alcance filosófico-antropológico das palavras de Cristo: o ser humano é concebido como carne viva em oposição ao corpo objetivo, tendo como condição dessa oposição a distinção entre visível e invisível, daí resultando uma concepção inteiramente original

⁵⁷¹ PdC, p. 18. A próxima também.

⁵⁷² PdC, p. 19.

⁵⁷³ PdC, p. 20.

⁵⁷⁴ Mateus 6.25-34; Mateus 6.1-18; Mateus 23.27.

⁵⁷⁵ PdC, p. 22. Henry resume os conceitos já abordados no *Encarnação*: “A análise do corpo não estabeleceu que este último se dá de duas formas diferentes? Por um lado, sob a forma de um corpo exterior visível, como os outros corpos do universo; enquanto que, por outro lado, cada um vive interiormente o seu próprio corpo sob a forma desta carne invisível, sofredora e desejosa, com a qual faz um só”.

da ação. Expressa a dificuldade de assimilá-lo no pensamento inspirado pela filosofia grega, e de que foi preciso esperar o início do século XIX para, com Maine de Biran, descobrir o corpo subjetivo oposto ao corpo objetivo da tradição. Comenta como é surpreendente que ainda está por ser compreendida a concepção de ação operada por esse corpo subjetivo.⁵⁷⁶

A extraordinária profundidade do cristianismo consistiu em mostrar que o mundo é apenas a aparência exterior desta dupla rede de relações cuja realidade assenta na nossa vida invisível – mais precisamente na nossa carne de que o corpo é tão-só o aspecto exterior e visível.⁵⁷⁷

Passo a passo, Henry traz as palavras de Cristo seguindo as categorias apontadas no início.

5.3 O desmoronamento do mundo pelas palavras de Cristo

Não apenas os maus são criticados pela palavra de Cristo, mas a natureza humana e suas relações chamadas de *naturais*⁵⁷⁸. Assim abre-se uma fratura entre o que Cristo diz dos humanos e o que esses pensam de si. As palavras de Cristo, para Henry, fazem uma *inversão* e uma *subversão*, que “atinge sucessivamente os diferentes níveis da experiência, para, finalmente ferir a condição humana na sua própria essência”⁵⁷⁹, no fundamento, na realidade mais íntima, no ganhar a vida ou perdê-la.

As afirmações de Cristo dispõem-se sistematicamente na forma de paradoxos, unidos por uma “misteriosa afinidade”, entrelaçados por uma outra Razão, um outro Logos, “como se esta Palavra, em vez de ser estranha à nossa verdadeira realidade, lhe estivesse não apenas ligada por uma relação que ainda não alcançamos, mas consubstancial”⁵⁸⁰. Essa lógica paradoxal não se explica apenas pela passagem do fundamento visível para o invisível, há uma *subversão da lógica interna dos afetos*: “Felizes os que choram,... os que têm fome e sede,... os pobres,... os que têm fome”⁵⁸¹. As relações humanas “habituais e naturais” não são apenas alteradas, mas “são desqualificadas, julgadas, condenadas”⁵⁸². O trecho referido acima termina

⁵⁷⁶ PdC, p. 23. Expressa que alguns pensadores – [o primeiro] Descartes, Schopenhauer e Nietzsche – desenvolveram algumas das intuições dos evangelhos, também já presentes nas civilizações anteriores à escrita, “permitindo ao homem viver ou sobreviver segundo prescrições que estão gravadas nele como componentes da sua natureza”.

⁵⁷⁷ PdC, p. 27.

⁵⁷⁸ PdC, p. 28ss. “A natureza humana é globalmente desqualificada. O que apressadamente tomamos como um sistema que assenta a sua carência numa natureza comum, desconjunta-se irrevogavelmente, fazendo surgir inquietantes interrogações. [...] Como fundar uma ética sobre o que é mau em si mesmo?”

⁵⁷⁹ PdC, p. 30. Henry destaca Mateus 10.34-36; Lucas 12.51-53.

⁵⁸⁰ PdC, p. 30.

⁵⁸¹ Mateus 5.5-11 e Lucas 6.20-26; em Lucas ainda as maldições que também indicam essa subversão. O versículo comentado a seguir é o 6.35.

⁵⁸² PdC, p. 32, com base em Lucas 6.32-34: “Se amais os que vos amam, que recompensa podeis esperar?”

com “Vós pelo contrário, amais os vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar retorno”.

A condenação de Cristo vai para uma característica essencial das relações humanas: *a reciprocidade*. A razão é que essa entrega as relações à objetividade: “as relações humanas manifestam-se assim, de novo, como *relações reais, seguras de si mesmas, recebendo de si o seu impulso*”⁵⁸³. Unem-se a afetividade e a reciprocidade, comunicam sua força às comunidades e se tornam o seu esqueleto. Henry segue, desvelando o significado oculto da reciprocidade: *funda os seres humanos em si mesmos*.

*O que os homens fazem, o que eles são explica-se, assim, a partir deles mesmos. Deste modo, há um sistema do humano porque o homem se situa dos dois lados da relação que o liga a si mesmo e da qual é, por isso, o fundamento.*⁵⁸⁴

Para compreender o motivo de sua condenação, Henry propõe avançar mais para dentro das palavras de Cristo. A condição humana já não se define pela mera oposição entre visível e invisível; as palavras de Cristo *abrem um novo abismo no seio do próprio invisível, no seio do qual se estabelece uma nova relação em secreto*: “Mas tu, quando rezares, retira-te para o teu quarto, fecha a porta e reza a teu Pai que está presente no segredo; teu Pai vê o que fazes em segredo” (Mateus 6.3-4, 6). Nas palavras de Cristo, o eu já não se define pela relação com os outros, nem pela referência a si, mas pelo olhar de Deus, “que o revela a si mesmo, ao mesmo tempo que o revela a Deus, o homem está-lhe unido nesta relação interior que define agora a sua realidade”⁵⁸⁵.

A reciprocidade, portanto, é condenada porque funda o ser humano no humano e omite “nada menos do que a relação interna do homem com Deus”⁵⁸⁶. A relação com Deus tem como cerne a não-reciprocidade: “amai a vossos inimigos... e sereis filhos do Altíssimo porque *ele é bom com os ingratos e com os maus*” (Lucas 6.34). A essência de Deus é a não-reciprocidade, que logo será uma marca daqueles que reconhecem sua condição humana fundada na relação com Ele:

Esta mudança de natureza, esta transubstanciação de uma natureza humana em uma gerada em Deus, divina no seu princípio e cujas acções podem doravante decorrer apenas deste princípio e desta origem divinas, é expressa numa passagem de uma densidade extrema: “Fazei o bem e

⁵⁸³ PdC, p. 33. O grifo é meu.

⁵⁸⁴ PdC, p. 33. O grifo é do autor.

⁵⁸⁵ PdC, p. 36.

⁵⁸⁶ PdC, p. 37. Esse é o motivo também da crítica ao humanismo como em PdC, p. 28: “‘Torna-te no que és’. Mas como é que este tornar-se pode sobrepor-se a qualquer outro valor se a sua finalidade é desprovida de valor? Como pretende o humanismo ser uma sabedoria se aquilo a que se deve adequar é uma realidade pervertida? Como fundar uma ética sobre o que é mau em si mesmo?”.

emprestai, sem esperar, e *sereis filhos do Altíssimo...*”; “Rezai por aqueles que vos perseguem e *sereis filhos do vosso Pai* que está nos céus” (Lc 6.35 e Mt 5.44)⁵⁸⁷.

O princípio explicativo dessas novas relações está dado pela tese central do cristianismo, a condição de Filho: *vós sois os filhos de Deus*. Diferentemente da concepção mundana ou humanista, a condição humana como Filho de Deus remete, para Henry, a um devir “e parece subordinada à realização deste último”⁵⁸⁸: o da *não-reciprocidade*.

Como aproximá-la de nós, na sua extrema dificuldade, pergunta Henry. Apenas com Deus nos servindo de exemplo? A questão é anterior: a não-reciprocidade está profundamente imbricada na condição humana: ela é a característica mais intrínseca da nossa vida. Foi na não-reciprocidade que os humanos receberam a doação da vida: “A não-reciprocidade designa a geração imanente da nossa vida finita na vida infinita de Deus”⁵⁸⁹. *Cada ser vivo foi dado à vida no processo interior desta vida infinita, numa relação que ignora qualquer reciprocidade*. “A designação Filho de Deus, que nos é dada ao longo do Evangelho, não é uma metáfora, é a nossa condição real que ela qualifica”⁵⁹⁰. Pois nenhum ser humano, como vimos nos capítulos anteriores, adveio por si mesmo à vida, e por isso também não colhe sua vida de outros seres humanos tão desprovidos como ele.

A genealogia humana é “pura e simplesmente desqualificada em proveito apenas da genealogia divina que faz de cada um deles o Filho de Deus”⁵⁹¹. Essa é a situação *radical*⁵⁹² de todos os humanos, porque afeta sua raiz e seu fundamento, bem como o conjunto de suas relações e laços familiares. Se ninguém pode ser pai, ninguém pode ser filho, irmão, irmã baseando-se em laços visíveis. Essa é a interpretação de Henry do episódio em que Jesus desconsidera sua família “humana” e chama de irmão, irmã e mãe todo aquele que fizer a vontade de Deus (Marcos 3.32-35; Mateus 12.48-50; Lucas 8.19-21)⁵⁹³. E também do “não vim trazer a paz, mas sim a espada, separar o filho de seu pai, a filha de sua mãe...” (Mateus 10.34-36; Lucas 12.51-53).

Henry traça algumas consequências dessa nova ordem genealógica:

⁵⁸⁷ PdC, p. 38. A próxima também.

⁵⁸⁸ PdC, p. 38.

⁵⁸⁹ PdC, p. 38.

⁵⁹⁰ PdC, p. 39.

⁵⁹¹ PdC, p. 40. Essa qualificação já foi abordada na seção 3.5, em ambos os contextos fundamentada em Mateus 23.9: “A ninguém chameis de pai pois um só é vosso ‘Pai’, aquele que está nos Céus”.

⁵⁹² PdC, p. 39.

⁵⁹³ PdC, p. 39.

a) Os humanos não ficam à deriva, privados de sua genealogia humana, pois ao desmantelamento segue imediatamente a reconstituição segundo a ordem divina. Aqui está a *primeira revelação essencial* que Cristo traz aos homens acerca deles próprios: “Vós sois os Filhos de Deus. Tendes um só e mesmo Pai. Estais ligados pelas relações que unem todos os que têm um mesmo Pai e que, deste modo, são Irmãos”⁵⁹⁴.

Esta ordem que reconhece no seu princípio, apenas, um único Pai, de modo que todos os homens são seus filhos e que a única relação real que subsiste nesta nova ordem, com exclusão de toda e qualquer distinção, separação ou oposição, é a de irmãos e irmãs.⁵⁹⁵

Henry afirma que essa revelação não aponta um ideal nem se constrói como metáfora, mas anuncia a realidade efetiva das relações que unem os humanos entre si.

As relações de irmãos que existem entre os homens são as suas relações reais porque a realidade de cada um deles é a de ser Filhos de Deus, não podendo conceber-se homem algum que não o seja, que não seja o Filho deste Deus único que é Pai de todos.⁵⁹⁶

Da realidade de serem irmãos nascidos de um mesmo Pai surge uma nova consequência:

b) A não-reciprocidade da vida absoluta de Deus e a vida de cada um dos que foram doados na vida *criam uma nova reciprocidade*, fruto da relação interior de cada ser vivo com a Vida, em que vive, e na qual tece uma relação com os outros vivos, “que colhem a sua própria vida nesta mesma Vida – que é sua e que é deles, que é a vida de todos”⁵⁹⁷.

Essa relação interior entre os vivos é tão-somente a nova reciprocidade fundada por Cristo, que nada tem a ver com a reciprocidade das relações ditas naturais. Henry aponta as limitações da reciprocidade “natural” – ela é reciprocidade de amor, *mas também de ódio*. Além do mais, até o amor humano sofre com o desgaste e a origem no coração, “sede de todos os males”:

Na ausência de Deus, o amor dissolve-se naturalmente: sou tributário do amor do outro e o amor do outro é tributário do meu, aleatório, do mesmo modo que a reciprocidade à qual deve a sua existência fugaz. Com efeito, o amor é tão-só o nome da vida e é-o tanto do nosso amor-próprio como da nossa própria vida. Do mesmo modo que esta não pode fundar-se na vida do outro nem a vida do outro pode fundar-se na minha, também o meu amor não pode repousar no seu nem o seu no meu. O fundamento do amor, o fundamento da vida esfuma-se quando o procuramos unicamente em realidade, mesmo que estas se correspondam, [mas] *que não se bastam por não se fundarem a eles mesmos*. A reciprocidade é aqui a marca do nada. Este absurdo da relação humana reduzida a si mesma, este absurdo que mais não é do que a negação de Deus e que constitui a blasfêmia, provoca a cólera de Cristo⁵⁹⁸.

⁵⁹⁴ PdC, p. 40.

⁵⁹⁵ PdC, p. 40.

⁵⁹⁶ PdC, p. 40.

⁵⁹⁷ PdC, p. 41. A relação entre coração e mal será abordada na seção 5.7.

⁵⁹⁸ PdC, p. 41.

Henry estabelece uma relação intrínseca entre os paradoxos das bem-aventuranças e a aceitação da paternidade absoluta: “Os paradoxos das Bem-aventuranças são o equivalente da declaração apaixonada: *Abbah, Pai!*”⁵⁹⁹

Declarações contundentes; radicais, no duplo sentido da palavra.

c) Outra consequência está na relação entre a condição humana e os paradoxos. Henry aponta que *o Reino de Deus emerge do paradoxo e mantém uma relação constante com ele*, que permanece mesmo quando esse não é designado e apenas é significado pelas propriedades.

Propriedades essas que não sendo as que a teologia tradicionalmente atribui a Deus, nos falam, todavia, do seu Reino *de modo infinitamente mais sugestivo*. “Saciedade”, “riso”, “consolação”, “misericórdia”, “visão de Deus”, “regozijo”, “alegria”, eis o que oferece o Reino e que vem satisfazer o grande Desejo do homem realizar a relação interior com Deus.⁶⁰⁰

4. A relação interior que faz do ser humano um Filho de Deus não só transtorna suas relações com os demais humanos, mas também *faz emergir na vida de cada um novos paradoxos*, explicitamente formulados nas bem-aventuranças. Henry relembra que a revelação de cada afeto (dor, sofrimento, fome) se dá por ele próprio, o que agrega às bem-aventuranças um caráter ainda mais paradoxal, que gera a pergunta se a relação com Deus poderá alterar o sofrer de cada um desses estados. No entanto, a resposta apenas nos será dada se compreendermos a segunda categoria das palavras de Cristo – as que Cristo diz de si e de sua própria condição⁶⁰¹.

⁵⁹⁹ PdC, p. 41. Não sabemos se Henry conhecia a transcrição dos evangelhos de CHOURAQUI, A. (*Mathya* [Mateus]), que estabelece a relação entre Gênesis e as bem-aventuranças, bem no sentido da geração da vida na Vida absoluta: a estrutura quiasmática da criação no Gênesis é comparada com a estrutura quiasmática das bem-aventuranças – ambas alinham os elementos da mesma forma: Assim como no centro do relato da criação está o sol, no centro das bem-aventuranças estão os misericordiosos [matriciais, derivado de útero] e os de coração puro, que tal como o sol, nada fazem, mas apenas *são*. A matriz intacta gera a vida e o puro de coração “vazio das trevas do ego”, ambos refletem “as faces de IHVH e suas luzes, onde *se inscrevem os rostos do real*, permitindo ao ser humano sua função matricial, divina e criadora” (Rio de Janeiro: Imago, 1998. p.87-88). Com Henry, diríamos que o fazem dentro da estrita não-reciprocidade, marca dos filhos da Vida absoluta.

⁶⁰⁰ PdC, p. 42. Foi com meu orientador Prof. Dr. Enio R. Mueller que ouvi pela primeira vez a respeito da condição humana no paradoxo; agora com Henry todos estes anos de aprendizado são ressignificados! Estudamos Lutero, Kierkegaard e Tillich, todos bebendo da mesma fonte, e depois ainda Frank Lake e James Loder na aproximação com a psicanálise. Nos seus escritos encontro subsídios tanto para a teologia e filosofia do paradoxo como para a terapia nesse duplo horizonte. Cf. MUELLER, Enio; BEIMS, Robert. *Fronteiras e Interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2005. Também MUELLER, E. Os horizontes da angústia: recursos terapêuticos na Bíblia. In: HOCH, L.; WONDRACEK, K. (Org.) *Bioética: avanços e dilemas numa ótica interdisciplinar*. São Leopoldo: EST; FAPERGS; Sinodal, 2006, p. 191-199.

⁶⁰¹ PdC, p. 43.

5.4 Palavras de Cristo a respeito de sua condição

O título do capítulo 4, longo, expressa a sua agenda: “Palavras de Cristo ao dirigir-se aos homens em sua linguagem e ao falar-lhes já não deles, mas de si mesmo. A afirmação de sua condição divina”. A pergunta-chave aqui é sobre a identidade daquele que diz tais coisas sobre os humanos. Cabe buscar nas declarações de Cristo a seu respeito, feitas na linguagem dos humanos, as informações sobre sua natureza.

A resposta, já dada por Henry no *Eu sou a verdade e Encarnação*⁶⁰², é aqui resumida: Cristo não tem apenas uma natureza humana, mas também uma natureza divina. Cristo não é um filho de Deus como os demais – “Aquele que lhes fala é Aquele que, do mesmo modo que o Pai, é detentor da vida que não passa: o seu Verbo”⁶⁰³. Sendo detentor da Vida absoluta, Cristo intervém na geração do humano na Vida absoluta: “se inscreve na relação interior do homem com Deus, ao ponto de se identificar com ela, definindo assim a via que conduz ao Reino”⁶⁰⁴.

A inscrição de Cristo no interior da relação entre o ser humano e Deus é procurada nas palavras de Cristo: nos paradoxos das bem-aventuranças aparece quando afirma que a alegria do Reino será dada aos seus seguidores sempre que forem odiados, insultados e rejeitados por sua adesão a Ele⁶⁰⁵, e a vergonha será destinada a todos que se envergonharem dele⁶⁰⁶. Ou seja, a presença do Cristo no interior da condição humana gera uma alegria que é mais arcaica e mais profunda que o sofrer fome, perseguição e ódio, entre outros. Eis a razão desta outra palavra de Cristo, na qual o paradoxo atinge seu limite: “Aquele que quiser salvar a sua vida perdê-la-á, mas o que a perder *por minha causa* salvá-la-á” (Lucas 9.24)⁶⁰⁷. A presença de Cristo no interior de cada Si é capaz de subverter até a prova afetiva de si, porque está a fruir a relação com o Si no qual foi engendrado.

Esse ponto torna mais compreensível a crítica de Cristo aos que o ignoram, pois assim ignoram sua própria condição.⁶⁰⁸ Aliás, Henry faz uma afirmação categórica e chocante:

Não há natureza humana assim como não há homem no sentido em que desde sempre se entende: isto é, um homem com uma natureza própria, própria dos homens, pertencendo-lhes,

⁶⁰² Seção 3.3 e 4.2.

⁶⁰³ PdC, p. 52.

⁶⁰⁴ PdC, p. 51.

⁶⁰⁵ Mateus 5.11-12 e Lucas 6.22-23.

⁶⁰⁶ Marcos 8.38, Lucas 9.26.

⁶⁰⁷ Também Marcos 8.35 e Mateus 16.25, e Henry grifa nos três a ênfase na relação com Cristo.

⁶⁰⁸ PdC, p. 51.

uma “natureza humana”. O homem é tão-só o Filho de Deus. A sua origem está no Verbo de Deus, a sua natureza provém da de Deus⁶⁰⁹.

Sendo constitutivo do eu, Cristo também o é da relação com os outros: Cristo é “a substância do laço que os une”, o que estabelece o primado de Cristo no interior das relações humanas; esse primado o leva a declarar com toda a lógica: “Àquele que ama seu pai ou sua mãe *mais do que a mim* não é digno de mim”⁶¹⁰. Henry supõe que não seja casual a justaposição dessa declaração nos evangelhos com a vista acima, sobre ganhar e perder sua vida, e afirma o nexos comum entre ambas – a declaração de Cristo a respeito de sua natureza divina e sua participação na geração de cada ser vivo: “No limite do paradoxo, quando é preciso perder a vida para a ganhar, fulgura a afirmação assombrosa de Cristo sobre si próprio, a sua identificação com Deus”⁶¹¹.

Desta forma, flui das palavras de Cristo a respeito de sua condição a palavra dita aos humanos sobre a condição deles: na condição de Cristo como doador e gerador de toda vida está a chave para a lida com os paradoxos da condição humana. O nascimento na genealogia divina faz com que “todo o que ao homem diz respeito, actos e afecções, deve proceder da origem da qual ele deriva, da sua relação com Deus”⁶¹². Tomados pela genealogia na Vida absoluta, vive-se a primazia dessa nas bem-aventuranças, e por isso “serão consolados”; “deles é o Reino dos Céus”; “Exultai, porque grande é vosso galardão” (Mateus 5.12).

5.5 Dos dois tipos de palavras a respeito da condição humana

O capítulo VII, segundo Manuel C. Ferreira⁶¹³, é central para a compreensão do pensamento de Henry. Expõe seu raciocínio a respeito dos desafios que o cristianismo traz para a filosofia tradicional ao trazer a pergunta se há uma outra palavra além da usada pelos humanos para sua comunicação.

Essa investigação se torna necessária a partir da afirmação das duas naturezas de Cristo – com a pergunta se lhe correspondem também duas palavras, consonantes às duas naturezas. Ou seja, se há no Cristo uma outra palavra que a usada para se comunicar com os huma-

⁶⁰⁹ PdC, p. 46.

⁶¹⁰ PdC, p. 51.

⁶¹¹ PdC, p. 51.

⁶¹² PdC, p. 59. No capítulo V, Henry fundamenta a inversão das relações em diversas passagens dos evangelhos, salientando que, nessas, não se trata de exemplos edificantes ou de normas éticas de conduta, mas do primado de Cristo nos diferentes contextos e a reação a ele (chamado ao serviço, curas no sábado, julgamento das cidades, julgamento de Cristo). Novamente a influência de Kierkegaard se faz notar.

⁶¹³ FERREIRA, 2006, p. 172. Para os estudiosos da filosofia da linguagem, este capítulo traz considerações instigantes ao aproximar os evangelhos desse campo.

nos. Aqui começa a fazer sentido a formulação inicial de Henry sobre palavras aos humanos “na linguagem deles” em oposição ao Verbo como palavra de Deus.

A linguagem usada para a comunicação humana é denominada *linguagem do mundo*, no duplo sentido: 1. designa todas as coisas que mantêm uma ligação com o ser humano, desde as coisas inertes até os bens culturais; 2. só são possíveis de serem faladas se se mostrarem – isso vale tanto para as realidades concretas quanto para o conjunto de qualidades e juízos que lhes atribuímos, pelo qual elas são postas diante do nosso espírito, na exterioridade do mundo.

Palavra do mundo compreende, portanto, toda palavra que se refere a algo que ela não produziu – refere-se a tudo que se mostra na distância e na exterioridade. “Este aparecer nada mais não é do que aquilo a que os Gregos chamam o Logos.”⁶¹⁴ São três as características do aparecer no mundo:

1. O que se mostra o faz como exterior e diferente de nós;
2. é indiferente ao que mostra – pois mostra fatos em sua objetividade⁶¹⁵.
3. O aparecer no mundo é incapaz de criar o que mostra⁶¹⁶.

Esta incapacidade da palavra produzir a realidade que designa é o carácter mais geral desta linguagem. Se eu disser: “Tenho uma nota de cem euros no bolso” não significa que a possua. Tal é a indigência da linguagem que falam os homens e a que chamamos, pelos motivos que acabamos de expor, a “linguagem do mundo.”⁶¹⁷

Henry estabelece a relação direta entre o aparecer no mundo e as teorias da linguagem:

Elas mais não fizeram do que aplicar à linguagem propriedades que decorrem directamente do fundamento que elas lhe atribuem, conscientemente ou não, a saber, este aparecer no mundo, o universo da visibilidade com o qual o senso comum identifica a realidade⁶¹⁸.

A carência das teorias da linguagem, a seu ver, está no fato de considerarem uma tal linguagem como a única existente, sendo assim também “vítimas da crença ingênua” de considerar o universo visível como a única realidade verdadeira⁶¹⁹. Assim abre-se uma lacuna

⁶¹⁴ PdC, p. 71.

⁶¹⁵ PdC, p. 71. “Sob a abóbada celeste, no palco da história aparecem ora seres cheios de graça ora monstros, actos caritativos e genocídios, conventos entregues à meditação com as suas preciosas bibliotecas, incêndios que os destroem, invasões que aniquilam cidades, civilizações e culturas insubstituíveis. E tudo isto se mostra do mesmo modo, numa terrificante neutralidade. São factos e, na sua objetividade – esta objectividade da qual a modernidade e as ciências tanto se orgulham –, todos esses factos são equivalentes.”

⁶¹⁶ PdC, p. 72. “O mundo é indiferente a tudo o que mostra porque é incapaz de avançar a sua existência, de a criar.”

⁶¹⁷ PdC, p. 72.

⁶¹⁸ PdC, p. 72.

⁶¹⁹ PdC, p. 73.

imensa, com o ocultamento de uma outra palavra, mais original. Essa *palavra mais original* é a Palavra da Vida, *capaz de criar o que enuncia*, e diz respeito à relação que a Vida faz com os seres vivos:

A vida, a vida tal como a provamos em nós, que é a nossa vida, é em si mesma uma revelação – este modo único de revelação no qual o que se revela e o que é revelado são uma só e mesma coisa e que, por esta razão, chamamos auto-revelação. Um tal modo pertence apenas à vida e constitui a sua própria essência. Com efeito: viver consiste nisso: “provar-se”, “revelar-se”. Tal é o traço decisivo e incontestável da condição humana, que a diferencia inelutavelmente de qualquer outra⁶²⁰.

Se há uma relação essencial entre a palavra e o aparecer, há uma nova questão: “Na medida em que a vida é uma revelação, não tornará ela, do mesmo modo, possível uma palavra que lhe seja própria?”⁶²¹ E se a revelação própria da vida é a revelação de si, o que nos diz essa palavra não estará firmado nela? “*Revelando-se a si mesma, a vida fala de si própria.*”

Não será no Logos grego⁶²² que essa palavra que fala de si própria será encontrada, é com o cristianismo que “surge a intuição inaudita de um outro Logos”⁶²³ – Logos que é revelação, autorrevelação da Vida. “Uma palavra cuja possibilidade é a própria Vida e na qual a vida fala de si, revelando-se a si mesma – na qual a nossa própria vida se nos diz constantemente.” Henry alude à “experiência irrecusável” que une palavra e vida, na qual a experiência de algo que nos afeta nos diz a respeito desse algo.

O sofrimento prova-se a si mesmo, razão pela qual, dizíamos, só o sofrimento nos permite conhecer o sofrimento. É só assim que o sofrimento nos fala, ele fala-nos no sofrimento, e o que nos diz, ao falar-nos deste modo, é que sofre, que é sofrimento.⁶²⁴

Esse é o modo de apresentação de todas as modalidades da vida, em todas elas nos fala a substância da nossa vida, o poder onipotente “no qual cada uma é dada a si, se prova ela própria, a si é revelada, é a auto-revelação da vida”. Essa é a revelação originária, “como tal fundadora de uma palavra originária, aquela a que João chama o Verbo de Deus e que é a sua Palavra”⁶²⁵.

⁶²⁰ PdC, p. 73.

⁶²¹ PdC, p. 73. A próxima citação também, grifada pelo autor.

⁶²² PdC, p. 73. “Vimos que os Gregos chamavam Logos à possibilidade da palavra; que situavam esta possibilidade num aparecer no qual nos é mostrado tudo aquilo de que podemos falar; que tinham compreendido este aparecer como a luz do mundo ou da ‘natureza’ – como uma exterioridade, porque é na exterioridade de um ‘por fora’ que toda a visão, sensível ou inteligível, pode ver o que de cada vez se lhe apresenta como um conteúdo posto diante do seu olhar, como um ‘objecto’ ou um ‘em-face’.” Também em PdC, p. 79ss, iniciando com o reconhecimento de que o Logos grego portava intuições fecundas a respeito da palavra como manifestações, intuições essas que foram relegadas pela interpretação unilateral ao mundo que se incutiu nas concepções clássicas e contemporâneas, que “dissocia a palavra do que ela diz, o Dizer e o dito”.

⁶²³ PdC, p. 74. A próxima citação também.

⁶²⁴ PdC, p. 74.

⁶²⁵ PdC, p. 74.

Henry apresenta as características dessa *palavra de Vida* na diferenciação entre uma palavra *sobre* o sofrimento e uma palavra *do* sofrimento. A primeira acontece exterior a ele mesmo, no campo da representação, podendo ou não ser verdadeira. A segunda acontece na vida, sem intermediação de quaisquer signos, sem duplicidade, pois se mostra na efetividade do próprio sofrimento, sem recorrer a nenhum outro testemunho. “Ela é absolutamente verdadeira, a sua palavra é uma palavra de verdade.”⁶²⁶

Contudo, Henry ressalva que a palavra do sofrimento não é verdadeira por si; apenas na autorrevelação da vida é que o sofrimento se prova; ali é que fala de si de forma que sua palavra não difere do que diz. “A possibilidade da palavra do sofrimento colhe-se na palavra da Vida.” A vida fala-nos tanto na alegria do esforço como na angústia do desespero, nossa existência vai-se modulando nas diferentes tonalidades, que são as diversas maneiras pelas quais a Vida se revela e se nos comunica. “A verdade de cada uma das tonalidades em que a nossa existência não cessa de se mudar e de nos falar é pois a Verdade da Vida.” Ao reunir a experiência da verdade de cada tonalidade com a vida, Henry retoma a relação essencial do cristianismo que lhe confere “extrema originalidade”: a de relacionar Verdade e Vida. No presente escrito, essa relação é trazida para o contexto das palavras de Cristo: essas unem em si expressão e experiência (verdade e vida):

A Vida é Verdade porque se revela a si mesma e porque esta revelação de si – esta auto-revelação – constitui o fundamento de toda a verdade concebível. Nada existe, com efeito, para nós se não se manifestar. Mas isso supõe que a própria manifestação se manifesta, que a revelação se revela – e fá-lo nesta auto-revelação que define, precisamente, a essência da Vida

⁶²⁷.

Todos os predicados originários atribuídos à Verdade – provar a si mesma, ser autoverificação, se testemunhar – “são apenas diversas expressões desta auto-revelação que só se cumpre na Vida e que é a sua Palavra, esta Palavra de Verdade que nunca mente”. Com isso a Palavra da Vida se diferencia da palavra do mundo, pois esta última se refere ao que se tornou manifesto “na indiferença da exterioridade”. A Palavra da Vida revela-se como afetividade, sem jamais sair de si. Esse modo de se revelar sem sair de si é o que a filosofia chama de imanência, que difere dos conceitos formulados na linguagem dos homens. Imanência é “realidade impressional e afectiva, carne patética”⁶²⁸. Situada no coração da realidade como sua reve-

⁶²⁶ PdC, p. 76. As do parágrafo seguinte também.

⁶²⁷ PdC, p. 76. A próxima também. Essa relação entre Verdade e Vida já fora explanada no EV, e por nós nas seções 3.1 e 3.2.

⁶²⁸ PdC, p. 77. Aqui é possível adiantar algumas implicações para a compreensão do humano: 1. Porque fala na imanência, pode-se dizer que “a Vida é uma Palavra e uma Palavra que fala de si”. 2. “Só porque cada uma das nossas modalidades afectivas é dada a si mesma na auto-revelação patética da Vida, e porque a palavra da Vida fala nela, que ela, por sua vez, nos fala, da maneira como o faz, no sofrimento ou na alegria”. Esta última retira o

lação original, a Palavra da Vida “é a grande esquecida da reflexão contemporânea e do pensamento filosófico tradicional”.

5.6 O Verbo de Deus como Palavra de Deus a respeito da condição humana

Postas essas diferenciações, Henry aborda, no capítulo VIII, o Verbo de Deus. Em parte, resume o exposto no *Eu sou a verdade*, especialmente no capítulo sobre Fenomenologia do Cristo, e também em *Encarnação*, na seção sobre Gênesis e João, mas agora especificadas como questões da palavra. Tanto o Antigo como o Novo Testamentos têm na Palavra de Deus o centro dos textos, da ética e da condição humana. O ser humano define-se pela ligação a essa Palavra, de duas formas:

– como destinatário dessa palavra;

– “como aquele cuja natureza é escutar essa palavra – mesmo quando filho desnaturado e perdido, já não a escuta. Em qualquer dos casos, esta palavra é a Palavra da Vida”⁶²⁹.

Aqui se torna possível estabelecer a relação entre a Palavra da Vida e a condição humana: a hipótese posta por Henry no decorrer da trilogia é apresentada em sua forma derradeira: se o ser humano é um vivente gerado na vida como Filho, não trará em si uma palavra mais antiga, “a da vida na qual ele é a si mesmo revelado e que não cessa de fazer dele um vivente?” Ou seja, quando fala de si, já não está presente essa Palavra mais antiga que o gera?

Para mostrá-lo, Henry toma uma frase trivial, mas que também escutamos na clínica: “depois do que me aconteceu, sinto-me cada vez mais desencorajado”⁶³⁰. Na objetividade, essa frase pertence às palavras do mundo – está composta de palavras portadoras de significações, que remetem a um referente exterior – um acontecimento e também uma situação na qual são comunicadas. Mas Henry lança duas perguntas:

1. De onde vêm essas significações? Seria possível formar a significação “desânimo” “se algures, que não num ‘mundo’, algo como o desânimo se não se provasse a si mesmo na auto-revelação imanente e patética da vida?”⁶³¹

2. De onde provém esse Si, esse eu que se diz desanimado? Vem, como indicado pelo prólogo de João, “do movimento interior pelo qual a Vida absoluta se engendra gerando o Pri-

sofrimento do monopólio do desprazer e o coloca na lógica paradoxal, e por isso também como lugar de revelação dessa Palavra viva.

⁶²⁹ PdC, p. 80.

⁶³⁰ PdC, p. 99.

⁶³¹ PdC, p. 100.

meiro Si no qual ele se prova, sem o qual nenhuma vida, nenhum vivente, nenhum ‘eu’ seria concebível?”⁶³² Henry arremata sua pequena demonstração, relacionando a palavra dos homens com a palavra da vida:

Assim, enquanto tagarela a palavra do mundo encadeando um conjunto de significações sem que termo algum esteja consignado no seu discurso, *já uma outra palavra falou em nós*. É a palavra da vida *que não cessa de dizer a cada um a sua própria vida*, e que cada um a expressa ou não de seguida na linguagem da conversação que é também a dos textos escritos, dos livros – das Escrituras⁶³³.

A palavra da vida não cessa de falar “sob esse discurso mundano sustendo-o em segredo”. Ao exemplificar a presença da palavra da vida nas descrições mais banais, como “à frente da casa, o caminho, completamente esburacado, torna-se intransitável” –, Henry aponta a presença da vida, tal como aponta desde seu *Marx*:

aquilo de que ela [a palavra] fala é tudo menos uma “coisa”, uma coisa do mundo, é uma coisa da vida, o objecto de um trabalho, a resposta a uma necessidade. Assim a palavra do mundo pode bem ficar prisioneira do universo do visível, mergulhar-nos no hebetismo perante os múltiplos bens e lucros que intenta espelhar perante os nossos desejos; é a estes últimos que importa voltar se quisermos compreender alguma coisa da actividade quotidiana dos homens e do que dela dizem⁶³⁴.

Se ali no caminho esburacado há um Si que fala a partir do seu desejo, fala a partir da vida. “*A palavra dos homens não se reduz de forma alguma a uma palavra mundana, ela é antes de mais palavra da vida*”. Sendo palavra da vida, é proferida por um vivente que é dado a si na Vida Absoluta, ou seja, no Verbo. Por isso, já não há um abismo entre a Palavra de Cristo, “nomeadamente aquela na qual declara que é Verbo, e a palavra que fala em nós”. Pelo contrário, há uma *afinidade decisiva*, que não é construída progressivamente nem resulta de nossos esforços, “mas torna-os possíveis”. Está inscrita em nosso “nascimento intemporal”; é esta “predestinação nativa”, como expressa Paulo: “àqueles que de antemão conheceu os predestinou para serem uma imagem idêntica à de seu Filho, de tal modo que Ele é o primogênito de muitos irmãos. Àqueles que predestinou, *também os chamou*” (Romanos 8.29)⁶³⁵.

Henry retoma a afirmação de que o olho pelo qual Deus vê o ser humano e o ser humano se vê a si próprio é sempre um só e mesmo olho⁶³⁶. Daí se deriva um princípio para o

⁶³² PdC, p. 100.

⁶³³ PdC, p. 100. As do próximo parágrafo também.

⁶³⁴ PdC, p. 100. A próxima também, com grifo do autor.

⁶³⁵ PdC, p. 101. Grifo do autor.

⁶³⁶ PdC, p. 101. Henry faz aqui uma incursão interessante para a narrativa de Caim e Abel mostrando que ali já está expressa a afinidade entre a condição de Filho e a escuta dessa Palavra. É “na auto-revelação da Vida absoluta que se cumpre a auto-revelação constitutiva do coração de Caim, ao fazer deste último aquele que faz, sente e prova. Tudo o que Caim sabe e faz, sente e prova, Deus sabe-o também”. Henry diz-o à maneira dos místicos: “o Olho pelo qual Deus vê Caim e aquele pelo qual Caim se vê a si próprio é um só e mesmo Olho”. Mas Caim, privando-se da verdade de Deus que também é a sua, escapa da verdade constitutiva do seu ser e fica privado de

humano escutar a Palavra de Deus – que não é da ordem da compreensão e do encadeamento de ideias, mas está na condição de Filho de Deus “ou, como ainda dizemos, no seu nascimento intemporal”.

Tal significa que a vinda do homem à condição de se provar a si mesmo e de a si se revelar se cumpre na auto-revelação da Vida absoluta no seu Verbo. Por outras palavras, a possibilidade que o homem tem de escutar a palavra de Deus é-lhe consubstancial. E isso diz respeito, primeiro que tudo, à Palavra de Cristo enquanto Verbo, esta Palavra da Vida na qual todo o vivente advém a si mesmo. Assim a legitimidade da Palavra de Cristo, ao falar dele próprio e ao afirmar que é o Verbo, não fundamenta apenas a sua própria condição de Verbo. Ela é válida também para todos aqueles em quem esta Palavra fala – para todos os Filhos.⁶³⁷

É na condição de Filho, em seu nascimento intemporal, que reside a possibilidade de escutar a Palavra de Deus. “O que se opõe nele à escuta, é sem dúvida o mal, mas também a liberdade que lhe foi dada ao mesmo tempo que a vida.”⁶³⁸ Onde escutar essa palavra? Lá onde fala a vida: no coração. “O coração é a única definição adequada do homem.”⁶³⁹ No coração, a escuta da Palavra e a geração do eu são uma só coisa, “pois está edificado segundo a estrutura da auto-revelação que define a realidade humana: impressões, desejos, emoções, querer, sentimentos, acções, pensamentos”. Escutar a palavra é então consubstancial à natureza humana.

A conclusão do livro leva o subtítulo “O que Cristo disse na sinagoga de Cafarnaum”. A questão final é a respeito de nossa relação com essa palavra, nossa possibilidade de escutá-la, tendo ouvido tudo o que ela diz ser. Essa palavra fala duplamente: como linguagem compreendida como articulação de palavras e como Palavra do Verbo que não cessa de nos gerar.

“Deus é Vida e nós somos viventes. Haverá algures viventes que não tragam consigo a Vida, que não sejam dados nela? Esta não é uma tese filosófica nem especulativa. *Nós provamos e experimentamos a vida em nós como aquilo em que vivemos, enquanto a provamos e experimentamos e não advimos por nós a esta vida que somos*”⁶⁴⁰. “Aquele que escuta esta Palavra, aí onde ela nos fala, escuta para sempre em si o murmúrio do seu nascimento. É a ele que a Palavra diz ‘Hoje te gerei’.”⁶⁴¹ Por causa dessa identidade, Deus vê no coração humano. Essa concepção de ser humano

desloca completamente o lugar onde se encontra o homem verdadeiro, arrancando-o às representações ingênuas que o situam no mundo onde mais não é que um indivíduo empírico

vínculos na terra e no céu, “parte à deriva numa errância sem fim através do que não tem outro nome a não ser ‘as trevas exteriores’”.

⁶³⁷ PdC, p. 102.

⁶³⁸ PdC, p. 109.

⁶³⁹ PdC, p. 104. A próxima também.

⁶⁴⁰ PdC, p. 115. Grifo do autor.

⁶⁴¹ PdC, p. 115.

submetido às leis do mundo, vazio da interioridade patética que define a sua essência própria – simples objecto destinado a todas as reduções a que hoje assistimos: psicologia, sociologia, política, biologia, física, etc.⁶⁴².

Essa é a relação entre a Palavra de Cristo e a condição humana. Assim como já em *Eu sou a verdade*, mas agora estruturado pela categoria “palavra”, a relação entre a autoengendração da Vida absoluta no Primeiro Filho – que fala a partir de si em si – e a engendração dos demais filhos – os humanos – também gerados na Vida absoluta, que é constantemente doada a eles. A legitimação da palavra de Cristo a respeito de si guarda um paralelo com a legitimação da nossa vida em nós: a dor revela-se pela dor, a alegria pela alegria; ou seja, para Henry, a nossa vida se doa a nós assim como a palavra de Cristo se nos doa – ela fala de si em si, sem referente externo. Somos filhos de Deus porque temos a mesma natureza da vida. Ser imagem de Deus é preservar a característica da autorrevelação. Aqui comparece novamente Mestre Eckhart⁶⁴³. Também está aqui o primeiro Descartes – porque sinto-me sentir é que existo –, e muitos outros que intuíram e comunicaram fragmentos dessa revelação da condição humana.

5.7 O mal e o outro pai

O Verbo era a verdadeira luz que ilumina todo o que vem a este mundo. Ele veio ao mundo, ele por quem o mundo foi criado, mas o mundo não reconheceu.
(João 1.10)

Antes que Abraão existisse, eu sou. (João 8.58)

Seria ingenuidade ou negação não abordar as referências nos evangelhos à dificuldade de captar essa revelação e sua relação com o mal. Em *Palavras de Cristo*, ela é abordada em diferentes momentos e sob ângulos diversos, dos quais poderemos abordar apenas alguns. A dificuldade da escuta é relacionada ao equívoco quanto à natureza da Palavra que não cessa de lhe falar e lhes comunicar a vida.

Objectar-se-á: que homem escuta em si uma tal palavra? Será ele como Joana d’Arc de que se diz que “ouvia vozes”? Esta pergunta irônica, ou outras mais veementes ainda, como a dos fariseus a Cristo: “Onde está teu Pai?” (Jo 8.19), ou ainda declarações contemporâneas mais trágicas, que se apresentam como simples constatações, tal como esta de Kafka: “O céu é mudo, ele é tão-só o eco do mutismo”, esqueceram apenas uma coisa, *a natureza da Palavra* da qual apostrofam o mutismo e que, no entanto, fala de modo que nem suspeitam, de maneira que, de facto, nada entendem.⁶⁴⁴

⁶⁴² PdC, p. 113.

⁶⁴³ ECKHART, M. Sermão 6. “Deus engendra-me como eu próprio – Deus engendra-me como a si próprio”, já referido na seção 3.5.

⁶⁴⁴ PdC, p. 103. Grifo do autor.

No capítulo IX, Henry se baseia na parábola do semeador para explicar sobre essa dificuldade. Os diferentes solos não-propícios são ligados aos diferentes modos do mal “que desnaturam a condição original do coração”⁶⁴⁵ e impedem a recepção da Palavra ali onde ela se efetiva, no coração. Por isso o mal é ligado à afirmação sobre o coração como sede de todas as formas de mal. *O coração que endurece e não reconhece a Palavra é o coração que esqueceu sua doação prévia* – ou seja, o eu que se considera origem e fundamento da sua própria vida –, um “Sujeito onnipotente, senhor de si mesmo, princípio de algum modo absoluto da sua condição de vivo, do seu eu, do conjunto das suas capacidades e dos seus talentos”⁶⁴⁶. Henry lista as consequências dessa ilusão do ego como fundamento de si, da dissimulação da relação interior com a vida divina:

- falseamento de sua própria representação e falseamento da relação com o mundo e as coisas;
- subversão do “lugar onde somos dados na Vida absoluta que é nosso coração”;
- coração tornado cego a si próprio, surdo à Palavra da vida “que não deixa de lhe falar dela ao mesmo tempo que lhe fala da sua vida de todos os dias”;
- insensibilidade às pulsões de amor que a Vida absoluta lhe comunica;
- “endurecido, expulso de si mesmo, fechado no seu ego monádico que se toma doravante como única realidade, pondo-se no centro de tudo o que lhe advém – toda e qualquer experiência possível é apenas a sua, a de um ego finito”.

Desse coração sai o mal, e os inventários encontrados nos evangelhos revelam o *sistema do humano* como um sistema de egoísmo, inscrito na *ronda das reciprocidades* que não trazem bem algum, pois tanto são reciprocidade do ódio como do amor. Para compreender o ódio ao Verbo, Henry recorda o conceito de Vida como “violência de uma auto-revelação sem recuo nem reserva”⁶⁴⁷, que, ao revelar-se, dá imediato testemunho de si. Essa Verdade da Vida absoluta é condição de todo testemunho absoluto, que dispensa qualquer outro testemunho, mas também do juízo. Esse juízo, tal como a Verdade, habita a doação do Si a si e a acompanha enquanto vive, de sorte que Deus sabe de cada pensamento e motivação, “confessáveis ou não”. “Todo aquele que faz o mal detesta a luz: foge da luz com medo que as suas obras lhe sejam censuradas” (João 3.20).

⁶⁴⁵ PdC, p. 91.

⁶⁴⁶ PdC, p. 94. Todas as citações da lista também.

⁶⁴⁷ PdC, p. 95.

Ou seja, sendo o Verbo a luz que doa a vida no interior de cada humano, também é juízo, é “revelação incindível” que ilumina com violência o segredo dos corações. “Por isso os homens voltados ao mal odeiam o Verbo”, e a salvação tornou-se para eles em condenação. Disse Jesus: “o mundo me odeia porque testemunho que as suas obras são más” (João 7.7). O mal rejeita a Verdade, porque ela o desmascara; mas quando o mal odeia a verdade, não corta a ligação com ela, continua vinculado pelo ódio. “Assim a relação do coração com a Verdade subsiste no coração do abismo.”⁶⁴⁸

O mal se desdobra ao entrar na luz da Verdade e assim se torna pecado, e então se arrocha contra a luz. Esse é uma forma-limite do mal, e leva a “uma estranha inversão”: “A Verdade da Palavra que ilumina o coração e constrói a sua relação interior com Deus vai, de súbito, de encontro a essa relação”⁶⁴⁹. “*Mas em mim que vos digo a verdade, não acreditais*” (João 8.45). Esta é a dinâmica do escândalo: há uma inversão da acusação, “impedindo que esta luz implacável o desmascare, ao levar ao limite, ao pecado supremo, à negação de Deus, que não é o simples mal, mas a denúncia da Luz”⁶⁵⁰.

Retornando à conclusão de *Palavras de Cristo*, uma última referência ao mal aparece no contexto da discussão de Jesus com os fariseus no templo em João 8 (vv. 21-59), na qual, em diferentes trechos, se nota a dificuldade de escuta da palavra de Cristo a respeito de sua filiação na Vida absoluta. Henry expressa que o mal aparece no lugar da escuta, no coração, como “*perturbador da relação constitutiva do coração, a relação com a Palavra*”⁶⁵¹. No coração, a escuta e a geração são uma e só coisa; “escutar a palavra é então consubstancial à natureza humana.”⁶⁵² A não-escuta é vinculada com o mal que substitui a filiação divina por uma outra, por um outro pai: “Vós sois do demônio, que é vosso pai, e quereis realizar os desejos de vosso pai. Este, desde o começo, quer a morte do homem” (João 8.47; 44).

Essa forma de mal aniquila a geração originária do ser humano no Verbo. Henry retorna ao prólogo: “Veio para os seus, mas os seus não o receberam”, e “Mas a todos quanto o receberam deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus” (João 1.11 e 12). Henry resume: “na escuta da Palavra está em jogo o destino do homem: Tomai cuidado com o modo como escu-

⁶⁴⁸ PdC, p. 102. As próximas também. Uma aproximação teológica interessante a fazer é com o conceito de juízo de Lutero.

⁶⁴⁹ PdC, p. 102.

⁶⁵⁰ PdC, p. 96.

⁶⁵¹ PdC, p. 116, a próxima também. A seguir: João 8.47; 8.44. Henry ainda reproduz o seguinte trecho: “Jamais foi da verdade, porque nunca nele houve verdade. Quando mente, fala segundo a sua própria natureza, porque é mentiroso e pai da mentira”.

⁶⁵² PdC, p. 113.

tais” (Lucas 8.18). Na escuta da Palavra, o ser humano torna-se fiel ao dom de Deus, dom no qual ele é dado a si na autorrevelação da vida. Se não a escuta,

se ele se toma como fundamento do seu ser e do seu agir, “então nesse egoísmo radical ao qual reenvia secretamente o cuidado do mundo e dos seus afazeres, a condição do homem é confusão, sem sentido. A doação da vida, nele, este dom que o precede sempre, aufere-o, a bem dizer, para nada⁶⁵³.

Com isso, tornam-se compreensíveis palavras enigmáticas como “Àquele que tem dar-se-á mais; e àquele que nada tem até o que crê possuir lhe será tirado”⁶⁵⁴.

5.8 A experiência religiosa como prova de verdade do Verbo

No final, Henry retoma o tema da ação como resultante da experiência com a Vida absoluta, análogo ao capítulo 10 de *Eu sou a verdade*. Aqui, além de significar que a transformação operada será da ordem da ação e não do intelecto, a ênfase está em que essa transformação prova a veracidade da condição de Cristo como Verbo. “Se alguém quiser fazer a vontade de Deus, saberá se este ensinamento vem de Deus, ou se falo em meu nome.”⁶⁵⁵ Essa proposição define o fenômeno da experiência religiosa, que é da ordem do fazer. A experiência religiosa acontece sempre que alguém

escutando a Palavra e a ela se abandonando, *faz* a vontade de Deus. Deste modo, nas obras de misericórdia, esquecendo-se de si e deixando em si todo o espaço para cumprir esta vontade, *nada mais é do que ela*. Quando o seu agir se torna, então, a vontade do Pai, aquele que a cumpre prova a extraordinária expansão de um coração livre de qualquer finitude e do fardo do egoísmo humano; sabe que a Palavra, cujo ensino paradoxal ele segue, não vem de um homem, mas de Deus⁶⁵⁶.

A experiência da Verdade do Verbo dá-se na vida e não na representação; o conhecimento da Verdade traduz-se em liberdade, conforme a promessa de Cristo: “Se permanecerdes fiéis à minha palavra, sereis verdadeiramente meus discípulos: conhecereis, então, a verdade, e a verdade vos libertará” (João 8.32).

5.9 A encarnação como “incisão”

Ao final do livro, Henry se pergunta se a questão da escuta da Palavra da Vida não atola num círculo sem saída: apenas a escuta da Palavra pode libertar, mas o mal impede a escuta da Palavra. Expressa que “Aquele cujas palavras os Evangelhos encerram sabia tudo isso”⁶⁵⁷. E por isso não teve outro recurso a não ser “proceder a uma espécie de incisão”, vindo a nós

⁶⁵³ PdC, p. 117.

⁶⁵⁴ PdC, p. 119 – referência a Lucas 8.18; Marcos 4.25; Mateus 13.12.

⁶⁵⁵ João 7.17.

⁶⁵⁶ PdC, p. 118. A próxima é João 8.32.

⁶⁵⁷ PdC, p. 118. A próxima também, e João 6.47,57.

para se nos dar: “A Encarnação do Verbo na carne de Cristo é esta vinda da Palavra da Vida numa carne semelhante à nossa”. E cita: “Eu sou o pão vivo que desceu do céu: se alguém comer deste pão viverá eternamente. O pão que eu lhe darei será a minha carne dada para que o mundo tenha a vida” (João 6.50). “Assim como o Pai, que está vivo, me enviou, e eu vivo pelo Pai, também aquele que me comer viverá por mim” (João 6.57).

Henry comenta que essas palavras já não são ensino, mas salvação. E demonstram mais uma vez a diferença entre palavras de homens e Palavra de Deus. As primeiras, com seu poder limitado e até enganoso, trazem a marca da finitude. Ao contrário, “a onnipotência da Palavra de Deus é a da Vida absoluta”, repetida pelos séculos na Eucaristia. “A onnipotência da Palavra é a invencível vinda a si da Vida absoluta revelando-se no seu Verbo. Porque o Verbo encarnou na carne de Cristo, a identificação com esta carne é a identificação com o Verbo – com a vida eterna.”⁶⁵⁸ Henry cita João 6.54: “Aquele que comer a minha carne e beber o meu sangue terá a vida eterna; e eu ressuscitá-lo-ei no último dia”.

Assim termina esse livro surpreendente, tornando transparente também a entrega do autor ao Verbo e sua percepção de passagem da vida terrena para a vida infinita.

Mais do que como um testamento, ele impõe-se como o fecho da abóboda de todo o edifício especulativo, como a explicitação reiterada da consistência do percurso de um filósofo, e de um filósofo cristão: é o *Amen* especulativo de uma vida que pensa e se pensa a partir de um experienciar directo, a um tempo agente e paciente, de um “*s’éprouver*”, de cuja sobreposição de sentidos a tradutora nos dá conta.⁶⁵⁹

No contexto dessa explanação, comenta Ferreira, perdem a pertinência as perguntas que investigam se a interpretação fenomenológica da Palavra de Deus está na imanência ou na transcendência.⁶⁶⁰ Numa filosofia da experiência ou da manifestação, ou melhor ainda, da encarnação, a alternativa *ou – ou* não pode ser mantida. “A imanência é defendida como a propriedade mesma da vida, afectividade primitiva, impressão e paixão originárias e cujo ser é manifestar-se, a revelação no sentido mais próprio.”⁶⁶¹

Por isso compreende-se a referência feita por Henry, nas últimas páginas de *Palavras de Cristo*, aos discípulos de Emaús (Lucas 24): é com uma emoção intensa (o ardor no peito) que os discípulos descrevem o reconhecimento das palavras de Cristo, emoção reveladora do

⁶⁵⁸ PdC, p. 119.

⁶⁵⁹ FERREIRA, 2006, p. 171.

⁶⁶⁰ M. Ferreira refere-se a J. Greisch, mas sabemos que não se limita a um autor. FERREIRA, 2006, p. 173.

⁶⁶¹ FERREIRA, 2006, p. 171.

“extraordinário acordo”⁶⁶² entre a palavra que Cristo dirige aos homens na linguagem deles e a palavra que gera a cada ser humano no seu coração.

Ou seja, no decorrer do livro, Henry vai aproximando as categorias de palavras de Cristo que de princípio diferenciou: mostra que a distinção feita entre palavra de Cristo dirigida aos humanos na linguagem deles e palavra de Cristo geradora de vida se resolve na encarnação: e que a palavra dita aos humanos sobre a condição deles se aclara na Palavra dita a respeito de Si próprio, como Verbo de Deus. *Palavras de Cristo* descreve fenomenologicamente uma palavra originária, anterior a todas as demais.

A vida revela-se como imanência absoluta: há uma só Vida, inconsútil, impassível porque dinamismo puro, absoluta, que se sabe e se quer a si própria como Vida e que é, naturalmente, expansiva, expressiva e manifestativa. E a vida finita não é outra vida, mas vida comunicada, potenciação de vida como re-generação para uma verdadeira filiação, mas ainda vida em provação.⁶⁶³

As consequências avolumam-se para as questões postas inicialmente.

5.10 Sínteses e encaminhamentos

A este despertar da sensibilidade para o mundo envolvente, qualquer que ele seja e por isso na indiferenciação do mesmo, a fenomenologia chama apelo do ser a ser-se o próprio! E isto porque o humano não é um facto é um ser em devir. [...] O facto sem liberdade de ser, o haver, não é o que caracteriza o ser humano. Despertar para um universo de possibilidades, quaisquer que elas sejam, é possibilidade de sermos e de existirmos. À célebre definição de "animais racionais" a fenomenologia substitui esta: "possibilidade de sermos".⁶⁶⁴

Ao chegar ao final desta segunda parte, esperamos ter cumprido a contento o desafio da abordagem fenomenológica do cristianismo por Michel Henry, e cabe reunir, pelas palavras de Florinda Martins, a imbricação dos três momentos de sua obra:

Podemos distinguir, na obra de Michel Henry, três aspectos distintos desta fenomenologia não intencional e que dizem respeito aos três modos de o homem encontrar as raízes perdidas do seu ser, da sua vida e do seu corpo: a verdade de si prova-se na fenomenalização do ser como afecto, em *A Essência da Manifestação* (1963); a ipseidade do humano comunga da arqui-ipseidade da Vida que a si mesma se lhe doa, na obra *Eu sou a verdade* (1996) e o corpo como sentimento da interioridade recíproca da passibilidade e da ação, nas obras *Filosofia e Fenomenologia do Corpo – Ensaio sobre a Ontologia Biraniana* (1965) e *Encarnação – Uma Arqueologia do Corpo* (2000)⁶⁶⁵.

Martins traça assim o “fio vermelho” da obra henryana: das investigações iniciais até as obras finais, “expressa-se uma concepção do homem alicerçada no Ser e na Vida que nele se doa”.

⁶⁶² PdC, p. 114.

⁶⁶³ FERREIRA, 2006, p. 173.

⁶⁶⁴ MARTINS; TEIXEIRA, 2007, p. 32-33.

⁶⁶⁵ RH, p. 49. A próxima também.

Michel Henry, num diálogo com a fenomenologia, sobretudo numa actividade crítica dos seus absolutos, não só diversamente deixa a descoberto as suas antinomias como deixa que um outro absoluto originário dê sustento às formas frágeis das concepções do homem que o deixam entregue a si mesmo. Revendo as contradições inerentes aos conceitos da fenomenologia tradicional, “monismo ontológico”, transcendência, “representação”, “distância fenomenológica”, “alienação”, “exterioridade”, “abertura”, “cuidado”, “presença”, “medo”, “angústia”, “esquecimento”, “evidência”, “clarificação da evidência”, “afectividade”, “sensação”, Michel Henry mostra como nelas pulsa a vida que as sustenta.⁶⁶⁶

As implicações deixam-se anunciar: “Atender a este pulsar da Vida é atender à nossa própria forma de ser, já que é na relação com ela que também nós somos relação, relação afectiva, relação com(t)igo”. O impacto no leitor também se dá na carne: “Como poucos, Michel Henry sabe abraçar e acompanhar até entregar rendido à aporia os pensamentos que discute. Joga o jogo da transcendência até sua borda interior e depois de nos haver ensinado a pensar, nos deixa perplexos”⁶⁶⁷.

Perplexidade e fecundidade, na condição paradoxal da vida. Sigamos!

⁶⁶⁶ RH, p. 59. A próxima também.

⁶⁶⁷ LIPSITZ, 18 jan. 2008. “Como muy pocos, Michel Henry sabe abrazar y acompañar hasta entregar rendidos a la aporía los pensamientos que discute. Juega el juego de la transcendencia hasta su borde interior y luego de habernos enseñado a pensar, nos deja perplejos”. Tradução própria.

TERCEIRA PARTE:
Da Vida à clínica da vida

Como criar uma clínica que corresponda especificamente ao sofrimento de quem a procura, e que seja, ao mesmo tempo, capaz de buscar linhas de intensificação da vida, as únicas que, em última instância, agitando potências até mesmo inesperadas e impensáveis poderão delinear trajetos eticamente mais dignos pelo vasto campo de dilacerações?
Luís Orlandi ⁶⁶⁸

A frase de Luiz Orlandi tão preta de significados para a clínica abre a última parte, na qual queremos atravessar a fronteira da psicanálise levando conosco as ideias de Henry. E queremos fazê-lo ao modo de Pfister empreender as viagens entre a sua Zurique reformada e a Viena de Freud, ansiosos pela possibilidade dos fecundos diálogos.

⁶⁶⁸ Luis Orlandi. In: ARAGON, Luis Eduardo. *O impensável na clínica*. Porto Alegre: UFRGS, 2009. p. 12. O grifo é meu.

CAPÍTULO 6 - Psicanálise e fenomenologia da Vida: uma relação de afeto

*A que se deve essa alexitimia do primeiro amor: o amor originário? O que lhe falta? Se só respira o seu amor o que lhe falta para saber como se amam os verdadeiros amantes? Tomé precisava da sensibilidade do mundo envolvente para se sensibilizar e ganhar mobilidade afetiva. As endorfinas não se libertavam pela ausência de sinais! Tomé precisava de um olhar que pouse sobre ele!*⁶⁶⁹

6.1 Do consciente cartesiano ao inconsciente freudiano – uma genealogia em busca de paternidade

Em Freud vemos apenas Freud, pois já não somos capazes de descrever a história de Roma, que o habita.
Tales Ab'Sáber⁶⁷⁰

Vimos no capítulo 2 os caminhos e descaminhos do pensamento ocidental segundo Henry, e agora queremos colocar sua interpretação da genealogia do pensamento psicanalítico

⁶⁶⁹ MARTINS; TEIXEIRA, 2007, p. 24, 26 e 27.

⁶⁷⁰ AB'SÁBER, 2005, nota 13, p. 254.

⁶⁷¹ Cabe sintetizar os fundamentos da psicanálise reunidos por Loparic segundo os parâmetros de Thomas Kuhn: “Mesmo que a psicanálise tradicional não possa ser considerada uma ciência factual madura, parece-me frutífero olhar para ela na perspectiva kuhniana, procurando por formas incipientes de um paradigma e por crises, seguidas de pesquisa revolucionária. Procedendo assim, é possível dizer que o *exemplar principal* da disciplina criada pela pesquisa revolucionária de Freud é o complexo de Édipo, a criança na cama da mãe às voltas com os conflitos, potenciais geradores de neuroses, que estão relacionadas à administração de pulsões sexuais em relações triangulares. *A generalização-guia central* é a teoria da sexualidade, centrada na idéia da ativação progressiva de zonas erógenas, pré-genitais e genitais, com o surgimento de pontos de fixação pré-genitais. O *modelo ontológico do ser humano*, explicitado na parte metapsicológica da teoria, comporta um aparelho psíquico individual, movido por pulsões libidinais, e outras forças psíquicas determinadas por leis causais. *A metodologia* é centrada na interpretação do material transferencial à luz do complexo de Édipo ou de regressões aos pontos de fixação. Os *valores epistemológicos básicos* são os das ciências naturais, incluindo explicações causais, e o *valor prático principal* é a eliminação do sofrimento decorrente dos conflitos internos pulsionais, do tipo libidinal. Considerando a importância do exemplar do Édipo na psicanálise de Freud, convém chamar o seu *paradigma* de edípico ou triangular. Se levarmos em conta a natureza sexual da situação edípica, a *matriz disciplinar* de Freud pode ser designada como sexual”. LOPARIC, Zeljko. *De Freud a Winnicott: aspectos de mudança paradigmática*. Winnicott e-prints electronic version – ISN 1679-432X Vol. 5, n. 1, 2006. PDF, p. 3-4. Disponível em: <http://www.centrowinnicott.com.br/winnicott_eprint/modules/news/index.php?storytopic=0&start=10>. Acesso em: 7 ago. 2007. O grifo é meu.

, para compreender os mapas conceituais que o habitam. O livro *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido* será nossa base nessa investigação. Nesse, Henry mostra seu reconhecimento à psicanálise e simultaneamente suas dificuldades em manter o vigor de sua descoberta, sempre passível de ocultamento:

Genealogia não é certamente arqueologia. Os desvios históricos pelo efeito dos quais o inconsciente veio ao [dans] nosso mundo, e cada dia lhe vem, não podem constituir o objeto de uma simples constatação, muito menos de uma descrição, a das estruturas epistêmicas ou dos horizontes ideológicos que dirigem o pensamento moderno: os referidos desvios procedem ultimamente do querer da vida em permanecer em si. É a vida que deixa o campo livre ao aparecer do mundo, enquanto o funda secretamente; é ela que se diz, portanto, ao pensamento – o qual não pode em nenhum momento tomá-la na visão de seu ver – como o inconsciente. A construção fantástica deste conforme a imagística científica de uma época, de 1895, por exemplo, os desenvolvimentos transcendentais, os raciocínios especulativos, os encaixes de hipóteses ao infinito, as personagens mais ou menos pitorescas que são engendradas, seus jogos, às vezes, burlescos – nada de tudo isso é tão absurdo como parece. *A mitologia freudiana tem a seriedade de todas as mitologias, visto que elas se elevam deste mesmo Fundo essencial e secreto que somos nós, que é a vida.* E é por isso que se crê nela sem muita dificuldade e é nela que tão facilmente nos reconhecemos⁶⁷².

A psicanálise revoluciona e fascina porque ajudou o Ocidente a se recordar da vida que sobrevém nas profundezas. Este é um dos significados de *inconsciente*: para Henry, inconsciente é o nome que a vida recebeu⁶⁷³. Desta forma, a teoria de Freud reveste-se de um alcance ontológico imenso, porque se situa numa contracorrente, estabelecendo que a essência originária do ser não está no campo da visibilidade, campo no qual o pensamento filosófico e científico é buscado depois da Grécia. Por outro lado, Henry recorda a estreita relação entre o inconsciente – pilar da psicanálise – e o consciente cartesiano, pois o conceito de inconsciente apareceu ao mesmo tempo em que o de consciente e como consequência deste:

Foi Descartes quem introduziu o conceito de consciência com o sentido que tem para nós – não mais o de consciência moral, o qual se referia ao modo de julgar do homem e à sua dignidade, ao modo de avaliar o seu lugar na escala dos seres e no cosmos. O homem era, então, apenas uma realidade da qual importava reconhecer os caracteres, nomeadamente os mais eminentes. Com Descartes, pelo contrário, *o conceito de consciência recebe a significação ontológica radical conforme a qual designa o aparecer considerado por si mesmo, não qualquer coisa, mas o princípio de toda a coisa*, a manifestação original na qual tudo o que é susceptível de existir advém à [dans] condição de fenômeno e, assim, de ser para nós⁶⁷⁴.

Consciente e inconsciente procedem, portanto, do *cogito* cartesiano, e compreender a história das relações entre consciente e inconsciente é “integrar a compreensão de nós próprios neste historial, sendo a *Genealogia da Psicanálise* a genealogia de todos esses

⁶⁷² GP, p. 44. Grifo meu. Vale a pena manter a nota do tradutor de GP a respeito de imagística: “Traduzimos *imagérie* por ‘imagística’, referência a um repertório de imagens de um autor ou de uma determinada época, deixando ‘imaginário’ para quando o autor empregar *imaginaire*”.

⁶⁷³ GP, p. 35.

⁶⁷⁴ GP, p. 36. O grifo é meu.

conceitos”⁶⁷⁵. E, assim como em Descartes o conceito de consciente sofre uma mudança profunda⁶⁷⁶, Henry propõe investigar se essa herança não se estende sobre o conceito de inconsciente e suas derivações na psicanálise.

6.1.1 Freud, herdeiro da contrarredução cartesiana

No pensamento filosófico que seguiu após a perda do Começo – em Descartes e nos que se seguiram –, que reduziu a fenomenicidade à transcendência de um mundo, o inconsciente freudiano surge como refúgio para a vida. A psicanálise recusa a abordagem conceitual e especulativa do inconsciente, a modo dos filósofos que a precederam, e assim *alberga* a vida, a grande ausente do pensamento ocidental. Freud é um epígono, continuador da obra de Descartes, Schopenhauer e Nietzsche⁶⁷⁷; com a psicanálise se resgata o Começo,

num mundo no qual a objetividade não cessa de estender seu reino de morte sobre um universo devastado, quando a vida não tem outro refúgio que o inconsciente freudiano, debaixo de cada um dos atributos pseudo-científicos dos quais se reveste este último, trabalha e se esconde uma determinação viva da vida, é preciso dizer que *a psicanálise é a alma de um mundo sem alma, o espírito de um mundo sem espírito*⁶⁷⁸.

Em outras palavras, Henry está apontando que Freud é herdeiro da contrarredução cartesiana, do seu conceito mais amplo de consciência que tinha sua matriz no sentir-se e não no pensar. Nessa intuição mais profunda de Freud está, para Henry, a noção de que inconsciente é mais do que não-consciente, mais do que aquilo que é passível de trazer à luz pela representação, bem como do que é derivado do modelo mecanicista do século XIX. A intuição decisiva da psicanálise e razão do seu eco imenso é que *"a essência da psique não reside no devir visível do mundo nem tampouco no que assim advém à condição de objeto"*⁶⁷⁹.

O discurso freudiano, portanto, refere-se secretamente às estruturas fundamentais do ser, “expostas por ele a seu modo”⁶⁸⁰: a psicanálise reclama, tanto na teorização como na terapia, que o pensamento representativo está subordinado a um poder de outra ordem. “Não será, constantemente, a recusa ao menos implícita de uma metafísica da representação?”⁶⁸¹ Na entrevista ao jornal *Le Monde*, por ocasião do lançamento de *Genealogia da Psicanálise*, Henry comenta que Freud por vezes concebe o inconsciente como representacional, outras vezes como de outra ordem:

⁶⁷⁵ ApGP, p. 13.

⁶⁷⁶ Vide seção 2.3.3.

⁶⁷⁷ GP, p. 39.

⁶⁷⁸ GP, p. 27.

⁶⁷⁹ GP, p. 323. O grifo é meu.

⁶⁸⁰ GP, p. 325.

⁶⁸¹ GP, p. 41

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 recalçado⁶⁸².

Essa *força em acção*, mas não passível de consciência, é a autoimpressão da vida; o lugar de refúgio desta vida que insiste e que os sistemas psicológicos e filosóficos da época não albergavam. Freud é continuador da “corrente subterrânea” que lutou para preservar o âmago da vida. Dentro de um ambiente filosófico que atribui o ser “à exterioridade, ao conhecimento e finalmente à ciência”, a psicanálise trabalha com tenacidade para distinguir e manter, pelo contrário, “o domínio do invisível, a face oculta das coisas”⁶⁸³. Está aqui a “alma” cartesiana, com toda a força que originalmente lhe era atribuída. Freud, herdeiro de Descartes no resgate do seu Começo.

6.1.2 Freud, herdeiro da redução cartesiana

No entanto, já vimos que a intuição de Descartes a respeito do Começo sofre repetidos ocultamentos e redescobertas. Ao longo da história, esse “irredutível à consciência⁶⁸⁴” apresenta-se com diversos nomes, e com Freud recebe o de Inconsciente. “Resto, fenômeno saturado, o inapreensível são outros tantos nomes para designar uma mesma dificuldade: trazer diante da consciência o que é a sua imanência afetiva.”⁶⁸⁵ Notamos nas frases de Henry citadas anteriormente um reconhecimento de Freud acompanhado de expressões que denotam ressalvas. Cabe agora compreendê-las e situá-las. Henry comenta que Freud, como clínico, pode dispensar a investigação epistemológica de seus conceitos⁶⁸⁶, mas a filosofia é obrigada a fazê-lo. Por isso assume a proposta de perscrutar a genealogia dos conceitos e acrescentar à genealogia positiva da psicanálise (Descartes, Schopenhauer e Nietzsche) a genealogia negativa: “a consideração das grandes carências do pensamento ocidental do qual ela procede

⁶⁸² HENRY. Le Monde, 9-10 fev. 1986. Apud ApGP, p. 28, nota 77.

⁶⁸³ GP, p. 323.

⁶⁸⁴ ApGP, p. 18.

⁶⁸⁵ ApGP, p. 18. A próxima citação também.

⁶⁸⁶ Freud, no caso Dora, explicita seu método de pesquisa e o coloca contra a filosofia vigente: "Posso apenas assegurar ao leitor que fui ao estudo dos fenômenos revelados pela observação dos psiconeuróticos *sem estar comprometido com qualquer sistema psicológico em particular*, e que então passei a retroceder minhas opiniões até que me pareceram adequadas para prestar contas do nexos do observado. Não me ufano por haver evitado a especulação; mas o material de minhas hipóteses foi colhido através da mais extensa e trabalhosa observação. O aspecto decidido de minha atitude quanto à questão do inconsciente talvez possa provocar desagrado, pois trato as representações inconscientes, as cadeias de pensamento inconscientes e as moções inconscientes como se fossem objetos da psicologia tão bons e indubitáveis como os conscientes. Mas de uma coisa tenho certeza – quem se propuser a investigar a mesma área de manifestações, empregando os mesmos métodos, será levado a adotar a mesma posição, *não importa o que digam os filósofos*". FREUD, S. *Um caso de histeria* (1905). OC, v. VII, 1977, p. 109-110. Tradução própria adaptada do original.

Provavelmente a hostilidade de Freud à filosofia se deve pelo racionalismo que impedia a aceitação de um conceito tal como o do inconsciente.

diretamente e que repete sem sabê-lo”⁶⁸⁷. Vemos a mesma constatação em Zeljko Loparic: “Em Freud, como em Descartes ou Kant, *o real é definido como aquilo que é representável de uma certa maneira*. O problema de saber por que e como o real veio a ser constituído a título de algo representável simplesmente não é colocado”⁶⁸⁸. A realidade considerada é a da representação, e “as perguntas versam exclusivamente sobre o destino de relações entre um sujeito e seus objetos dados na representação”, de sorte que “*os fundamentos da psicanálise tradicional pertencem, todos eles, à metafísica da modernidade*. Na metafísica pós-cartesiana, o sentido da realidade do real é um só: o de *presença constante representável*”.

Alguns elementos apontados por Henry dessas carências em Freud, tal como formuladas nos textos da metapsicologia:

1. Ao caracterizar o inconsciente, Freud confia às representações o conteúdo do inconsciente: “Em contrapartida, *todas as representações latentes* que tenhamos motivos para supor *que existam na dimensão psíquica* – como era o caso da memória – serão denominadas ‘inconscientes’”⁶⁸⁹. Henry conclui que aqui a representatividade torna-se ancoragem para a determinação psicanalítica do inconsciente. Ou seja, o conceito formal de inconsciente da metapsicologia freudiana privilegia o inconsciente da representação, passível de ser sistematizado e explicado.

Henry aponta, no mesmo texto, a dificuldade da psicanálise escapar do campo da representatividade – se o inconsciente é concebido como o aspecto mais profundo da vida e da própria psique, baseado na Vontade de Schopenhauer como “o outro da representação”⁶⁹⁰,

⁶⁸⁷ GP, 2009, p. 326.

⁶⁸⁸ LOPARIC, Z. “Winnicott e o pensamento pós-metafísico. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 50, 1995. As próximas p. 50 e p. 51. Os grifos são meus.

⁶⁸⁹ FREUD, S. Alguns comentários sobre o conceito de inconsciente na psicanálise (1912). 2004, p. 83. O grifo é meu.

⁶⁹⁰ O “outro da representação” é o modo de sintetizar a “invenção schopenhauriana” do conceito de Vontade, que repetia o Começo cartesiano. “É Schopenhauer quem põe um término brutal ao reino da metafísica da representação, ao declarar que essa última não exibe em si nada que possa pretender à condição do ser real ou da existência verdadeira [...] *A interpretação do ser como Vida é o acontecimento crucial da cultura moderna*, o momento em que ela retorna ao Começo e se dá de novo a modo de se unir a ele” [...]. “Com uma filosofia da vida, são as determinações fundamentais da existência que são projetadas no primeiro plano: o corpo, a ação, a afetividade – é o solo no qual o pensamento sempre se edifica que é, enfim, levado em consideração. E, com efeito, vê-se surgir e desenvolver-se, em Schopenhauer, uma temática nova concernente à corporeidade, ao instinto, à sexualidade, ao amor, à vergonha, à crueldade e até aos problemas particulares e, todavia, decisivos que se abordam, ou antes, estão em jogo nesse nível [...] Mas a afirmação de que *o totalmente outro da representação e o que não se mostra jamais nela é o único que define o ser verdadeiro apenas escapa à especulação para chegar à posição efetiva do que Schopenhauer denomina a Vontade, se este totalmente outro da representação se revelar em si mesmo em seu reino próprio*. Ele estabelece, de modo verdadeiramente genial, que o outro da representação não pode jamais ser apercebido nela; designa então uma corporeidade primitiva como o lugar de seu cumprimento e, ao mesmo tempo, como o que nos identifica com ele. GP, p. 39. O grifo é meu.

logo mais se conforma com a representatividade, sendo descrita nas categorias dessa, como “*idéias* inconscientes às quais o acesso é vedado”⁶⁹¹.

2. Também a pulsão, em *Pulsões e seus destinos*, mesmo que a princípio tenha um arco de sentidos que vai desde as determinações “naturais” até a esfera mais volitiva ligada ao pensamento e às repressões, englobando desejos, carências e afetos⁶⁹², será caracterizada pela representatividade, como “o representante psíquico dos estímulos que provém do interior do corpo e alcançam a psique”⁶⁹³. Desta forma a pulsão, mesmo definida como energia e força, como o traço mais profundo da vida e da psique, é integrada ao paradigma da representatividade e não adquire existência própria a não ser por “apresentar alguma coisa diferente dela, por conseguinte, o modo de ser da própria representação enquanto tal”⁶⁹⁴.

Aqui está um efeito genealógico: a dissociação entre o dado e a sua apreensão: estabelece-se uma dissociação entre a pulsão e o que a representa na psique, e a pulsão no psiquismo já não é uma realidade psíquica em si, mas apenas como representação. “Se a pulsão não se atasse a uma representação [...] dela nada saberíamos.”⁶⁹⁵ Henry comenta que “é como se a psique, com efeito, se confundisse com a representatividade e extraísse a sua essência desta”.⁶⁹⁶ Fora da representatividade, já não há acesso ao âmago do ser, e assim anula-se o grande avanço de Schopenhauer em direção ao Começo.

Em outras palavras, se a psicanálise acolhe a vida na aridez do pensamento ocidental, este mesmo pensamento lança sua sombra sobre a manifestação da vida e a oculta com a exigência de representatividade. Na esteira de Descartes e Schopenhauer, Freud também faz um “giro capital e catastrófico”⁶⁹⁷ e compreende o originário com as categorias do produto – o de fora, o da representação. Por conseguinte, “longe de se opor à clássica filosofia da consciência, como o crê a psicanálise, ela muito mais se desenha como sua estrita continuadora e sua última modalidade”⁶⁹⁸. Algumas consequências se fazem notar:

⁶⁹¹ FREUD (1912), 2004, p. 85. “O termo *inconsciente*, que havíamos utilizado somente no sentido descritivo, adquire agora um sentido mais amplo. Ele denomina não só *idéias latentes* em geral, mas sobretudo aquelas [idéias] com determinado caráter dinâmico, ou seja aquelas [idéias] que, *apesar de sua intensidade e atividade*, se mantêm distantes da consciência”. Os grifos são meus.

⁶⁹² HANNS, L. Nota introdutória a *Pulsões e destinos da pulsão*. In: FREUD, 2004, p. 144.

⁶⁹³ FREUD (1915), 2004, p. 148.

⁶⁹⁴ GP, p. 335.

⁶⁹⁵ FREUD apud GP, p. 326. A citação é de *O inconsciente* (1915), 2006, p. 28. Na conclusão, voltaremos a essa citação no contexto das críticas a Henry, porque em GP, p. 326, indica por reticências que omitiu justamente o trecho “ou a um estado afetivo”.

⁶⁹⁶ GP, p. 335. As duas próximas também.

⁶⁹⁷ GP, p. 335.

⁶⁹⁸ PhPsy, p. 111. “Weit davon entfernt, sich der klassischen Bewusstseinsphilosophie entgegenzustellen, wie die Psychoanalyse glaubt, ist sie vielmehr deren genaue Folge und letzte Verwandlung.” Tradução própria. Henry

1. A ambiguidade permeia o conceito de pulsão justamente por esta dupla condição de “princípio de toda atividade” e de “essência de representante”. A fenomenologia da Vida aponta uma razão profunda para esse equívoco, apenas deslindável mediante a investigação radical:

é a impotência do pensamento em apreender em si mesmo a atividade, potência e força, e a substituição da sua essência própria, uma vez que devem ser encaradas como psíquicas, pela [essência] da representação. A representação retoma, por conseguinte, em si aquilo que inicialmente permanecia fora dela. O inconsciente que significa originalmente [em Schopenhauer] o outro da representação, trá-la agora consigo. Nasceu o conceito aberrante de “representação inconsciente”⁶⁹⁹.

Embora possamos questionar a conotação de “aberrância”, pois na psicanálise aprendemos a seguir os rastros dessas representações em seus derivados, concordamos com Henry que Freud, ao privilegiar nos textos da metapsicologia a *representação* inconsciente, já não mantém o inconsciente como o *outro* da representação, como inicialmente o derivara de Schopenhauer. Ou seja, o conceito criado sob a dualidade do aparecer corre o risco de recuar de baixo do monismo ontológico. Efeitos da Vida que se esconde na genealogia do Ocidente!

2. Se há razões profundas para esse ocultamento, inerentes à estrutura da revelação da vida, como dito no item anterior, há outras que se devem à genealogia do pensamento ocidental. Freud diz: “Esta [a representação inconsciente], uma vez recalçada, permanece no sistema Ics como formação real”.⁷⁰⁰ Permanecendo como representação, permanece desvinculada do ato que a origina. Desta forma a energia e a atividade que tinham seu lugar na imanência radical, “da qual o inconsciente freudiano era primitivamente a figura, encontram-se definidas, pelo contrário, de acordo com a tradição, por um processo de exteriorização”⁷⁰¹.

3. Henry expressa que o conceito de inconsciente e sua determinação a partir da representatividade está sobredeterminado em Freud pelo modo como compreendeu os sonhos. “Nunca é o próprio sonho que se analisa por esta razão principal: a intencionalidade constituinte do sonho é imaginação e como tal incompatível com a da análise, conceitual por essência”. Em decorrência, o sonho, imaginário puro, “encontra-se subtraído a priori do proceder analítico, que apenas o analisa pelo equivalente, a narrativa do sonho, um texto, um

não está sozinho nessa crítica e se inspira em Husserl e Heidegger. A respeito de Heidegger e a psicanálise, cf. RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. “A crítica de Heidegger a Freud: quando o acesso mais originário à realidade não requisita representação”. Disponível em: <http://www.centrowinnicott.com.br/winnicott_eprint/modules/news/article.php?storyid=13>. Acesso em: 27 jan. 2010. Uma futura análise comparativa dessas críticas à representatividade na psicanálise merece ser feita.

⁶⁹⁹ GP, p. 335. O grifo é meu.

⁷⁰⁰ FREUD (1915) apud GP, p. 334. *Métapsychologie*, p. 84; GW, X, p. 227; OC, v. XIV, p. 172.

⁷⁰¹ GP, p. 338.

conjunto de significações que são constitutivas da linguagem e dependem do pensamento *stricto sensu*⁷⁰².

Cria-se assim a situação extraordinária pela qual uma formação secundária substitui uma primária, e todas as categorias deste primeiro “querem se investir em um dado que lhe é heterogêneo”. O que era metáfora – sonho como texto ou “objeto” da análise – é tomado à letra, “como determinação intrínseca da essência deste objeto”. Em consequência, “a contaminação ou a desnaturação da psicanálise pela linguística e o conjunto das disciplinas que lhe estão hoje associadas é agora possível. Vai poder se declarar sem rir que a estrutura do inconsciente é a linguagem”. Aqui estamos no lacanismo; mas Henry agrega que no próprio Freud, por vezes, a consideração das palavras “vem muito frequentemente viciar a delimitação do fenômeno real e da investigação de seus determinantes efetivos”⁷⁰³.

4. Seguindo o modelo de representatividade rumo ao *ek-stasis*, a realização de um impulso, de uma representação inconsciente, consiste em “ultrapassar esta aspiração à realidade (o estatuto de simples ‘tendência’), para se lançar nesta, quer dizer, na exterioridade – de tal maneira que o processo de exteriorização como tal constitui a eficiência como tal”⁷⁰⁴. Como eficiência é sinônimo de exteriorização, a permanência no interior do psiquismo como tendência não descarregada é aproximada da patologia:

Desde logo, uma insuperável enfermidade – a de uma tendência insatisfeita – *qualifica o estado de tudo o que, não estando lançado assim na luz do ek-stasis ou não tendo podido fazê-lo, permanece ainda privado da eficiência da realização, desta realização que se concebe como a única possível.*

Aqui estamos na análise da cosmovisão freudiana e da derivação da metapsicologia para o conceito de desejo:

A intuição oculta no coração do freudismo, segundo a qual toda vida é infelicidade, é arrancada de sua contingência desde que a refiramos aos seus últimos pressupostos fenomenológicos, a saber, que o mais aquém do mundo, quer dizer, o inconsciente como tal, está separado da realidade e, deste modo, é desejo, e desejo sem fim.

⁷⁰² GP, p. 329. As do próximo parágrafo também.

⁷⁰³ GP, p. 330. Cf. BIRMAN: “Foi apenas posteriormente que o discurso freudiano transformou o sistema de traços numa escrita psíquica, *de maneira que a cena psíquica seria, então, uma cena da escritura* [...] Porém, muito precocemente no seu percurso teórico, já na Carta 52 a Fliess, *Freud incorporou a retórica teórica da escritura*, transformando, enfim, a cena psíquica numa cena da escritura. Os grifos são meus. BIRMAN, Joel. *Escritura e psicanálise: Derrida, leitor de Freud*. *Nat. hum.* dez. 2007, v. 9, n. 2, p. 275-298. Disponível em: <http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302007000200003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 27 jan. 2010.

⁷⁰⁴ GP, p. 338. As duas próximas também.

Henry estabelece a relação entre o monismo ontológico de realização na exterioridade, a teoria representativa e, no seu limite, a “teoria fantasmagórica do desejo”, para a qual vale a pena reproduzir a sua argumentação:

Certamente que o desejo é acompanhado de um cortejo de representações. Segundo *A interpretação dos sonhos*, a experiência de satisfação de uma necessidade liga-se à imagem do objeto que permitiu ou procurou esta satisfação, de modo que “[...] A imagem – mnésica de uma certa percepção permanece associada ao traço mnésico da excitação resultante da necessidade. Desde o momento em que esta necessidade ressurgir, será produzido, graças ao vínculo já estabelecido, um impulso psíquico que buscará reinvestir a imagem mnêmica desta percepção e evocar novamente a própria percepção, quer dizer, restabelecer a situação da primeira satisfação: um tal impulso é aquilo que nomeamos de desejo; a reaparição da percepção é o ‘cumprimento do desejo’”. Assim o desejo que é apenas a necessidade que se desperta e que se cumpre como tal, enquanto movimento no corpo original, na esfera de imanência da subjetividade absoluta, por conseguinte, e cujo “cumprimento” não é e não pode ser senão o deste movimento, e a própria passagem imanente do mal-estar ao prazer, *vê seu ser e sua história fundamentalmente modificadas, não ser mais o ser e a história da própria vida tais como, provando-se a si mesma, ela os prova, mas uma história de representações, o retorno de uma recordação*, depois o de uma percepção, de todas as que compõem em conjunto a situação objetiva na qual se supõe que foi produzida a experiência primitiva de satisfação. *Como se a satisfação em si mesma tivesse a ver com uma disposição objetiva qualquer, com representações, com imagens*⁷⁰⁵.

Reunindo os diversos ângulos apontados, podemos dizer com Florinda Martins que a crítica fundamental de Henry é de que a psicanálise, ao privilegiar debaixo do monismo ontológico a representatividade, distancia-se da vida que albergou e assim da possibilidade de perscrutar a vinda da vida com seus desejos na imanência:

Com este deslocamento pelo qual a pulsão de um desejo, de uma força, de um movimento real, portanto, se transforma em um movimento de representações, reconstrói-se a situação historial já denunciada em Leibniz e que não repetiremos aqui. Uma consequência específica deste estado de coisas produz-se, entretanto, em Freud, a saber, o hiper-desenvolvimento do imaginário e com ele de um universo fantasmagórico e, em último caso, alucinatório. Com efeito, a partir do momento em que damos por uma realização do desejo o que não comporta em si, de nenhum modo, o momento da realidade, a saber, uma série de representações, *esta pseudo-realização só pode reproduzir-se sem fim, o desejo trocou seu ser com uma procissão de símbolos e de fixações imaginárias cuja a proliferação se oferece ao jogo, ele mesmo indefinível, da análise*. É preciso partir em busca do “eu” na floresta dos signos, das alusões, dos disfarces, *em um mundo de objetos no qual ele jamais está*⁷⁰⁶.

Ou seja, além da própria vida se doar ocultando sua origem, ainda a filosofia ocidental, que privilegia o *ek-stasis* como único modo de chegar à realidade, transmite-o à psicanálise e faz com que esta, principalmente nos textos da metapsicologia, declare o domínio da representatividade e, por conseguinte, afirme a impossibilidade de acesso à essência do ser.

El psicoanálisis es una teoría del sentido que persigue la exposición en la luz. Es, ante todo, teoría. Lo eterno, lo oculto y lo infinito de la verdad psicoanalítica –lo inconsciente– son

⁷⁰⁵ GP, p. 339. Os grifos são meus. A citação é de FREUD, *A interpretação dos sonhos* (1900). Tradução de I. Meyerson. Paris: PUF, 1950. p. 463, modificada por Henry. GW, II-III, p. 571. OC, vol V, 1977, p. 602-3.

⁷⁰⁶ GP, p. 339. Os grifos são meus.

instados por la doctrina a comparecer en el sentido. Como si el destino más propio, pero reprimido, de lo real –y qué cosa hay más real que el deseo? –fuese el de realizarse en la luz, como si lo real fuese ante todo posible como forma y como sentido.⁷⁰⁷

O próprio lugar onde aparece a luz – a vida no inconsciente freudiano – se tingem de sombra. Há uma “lei original da desapareição que afeta a toda presença extática como tal”, fazendo com que o ente se desvaneça continuamente no inconsciente “por efeito de uma lei que em primeira instância não lhe é própria”. E Henry agrega, numa nota de rodapé da *Genealogia*: “É porque a crença na ciência e o que é preciso denominar o cientificismo de Freud estão em contradição com sua intuição mais profunda”⁷⁰⁸.

Em outras palavras, Henry percebe em Freud dois conceitos de inconsciente: um deles que se concebe no paradigma da representação como acabamos de discorrer, e um outro descrito anteriormente, ligado à vida como a camada mais profunda da experiência humana, “onde a vida toma posse de si mesma, onde ela é um si, muito antes de um mundo vir à luz”⁷⁰⁹. Nesse conceito, o inconsciente freudiano “é o nome da vida”, e no seu fundo estão a pulsão e o afeto, não passíveis de representação e repressão.

Esta instância subjacente, operante e reprimida, não é a vida e, o que é mais, a vida em sua essência fenomenológica própria, o afeto consubstancial a esta fenomenicidade e que não se poderia separar dela, que nunca é inconsciente? De sorte que, como se estabelecerá sem ironia, situado no coração do inconsciente, o afeto o determina como fenomenológico em sua essência e fundo.⁷¹⁰

Martins comenta que a fenomenalidade do afeto permeia não só a psicanálise, também a psicologia e a fenomenologia do século XX, mas submetida à sua apropriação pela consciência, linguagem, intencionalidade ou representação, o afeto passa a ser considerado um “fenômeno fluido, sensorial, sensual, mas não verdadeiramente ‘meu’”⁷¹¹. Cabe voltar ao afeto e seu lugar dentro da psicanálise para procurar pistas da vida.

6.2 Psicanálise e afeto: uma relação ofuscada pela luz?

Que pedimos ao psicanalista, se não o domínio de nossos afetos? [...] e no entanto o objetivo de uma psicanálise não é proporcionar a quem a ela se submete a maior parte recuperável de sua riqueza perdida?
André Green⁷¹²

⁷⁰⁷ LIPSITZ, 2004, p. 18.

⁷⁰⁸ GP, nota 488, p. 323.

⁷⁰⁹ PhPsy, p. 116. “Vielmehr ist hier die tiefste Schicht der Erfahrung gemeint, wo das Leben von sich selbst Besitz ergreift, wo es ein Sich ist, bevor überhaupt eine Welt ans Licht kommt. Gemäss dieser Grundbedeutung ist folglich das Unbewußte bei Freud nur ein anderer Name für das Leben.”

⁷¹⁰ GP, p. 41.

⁷¹¹ ApGP, p. 29.

⁷¹² GREEN apud SCHNEIDER, Monique. *Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud*. São Paulo: Escuta, 1993, p. 13.

6.2.1 A linguagem do *pathos*

A frase acima quer mostrar a contradição que habita a clínica dentro do pensamento ocidental – se este é voltado ao antigo ideal de aclaramento das representações, a psicanálise, a princípio, mostra-se avessa a isso, remetendo a uma dimensão noturna que habita o ser humano ali onde ele não se chama eu, ali onde ele não vive na ordem da representação. No entanto, como vimos, nem sempre ela consegue escapar incólume desse ideal de clarificação e propõe o tornar consciente na forma de representação – principalmente linguajeira – como ideal a ser atingido. Henry não quer subestimar a dimensão linguajeira nem o seu importante papel na cura psicanalítica, mas chama atenção que “esta linguagem tão somente é o Logos do mundo, e se esse recebe a exclusividade da atenção, obscurece o que se encontra atrás dele, antes do mundo, do qual aquele Logos esgota a luz”⁷¹³. Em *Pathos et language*, Henry expressa que é preciso buscar um falar primordial, que “nunca está ao lado do falado, ou seja, do mostrado; ele é aquilo que mostra”. “Dar a aparecer o Ser, é dar a ver outra e mais elevada coisa, ou seja, *a presença na qual o Ser vem a nós*.”⁷¹⁴

Neste sentido, o afeto e sua dinâmica são manifestação mais originária que a linguagem, “eles formam no sentido estrito a realidade ontológica da qual a linguagem apenas é uma formulação posterior”⁷¹⁵. Uma interpretação que prioriza a linguagem – principalmente quando a realidade é compreendida a partir dela e lhe é dado o poder de negá-la ou matá-la – impede, na verdade, o acesso aos fenômenos que são o eixo da problemática freudiana bem como da nossa vida. Por isso a necessidade de voltar ao afeto e à pulsão, pois esses são os pilares para esclarecer a vida, e não a linguagem. “Todas as teses principais do freudianismo se aclaram com tal decisivo primado e o formulam de diversas maneiras”⁷¹⁶, como o veremos na sequência.

⁷¹³ PhPsy, p. 119. “Es handelt sich nicht darum, so wichtige Phänomene wie die Sprache zu unterschätzen, und auch nicht die Rolle, welche sich offensichtlich in der analytischen Kur spielt. Es handelt sich darum zu erkennen, dass diese Sprache indessen nur der Logos der Welt ist, und falls dieser ausschließlich Beachtung findet, wird unausweichlich verdunkelt, was sich stets hinter ihm befindet, diesseits der Welt, welcher dieser Logos sein Licht entlehnt”. Tradução própria.

⁷¹⁴ HENRY, Michel. *Pathos und Sprache*. In: *Affekt*, p. 69. “Das Seiende zu sehen geben, heißt jedoch etwas Anderes und Höheres zu sehen geben, nämlich das Anwesen, in dem das Seiende zu uns kommt”. Doravante abreviado por PaSpr.

⁷¹⁵ PhPsy, p. 119. “Der Affekt und seine Dynamik sind viel wesentlicher als die Sprache; sie bilden im eigentlichen Sinne die ontologische Wirklichkeit, von der die Sprache nur eine nachträgliche Formulierung ist.” Tradução própria. Aqui temos de lembrar que Henry vivia na França, no auge do lacanismo, e muitas de suas críticas têm os excessos desse movimento como alvo. No entanto, permanecem válidas para alertar para os riscos de todo o tesouro psicanalítico, sempre que seus fundamentos se submetem à genealogia.

⁷¹⁶ PhPsy, p. 120. “Alle Hauptthesen des Freudianismus erhellen sich von diesem entscheidenden Primat her und formulieren ihn auf verschiedene Weisen.”

6.2.2. A questão-limite

Henry resgata a abordagem freudiana do afeto mostrando as dificuldades que a teoria psicanalítica enfrenta quando tenta enquadrá-lo no paradigma cartesiano. Freud reconhece que o afeto não segue as leis da representação, e com isso não sucumbe ao recalçamento. Chama ao historial do afeto de questão-limite de toda psicologia, e talvez da filosofia. Comenta que a genialidade de Freud concebe-lhe outro destino que o da representação:

O que ele descreve é o processo da afetividade em si no qual, não cessando de autoafetar-se, assim, de aparecer, de ser “conhecida”, diz Freud, se transforma segundo as modalidades prescritas por sua essência⁷¹⁷.

A contribuição de Freud à “história da afetividade”, tanto em qualidade de sua historicidade como em historicidade do absoluto, consiste no destaque conferido à angústia e ao papel outorgado a ela⁷¹⁸: Enquanto a representação vinculada ao afeto é desalojada para o inconsciente pelo recalçamento, o afeto não é suprimido, mas qualitativamente modificado. Ou seja, o afeto não desaparece, apenas é modificado ou modalizado em outra tonalidade. “*Um afeto não é inconsciente, e não pode sê-lo, nem por conseguinte, o devir.*”⁷¹⁹ Henry destaca duas frases, retiradas da apresentação de Freud à tese de Saussure, com quem mantinha um debate a esse respeito: “Uma representação pode existir ainda que não seja percebida. O sentimento, pelo contrário, consiste na percepção mesma”. Henry conclui: “*Assim o fundo do inconsciente não é, enquanto o afeto, nada de inconsciente*”⁷²⁰.

Henry mostra as idas e vindas de Freud sobre o destino do afeto⁷²¹. A angústia é transformada em “moeda corrente” pela qual se pode trocar todas as excitações afetivas que tiveram seu conteúdo desalojado pela repressão⁷²². Para Henry, Freud deixa-se levar pelo mesmo equívoco de Schopenhauer, de não considerar o afeto como “naturante último”, mas da ordem de uma transcrição, tal como a representação⁷²³. Isso leva a descrever a angústia

⁷¹⁷ GP, p. 341. As duas próximas também.

⁷¹⁸ GP, p. 340ss.

⁷¹⁹ GP, p. 340. Grifo de Henry.

⁷²⁰ GP, p. 340. Grifo de Henry. Interessante marcar que Pfister se baseia nessa apresentação de Freud à Saussure para provar que a libido freudiana se aproxima ao amor cristão. Esse texto de Saussure parece constituir um escrito que mostra entrelinhas interessantes da teoria psicanalítica, agarradas pelos nossos dois autores pesquisadores. Cf. p. 80 da dissertação da autora.

⁷²¹ FREUD (1917) apud GP, p. 342: “Quanto ao destino do estado afetivo associado à representação recalçada [...] [ele] consiste em suportar a transformação em angústia, qualquer que tivesse podido ser sua qualidade em condições normais. Essa transformação do estado afetivo constitui, sem comparação, a parte mais importante do processo de recalque [...]” GW XI, p. 425. OC, v. XVI, 1977, p. 477. O grifo é meu.

⁷²² FREUD (1917) apud GP, p. 342. GW, XI, p. 418-419. OC, v. XVI, 1977, p. 470.

⁷²³ GP, p. 342, nota 515: “Encontra-se aqui a situação longamente analisada a propósito de Schopenhauer e, segundo a qual, a afetividade em geral seria apenas o efeito de um *conatus* mais primitivo que ela, da qual não faria, em suas tonalidades, senão refletir as vicissitudes. Viu-se, aliás, que Freud tinha explicitamente designado suas “pulsões” como o idêntico da vontade schopenhaueriana”.

como fuga *diante de* algo. Mas Henry também recupera momentos nos quais Freud ressalta que este “diante de” faz parte da manobra de defesa e liga a angústia ao si:

É assim que a angústia é, na realidade, *uma fuga diante de si*, de tal maneira que, nesta relação consigo da angústia, não há justamente “diante de”, mas a impossibilidade principal de desdobrar qualquer “diante de”. A fuga faz-se a partir da angústia, é a angústia que a provoca, que quer fugir de si mesma e que, habitando o ser dessa fuga que ela determina, nunca chega a isso. Ela é mais precisamente o sentimento de não poder escapar de si daquele que se encontra constituído em sua essência, por uma tal impossibilidade. A angústia é o sentimento de sê-lo como a vida, ela é o sentimento de si⁷²⁴.

Aproximando as linguagens de Freud e de Henry: “a vida é a pulsão, é libido; a angústia é o sentimento da libido, a prova que a libido faz de si mesma, não enquanto esta libido particular, mas enquanto encurralada em si, em sua incapacidade de romper o vínculo que a une a si mesma”⁷²⁵. A prova dessa incapacidade, deste “não posso”, é fenomenologicamente a angústia. O ser humano não é suscetível de angústia porque veio ao mundo nas contrações da dor e no pânico da asfixia, “mas só conheceu este pânico e provou esta dor porque é suscetível de angústia, porque é originalmente constituído em si mesmo como um vivo e como um Si”.

A tentativa de fuga do eu via angústia está ancorada nos primeiros textos de Freud, onde ele aborda as manobras do psiquismo para se defender da excitação que autoimpressiona desde dentro do organismo:

Por outras palavras: o sistema não se pode desembaraçar dessas quantidades de energia, porque a vida não se pode desfazer de si. Aqui está porque o princípio de inércia se converte em princípio de constância: porque há uma “energia” inalienável e porque, assim, o “sistema” não pode pretender senão a baixar a estiagem mas não a eliminá-la totalmente. A passagem do princípio de inércia ao princípio de constância camufla e exprime na linguagem mítica da ciência (de 1895) a estrutura da subjetividade absoluta: o sistema Ψ é a imagem da essência original da Psique⁷²⁶.

“A excitação” investida no duplo sistema neuronal do *Projeto* não é outra coisa que o nome da afecção, ou seja, da fenomenicidade: a excitação “exógena” é a afecção transcendental do “tecido vivo”, pelo mundo; a excitação “endógena” – portanto, sua autoexcitação – é a autoafeição que constitui a essência original da subjetividade absoluta em qualidade da Vida. Freud: “Nós sentimos diretamente o aumento ou a diminuição de grandezas de excitação na série dos sentimentos de tensão”⁷²⁷. Henry aponta para o fenomenológico dessa experiência, sentida diretamente como prazer ou desprazer, na dialética

⁷²⁴ GP, p. 348.

⁷²⁵ GP, p. 348. A próxima citação também. Henry cita Freud para corroborar: “A angústia que significa uma fuga do eu (*moi*) diante da libido é, entretanto, engendrada por ela. A libido de uma pessoa é parte dela e não se pode opor a ela como alguma coisa de exterior”. Introdução à psicanálise; GW, XI, p. 420. OC, v. XVI, p. 472.

⁷²⁶ GP, p. 344.

⁷²⁷ FREUD, *O problema econômico do masoquismo* (1924), apud GP, p. 346. OC, v. XIX, 1977, p. 200.

da própria afetividade. Constitui, a seu ver, um abuso da linguagem que a explicação científica seja integrada na experiência e dê mostras de ser demonstrada por ela, “como se fossem realmente as energias neuronais que se sentia diretamente e deveras no prazer, no desprazer”⁷²⁸.

Aqui temos novamente o que Henry denomina de “segundo sentido” de inconsciente em Freud, pois trata de um modo de manifestação que se diferencia completamente do da representação, pois este exclui qualquer forma de exteriorização, ligado à forma originária de qualquer vivência. “É na vivência do corpo, do nosso corpo, uma vivência irreduzível a toda e qualquer coisificação que fazemos a prova dessa vida que advém a si como nós e que não pode ficar esquecida em qualquer processo científico ou terapêutico.”⁷²⁹

Com Freud e com Henry estamos aqui tratando desse esforço da vida, “desta camada mais profunda da experiência, na qual a vida toma posse de si, na qual ela é um si, bem antes de um mundo vir à luz”⁷³⁰. Florinda Martins expressa que Freud, ao levar seu pensamento até as últimas consequências, fala de uma carga da qual não se pode fugir. Essa incapacidade de poder desfazer-se de si mostra a existência humana como carregada de afeto, “mostra como o pensamento freudiano é um pensamento de vida”⁷³¹.

Não nos é possível aqui transcrever toda a análise henryana dos textos freudianos. Em resumo, a abordagem psicanalítica do afeto, ao usar expressões quantitativas, derivadas dos modelos científicos da época, fez uma tentativa de transposição ao imaginário ideal da ciência “desta essência da vida, em sua passividade insuportável em relação a si e ao movimento que então é o seu para intentar escapar daquilo que seu ser tem de opressivo”⁷³².

Seguindo a recomendação de Monique Schneider, é preciso voltar às experiências de Freud que lhe serviram de ponto de partida, “a fim de delimitar o papel desempenhado pelo afeto, papel acompanhador ou papel determinante”⁷³³. Talvez justamente o momento contemporâneo facilite esse retorno e a ressignificação do afeto, tanto nas releituras dos textos freudianos como na clínica.

⁷²⁸ GP, p. 346.

⁷²⁹ ApGP, p. 31.

⁷³⁰ PaSpr, p. 117. “Vielmehr ist jetzt die tiefste Schicht der Erfahrung gemeint, wo das Leben von sich selbst Besitz ergreift, wo es ein Sich ist, bevor überhaupt eine Welt ans Licht kommt. Gemäß dieser Grundbedeutung ist folglich das Unbewußte bei Freud nur ein anderer Name für das Leben.” Tradução própria.

⁷³¹ ApGP, 2008, p. 18, nota 70.

⁷³² GP, p. 347.

⁷³³ SCHNEIDER, 1993, p. 13.

6.3 Do afeto e seus destinos

Una crítica levinasiana, henryana, de la verdad griega, una nueva “teoría” filosófica sobre Eros, [...] no habrá de encontrarse al final del camino con la verdad del psicoanálisis para festejar conjuntamente el triunfo sobre aquella larga noche del pensamiento occidental que fue su excesiva exigencia de luz?
Mario Lipsitz⁷³⁴

Nesta seção queremos analisar os comentários de psicanalistas sobre os destinos do afeto na teoria de Freud, e com Henry verificar os efeitos da genealogia – tanto na teoria original como nos comentários a respeito dela, e ver se nas entrelinhas encontramos pontes de diálogo com a fenomenologia da Vida.

Para o psicanalista brasileiro **Joel Birman**, Freud procurou superar o dualismo cartesiano entre pensamento e corpo justamente pela teoria do afeto. Desta forma o sujeito é concebido como corpo e pensamento, marcado pelos destinos das pulsões, e assim o sujeito é inscrito de modo imediato no registro da ação, sem contrapô-la à reflexão⁷³⁵. No entanto, essa relação foi esquecida pela psicanálise pós-freudiana: “Nessa, com efeito, *o corpo e os afetos foram inscritos no discurso da biologia, por um lado*, e o pensamento e a linguagem foram transcendentalizados enquanto espírito, pelo outro”⁷³⁶. Em decorrência, “o registro da ação passou a se opor ao do pensamento, esvaziada que foi aquela [a ação], além disso, de suas potencialidades de criação subjetiva”.

Podemos dizer que Birman aponta o mesmo problema que Henry, só que não o situa em Freud, mas em seus descendentes. Mas como já vimos, para Henry esse desvio paira sobre parte do esquema referencial usado por Freud: “O inconsciente de Descartes adensa-se e as suas dificuldades arrastam-se até aos nossos dias, até à autodestruição da vida do sujeito”⁷³⁷, enquanto consciência for encarada como consciência *de algo* – “sem compreender do que se trata neste algo, sem tratar da sua determinação fenomenológica – não importa o nome que se dê”. Birman mostra a virada da teoria freudiana na década de 1920, retirando-se do mundo da representação:

Ao Freud separar a força (Drang) de seus representantes-representação e enunciar que para construir o circuito pulsional seria necessário um trabalho capaz de articular a força com o universo da representação, o discurso freudiano rompia com a concepção anterior de pulsão *e se entabria inequivocamente para o território da invisibilidade*⁷³⁸.

⁷³⁴ LIPSITZ, 2004, p. 19.

⁷³⁵ BIRMAN, Joel. *Mal-estar na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. p. 93.

⁷³⁶ BIRMAN, 1999, p. 93. O grifo é meu. A próxima também.

⁷³⁷ ApGP, p. 30. A próxima também.

⁷³⁸ BIRMAN, 2001, p. 236. A próxima também. O grifo é meu.

O conceito de pulsão de morte de 1920 foi a consequência direta dessa nova articulação teórica, isto é, a evidência da autonomia da força pulsional em face do universo da representação. Estaríamos, enfim, diante do caos ruidoso das forças pulsionais sem qualquer ligação com o registro dos representantes-representação, evidenciando, então, o mundo da invisibilidade e da pura pulsionalidade.

No entanto, com Henry podemos dizer que a concepção que privilegia a representação ainda está presente na avaliação da invisibilidade como indício de morte: “Enquanto invisibilidade e silêncio, isto é, enquanto *ausência de logos pelo silêncio que a caracteriza, a pulsão de morte* seria muito mais que o universo articulado de representação e da linguagem”. Estamos no reino das intensidades e de seus “murmúrios indizíveis, justamente porque seria corpórea antes de mais nada” – que produziria a “*queda da marca da representação, como traço definidor e crucial da pulsão enquanto tal, como foi enunciado de maneira crítica e crucial na metapsicologia freudiana entre 1915 e 1920*”⁷³⁹.

Para Birman, há um Freud pós-escritos metapsicológicos que privilegia o afeto como constitutivo, mas, herdeiro de Schopenhauer, aponta o corpóreo como inferior. A psicanálise na década de 1920 aproxima-se da “condição humana no seu fundamento, isto é, como *potencialidade de afetação*, enquanto marca de sua imperfeição e finitude”. No entanto, a última oração mostra a genealogia ocidental: a potencialidade de afetação é marca da *imperfeição e finitude*, enquanto que para Henry é marca do nascimento na Vida.

Para Henry, embora haja um movimento de mudança, retorna o esquema do *Projeto* de 1895, do retorno ao inanimado como paradigma mediante a descarga na *ek-stasis*. Herança grega e moderna? Pois se a vida desde os gregos está ligada ao visível, à mostraçã, a irrepresentabilidade do afeto só pode ser vista como ligada à não-vida, à morte. Se no Freud pós 1920 já não percebemos a genealogia via predominância da representação, notamo-la na interpretação da invisibilidade como reino da morte, mesmo no terreno do afeto.

Cabe aqui remeter ao “chocante” título do capítulo IX de *Genealogia da Psicanálise: O simio do homem: o inconsciente*. Martins⁷⁴⁰ comenta que com esse título Henry quer denunciar um risco antropológico embutido na genealogia: se a origem da pulsão está no corpo, se este é concebido na antropologia materialista, a essência do ser humano passa a ser próxima a do animal. E se o conteúdo do inconsciente apenas vale quando passar para a consciência representacional, desqualifica a vida como afetividade não-representacional. Com

⁷³⁹ BIRMAN, 2001, p. 237. A próxima também.

⁷⁴⁰ ApGP, p. 30.

isso limitam-se as possibilidades terapêuticas, pois já não há um Si que possa aderir à vida em seu sentido essencial.

Retranscrevo um parágrafo de *Mais além do princípio do prazer*, no qual o enraizamento da psicanálise na antropologia materialista dá o sentido do conceito de pulsão:

Retornemos, pois, à nossa suposição anterior: se todas as pulsões orgânicas são conservadoras, foram historicamente adquiridas e direcionam-se à regressão e ao restabelecimento de um estado anterior, então é preciso pensar que a evolução orgânica se deve à ação de forças externas perturbadoras e desviantes. Afinal, mantidas as mesmas condições ambientais, os seres vivos mais elementares não teriam querido mudar, e desde o início suas vidas estariam sempre repetindo o mesmo percurso. Assim, poderíamos supor que, em última instância, *foram a história da evolução da Terra e sua relação com o Sol* que efetivamente devem ter deixado suas marcas no desenvolvimento dos organismos. Portanto, *as pulsões orgânicas conservadoras teriam assimilado cada uma dessas modificações impostas no percurso de vida dos organismos e as preservado para a repetição*. É por isso que elas nos dão a enganosa impressão de serem forças que anseiam por mudança e progresso, quando, na verdade continuam a buscar seu antigo objetivo, e para tal seguem tanto por caminhos antigos quanto por novos desvios. Não é difícil apontar o objetivo final dessa tendência orgânica. Se o objetivo da vida fosse chegar a um estado nunca alcançado anteriormente, isso estaria em frontal contradição com a natureza conservadora das pulsões. Portanto, *esse objetivo deve ser muito mais o de alcançar um estado antigo, um estado inicial, o qual algum dia o ser vivo deixou para trás e ao qual deseja retornar* mesmo tendo de passar por todos desvios tortuosos do desenvolvimento. Se pudermos admitir como um fato sem exceção que todo ser vivo morre, ou seja, retorna ao estado inorgânico devido a razões internas, então podemos dizer que: *O objetivo de toda vida é a morte*, e remontando ao passado: *O inanimado já existia antes do vivo*⁷⁴¹.

Sem espaço para amplo desenvolvimento, apenas apontamos duas possibilidades de diálogo com a fenomenologia da Vida:

1. Se admitirmos outro *estado antigo inicial* ao qual o organismo vivo deseja retornar, ligado à geração do Si na Vida absoluta, o objetivo das pulsões será perseguir por todos os meios o restabelecimento dessa conexão da vida doada com a Vida absoluta.

2. Outro caminho seria questionar a natureza apenas conservativa das pulsões, e com Pfister afirmar a natureza evolutiva, ou com Maturana a autoaperfeiçoadora das pulsões.

Tal como está, a vida corre o risco de ser menos que a dos animais, herança das estrelas inorgânicas. As críticas de Winnicott, Dolto, Kristeva e de outros psicanalistas contemporâneos talvez possam ser relacionadas com esse risco. Voltamos a pensar em Pfister e sua carta a Freud escrita justamente na década de 1920:

Não compreendo bem sua visão da vida. É impossível que aquilo que o senhor rejeita como fim da ilusão, e que proclama como único conteúdo verdadeiro, seja tudo. Este mundo sem templos, belas artes, poesia, religião é aos meus olhos uma ilha diabólica, para a qual somente um Satanás, não o acaso cego, poderia desterrar as pessoas. Neste caso seu pessimismo para com a humanidade inútil é muito moderado; o senhor na verdade deveria traçar com muito mais consequência a miserabilidade. Se pertencesse à cura psicanalítica o *convencer os*

⁷⁴¹ FREUD (1920), 2006, p. 101. Os dois últimos grifos são do autor.

*pacientes de que este mundo saqueado é o supremo conhecimento da verdade, eu compreenderia muito bem que as pobres pessoas prefeririam refugiar-se na clausura da sua doença do que se mudar para este horrível deserto de gelo*⁷⁴².

O *mundo saqueado* refere-se ao reino da visibilidade e da matéria do qual se retirou a porta que dava acesso ao invisível e imaterial. A psicanálise precisa aguardar Winnicott, com seu espaço transicional, para que o reino do invisível efetivamente ganhe *status* de realidade sem cidadania na pulsão de morte, mas na vida.

Com o psicanalista **André Green** temos uma releitura crítica da teorização do afeto em Freud⁷⁴³. Expressa que a clínica envia à questão do afeto com insistência; traz o problema da angústia no centro e o traumático como fonte de reflexão. “Todo quadro clínico interpretável como sinal de pouca saúde psíquica está sempre em relação com uma perturbação do desenvolvimento emocional.”⁷⁴⁴ O afeto, mesmo considerado do ponto de vista da consciência, continua sendo um “*enigma perturbador* que ultrapassa os psicanalistas”, e que dentre filósofos e psicólogos também não há unanimidade, ou até menos

Green⁷⁴⁶ aproxima-se de Henry: lamenta o “sumiço” do afeto na teorização metapsicológica, pois ali desaparece o “embasamento somático” no qual Freud colocara as raízes da pulsão; a partir da metapsicologia, o afeto desapareceu como categoria mental própria. Expressa que o objetivo foi enfraquecer o polo “emocional” das teorizações anteriores. As explicações para esses movimentos, para as dificuldades encontradas, e as explicações que Green propõe enlaçam-se com a questão consciente-inconsciente⁷⁴⁷ – e com isso remetem às dificuldades apontadas por Henry ao Freud tomar o conceito de consciente da filosofia ocidental como base para seu conceito de inconsciente.

Green critica a opção de Freud pela teorização da pulsão de morte como tentativa de solucionar os impasses provocados e, baseado na clínica com pacientes graves⁷⁴⁸, propõe:

⁷⁴² PFISTER, carta de 27.11.1927. O trecho final desta carta já foi comentado na Introdução. O grifo é meu.

⁷⁴³ GREEN, André. “Sobre a discriminação e a indiscriminação afeto-representação”. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 32, n. 3, p. 407-456, 1998. Na bibliografia do artigo de 1998, o primeiro texto deste autor sobre o tema do Afeto é de 1970, seguido de mais nove títulos. Ou seja, parece que esse é o grande tema dos desenvolvimentos deste autor, e por isso fecundo para nosso diálogo entre Henry e Freud.

⁷⁴⁴ GREEN, 1998, p. 413.

⁷⁴⁵ GREEN, 1998, p. 416.

⁷⁴⁶ GREEN, 1998, p. 418.

⁷⁴⁷ GREEN, 1998, p. 419ss.

⁷⁴⁸ A base de observação são os pacientes graves (os não neuróticos, e por isso não capazes de simbolizações de representações [aqui novamente, são os “pequenos e fracos” que denunciam a falha da teoria...]).

– Considerar que a fala analítica ressoa não somente até o inconsciente, mas até a ancoragem do afeto “interposto às suas fontes corporais”⁷⁴⁹;

– Que não se deve conceber o destino da pulsão “como tradução”. Pois “o que é importante nele não é o que se fixa numa outra expressão concebida, apesar de tudo, sobre o modelo da linguagem, mas, ao *contrário*, *aquilo que, carregando-a, faz com que ela viaje por espaços cada vez mais afastados dela [...]*”⁷⁵⁰.

Afastado da linguagem, afastado da representação, e próximo às fontes corporais... não há como não sentir uma correspondência com Henry a esta altura. Green chega próximo à encarnação do afeto na carne:

Podemos imaginar o processo afetivo como *uma antecipação do encontro do corpo do sujeito com um outro corpo* (imaginário ou presente), encontro cujo contato teria como resultado ou o análogo a uma interpenetração sexual e amorosa, ou opostamente, num modo comparável, o análogo a uma agressão mutilante, ambos ameaçando – tanto para o melhor como para o pior – a integridade do sujeito. O afeto seria, ao mesmo tempo, a preparação para tal eventualidade e o efeito de sua previsão acelerada. Sua precipitação, no duplo sentido do termo, teria, sobretudo, a função de manifesta ao sujeito que o sente, a *interioridade absoluta* do fenômeno, quaisquer que sejam as suas origens⁷⁵¹.

O afeto revela-se como ele próprio, sem mediações; eis “a interioridade absoluta do fenômeno”. Se a psicanálise é afirmada por Green como a única terapia capaz de tratar essas gravidades do afeto, tanto mais deveria interessar-lhe o diálogo com a fenomenologia, que propõe um acesso sem mediação a essas dimensões. Nesse diálogo, também caberia trazer questões à fenomenologia, ao enumerar os desafios que a lida com patologias graves implica, tais como:

– “desorganização mais ou menos parcial do ego: angústia, pânico, despersonalização”;

– “violência pulsional atuada nos comportamentos antissociais”;

– “descompensadoras somatizações de conflitos psíquicos”⁷⁵².

Esses são “caminhos tomados por uma economia afetiva sem herdeiros”. Como gerar herdeiros? Talvez seja mais fácil se lhes for descoberto o *statum nascendi*, no amplo sentido deste? Esses são “preciosos indícios sobre os confins da vida afetiva” e “determinam limite

⁷⁴⁹ GREEN, 1998, p. 421. Essa expressão lembra o conceito de “encarnação”, cf. capítulo 4.

⁷⁵⁰ GREEN, 1998, p. 421. O grifo é meu. Aqui também podemos ligar com a proposta da fenomenologia da Vida para a terapia – ir em direção à vida, à doação da Vida absoluta na carne.

⁷⁵¹ GREEN, 1998, p. 423. Grifo do autor.

⁷⁵² GREEN, 1998, p. 423.

para o conhecimento que podemos ter deles”⁷⁵³. Algo para retomar após o capítulo sobre a passagem do conceito de corpo para o de carne. Uma recomendação final de Green a respeito da teoria freudiana – esquece-se que após 1923, com a segunda tópica [Isso, Eu e Supraeu], desaparece em Freud “qualquer alusão à noção de representação (de coisa ou de objeto), de modo que o fundamento da organização psíquica é levado para “*um material tal que a divisão em afeto e representação fique impossível*”⁷⁵⁴.

Uma linguagem musical traça a mudança de lugar do afeto: “Era preciso modificar as concepções sobre afeto à medida que, na maioria das vezes, este estava reduzido *ao estado de acompanhante do lied* da representação”⁷⁵⁵. Com o conceito de Isso, o afeto deixa o papel secundário: O Isso é “*estado aquém da distinção afeto-representação e, no pior, no irrepresentável*”. Com Henry podemos dar ainda maior importância à passividade que está embutida no Isso⁷⁵⁶ e retrabalhá-la à luz de uma outra antropologia.

Como destaca nossa colega Marilena Deschamps⁷⁵⁷, o estabelecimento de uma nova tópica psíquica e uma nova dualidade pulsional trazem um novo modelo de funcionamento ao aparelho psíquico “onde o inconsciente já não é mais só da ordem do recalado e *abrange o pulsional sem representação*”. Os desdobramentos dão-se na escuta clínica, com um deslocamento

da escuta das representações para o complexo afeto-moção pulsional, já que *o afeto se converte no melhor indicador da atividade das pulsões*. Desta forma, o analista passa a ocupar uma condição de objeto a ser contornado não só por uma intensidade representacional, mas também por *aquela afetiva-pulsional, mais enigmática e desafiadora*.

O afeto como melhor indicador da atividade das pulsões... Talvez tenhamos de nos perguntar do motivo dessa mudança ter sido tão pouco absorvida nos meios psicanalíticos – e com Henry dar a hipótese dupla de que 1) a genealogia continua fazendo seus efeitos e 2) a Vida continua a esconder a doação recebida. Mesmo que o Isso freudiano acentue o caráter

⁷⁵³ GREEN, 1998, p. 423.

⁷⁵⁴ GREEN, 1973 apud GREEN, 1998.

⁷⁵⁵ GREEN, 1998, p. 426. A próxima também. Um pequeno dado etimológico que pode entrar no diálogo entre fenomenologia da Vida e psicanálise: a nota de rodapé n. 2 da p. 424 discorre sobre o uso da expressão “representante”. Green expressa que “representância” é traduzida às vezes por *encarnação!* Um dado curioso, que pode surpreender as questões postas.

⁷⁵⁶ FREUD, *O ego e o id* (1923), OC, v. XIX, 1977, p. 37. Freud credits o Isso a Groddeck, que citava a passividade como uma das principais qualidades das vivências iniciais. Quanto ao descontentamento de Freud com a divisão inconsciente-consciente, ver o capítulo 1 do seu escrito. Em *Freud e a mística*, Paul L. Assoun aborda a discussão com Groddeck a respeito de sua concepção mística do Isso, que Freud recusa até a década de 1930, quando ao lado de preocupações com não ‘enrijecer’ a sua tópica, evoca “uma fusão de tons algo impressionista para impedir o excessivo encerramento que decorre da representação espacial”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro: Campus, out 1984, p. 89.

⁷⁵⁷ DESCHAMPS, Marilena. *Da compulsão à pulsão*. Trabalho apresentado em setembro 2009 na Associação Psicanalítica Sigmund Freud. p. 7.

passivo, pela antropologia materialista esse é vinculado ao mais primitivo no sentido de menos elaborado e menos complexo, no polo oposto do que Henry coloca como origem da condição humana. Algo a que voltaremos adiante.

O psicanalista **Carlos Alberto Plastino** amplia o significado dessa *virada teórica* de Freud. O título do seu livro *O primado da afetividade*⁷⁵⁸ é retirado do *Estudo Auto-Biográfico*⁷⁵⁹, no trecho em que reconhece a coincidência da psicanálise com o *primado da afetividade* de Schopenhauer. O livro de Plastino nos surpreende e alegra, pois mostra uma grande possibilidade de diálogo com Henry. O autor analisa o desenvolvimento da psicanálise e os obstáculos que sofreu por surgir dentro do paradigma moderno – fisicalista, racionalista e dualista – e os efeitos desse paradigma para a compreensão e sistematização dos seus achados clínicos, especialmente na questão dos afetos:

É portanto *na inadequação do instrumental teórico utilizado para pensar os afetos e sentimentos que reside a incapacidade de Freud para conciliar sua teoria com a experiência clínica*⁷⁶⁰.

O autor analisa o percurso teórico de Freud, da experiência clínica à elaboração progressiva dos conceitos teóricos. Tal como Henry, aponta seus titubeios e dificuldades em abrigar, no pensamento forjado segundo a ciência moderna, as grandes descobertas sobre a condição humana que se davam na clínica. Relaciona as mudanças operadas na sua teoria com o descolamento desse paradigma que funcionara como *camisa de força* imposta à “concepção do real, do conhecimento e do homem”⁷⁶¹. Em outras palavras, uma camisa de força à condição humana e sua origem.

O *princípio do prazer*, concebido dentro da matriz fisicalista, ficou prisioneiro desta, e assim foi formulado para expressar a energia de investidura exclusivamente nos seus aspectos quantitativos. Desta forma constituiu “um quadro teórico radicalmente *insuficiente para pensar os complexos processos afetivos* constatados na prática clínica⁷⁶²”, principalmente após a descoberta do narcisismo e do papel constitutivo da relação com os semelhantes⁷⁶³. Pois a mo-

⁷⁵⁸ PLASTINO, Carlos Alberto. *O primado da afetividade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001. Plastino (1942-) é psicanalista argentino, radicado no Brasil, professor na PUC-RJ e no Instituto de Medicina Social da UERJ, autor também de “*A aventura freudiana – Elaboração e desenvolvimento do conceito de inconsciente em Freud*” (Ed. UFRJ; Tempo Brasileiro). Sua pesquisa anterior no conceito de inconsciente e aqui no de afeto tornam-no um interlocutor em potencial com Henry.

⁷⁵⁹ FREUD, S. *Um estudo auto-biográfico* (1925). Rio de Janeiro: Imago, 1977. v. XX, p. 13-92. A citação a Schopenhauer está na página 75, no português como “domínio das emoções”. Optamos pela expressão de Plastino “primado do afeto”, derivada da tradução espanhola da Amorrortu.

⁷⁶⁰ PLASTINO, 2001, p. 62. O grifo é meu.

⁷⁶¹ PLASTINO, 2001, p. 62.

⁷⁶² PLASTINO, 2001, p. 171.

⁷⁶³ PLASTINO, 2001, p. 111.

dalidade de insatisfação que os pacientes expressam não tem a ver com bloqueio de quantidades de descarga, mas com “bloqueio da ligação erótica alteritária”⁷⁶⁴. Novamente é o afeto que mais sofre.

Após 1920, o princípio do prazer paulatinamente sofre transformações que o retiram da esfera quantitativa; prazer e desprazer são recolocados sob o aspecto qualitativo e afetivo. *A ambivalência afetiva originária passa a ocupar o centro dos processos psíquicos*, ensejando a sistematização da segunda teoria pulsional, da segunda tópica e da segunda teoria da angústia. Nesse processo de questionamento e reformulação, não apenas o conceito é modificado, “mas o próprio critério a partir do qual ele tinha sido pensado é transformado”⁷⁶⁵. Ou seja, *há uma profunda modificação epistemológica em processo*; na qual Freud, paulatinamente, se liberta do paradigma moderno para sua teoria. Além do reconhecimento ao *primado do afeto* de Schopenhauer, também a coincidência com Nietzsche⁷⁶⁶ estampa o cerne da modificação freudiana na qual o afeto volta a ter a preeminência, sintetizada aqui por Plastino:

Assim, a concepção da segunda tópica é presidida pelo *primado da afetividade*. Ela postula, com efeito, um inconsciente originário, sede das pulsões orgânicas, Eros e Destruição, apreendidas na experiência clínica como ambivalência afetiva originária. Postula, ainda, a diferenciação desse psiquismo originário através de um processo de identificação *cuja forma mais primária opera por via exclusivamente afetiva*. Postula, por fim, uma segunda diferenciação, a do superego, desenvolvida através dos processos identificatórios, eles próprios comandados pela ambivalência afetiva originária e ativados pela necessidade de amor e proteção sentida pelo desamparado infante humano. Tudo isto, afirma Freud, descreve a organização real do psiquismo, não se limitando a personificar abstrações⁷⁶⁷.

Afirmando ao mesmo tempo a concepção do Isso como inconsciente originário e o papel central dos processos identificatórios na diferenciação do psiquismo, *Freud elaborou uma concepção do sujeito que ultrapassa tanto a perspectiva que o reduz a um ser apenas natural, quanto a antagônica que o pensa como sendo apenas um produto da cultura*⁷⁶⁸. A psicanálise ultrapassa assim a dicotomia cartesiana e a concepção da natureza forjada pela modernidade, “coincidindo com a perspectiva que emerge dos resultados das ciências contemporâneas, nas quais a natureza é concebida como um *organismo vivo, autopoietico e possuindo um sentido relacional*”.

⁷⁶⁴ PLASTINO, 2001, p. 171.

⁷⁶⁵ PLASTINO, 2001, p. 121.

⁷⁶⁶ Freud confessa no *Um estudo auto-biográfico* (1925) que evitara Nietzsche por um tempo porque não queria se preocupar com a questão da prioridade no psiquismo, mas reconhece a concordância surpreendente com este (1977, OC, v. XX, p. 76). Na segunda tópica, Freud se debruça sobre essa questão, e seu conceito de Isso, tomado de Groddeck, fora criado por este a partir do conceito de “psiquismo originário” de Nietzsche (apud PLASTINO, 2001, p. 127).

⁷⁶⁷ PLASTINO, 2001, p. 131. O grifo é meu.

⁷⁶⁸ PLASTINO, 2001, p. 169. A próxima também.

Plastino insere a psicanálise dos anos 1920 no paradigma da complexidade, no qual a riqueza heterogênea do real não deve ser sacrificada a um discurso coerente e reducionista. Chama a atenção que nesse processo podem surgir paradoxos, que no paradigma moderno são considerados sinal de erro, mas no pensamento contemporâneo são “indícios dos limites de apreender na sua totalidade a complexidade do real”⁷⁶⁹, e por isso devem ser mantidos e respeitados. Winnicott, Kierkegaard, Tillich, Loder e Henry, entre outros, ficam felizes!

Outro indício da ruptura de Freud com o pensamento moderno foi o recurso ao mito como explicativo das forças que atuam no psiquismo: ao recorrer ao mito de Eros, tal como desenvolvido em *O banquete* de Platão, para explicar a capacidade da libido de unir todo o vivo. “Interessa destacar, nesse movimento teórico freudiano, a significação do recurso ao mito, forma de saber que, nas singularidades da linguagem que lhe é própria, veicula a apreensão de aspectos centrais do psiquismo humano.”⁷⁷⁰

A introdução da ação de Eros no movimento de vida é fundamental. Do ponto de vista epistemológico, ela significa o reconhecimento da insuficiência das categorias formuladas no terreno da física para compreender o psiquismo, que constitui uma forma de ser heterogênea com relação à realidade material.⁷⁷¹

Agregando os comentários de Plastino aos de Henry, podemos dizer que, ao se reportar a Eros como o poder que liga as pulsões, Freud já não é refém da redução galileana. Em dois sentidos: 1. No sentido do método: as figuras e fórmulas já não contêm a verdade acerca da condição humana; 2. No sentido do conteúdo: Se é o afeto que constitui a essência, é a vida que retoma seu lugar como doadora do humano.

A ênfase sai do estudo do organismo em si, tributário do modelo fisicalista, para a constituição da subjetividade na alteridade. Desloca-se a hipótese inicial de Freud, baseada nos processos representacionais e nas quantidades, para o centramento “na questão *do sentido e dos afetos* qualitativamente considerados”⁷⁷². Plastino ressalta que “sentido” aqui é muito mais amplo que a operação da linguagem, pois “a compreensão erótica ‘compreende’ *ligando os corpos* e os inconscientes”⁷⁷³.

⁷⁶⁹ PLASTINO, 2001, p. 169.

⁷⁷⁰ PLASTINO, 2001, p. 115.

⁷⁷¹ PLASTINO, 2001, p. 101. O grifo é meu.

⁷⁷² PLASTINO, 2001, p. 118.

⁷⁷³ PLASTINO, 2001, p. 118. O grifo é meu. Em nota de rodapé, o autor remete à fenomenologia de Merleau-Ponty, e nós remetemos a Henry, ao capítulo 4 sobre *Encarnação*. Será no conceito de identificação primária que Freud desenvolverá esta capacidade empática sem linguagem. No entanto, a genealogia faz com que seja ligada a um estágio primitivo que deve ser superado por um mais avançado, ligado à linguagem e à representação.

No entanto, o autor faz a ressalva de que nem todas as vertentes da teoria psicanalítica fazem a ruptura radical com o paradigma anterior. Com uma consequência redutora: ao não romper com o modelo fisicalista, os conceitos centrais da última síntese freudiana “são *interpretados*”⁷⁷⁴ no contexto das primeiras, obscurecendo deste modo a revolucionária transformação operada por Freud na última parte da sua obra”⁷⁷⁵.

Como psicanalista, não devo apenas corrigir meu “ato falho” de escrita, mas sim me deixar impactar por ele: *interpretados* – interpretados de *empréstimo*, mas também tornados *imprestáveis* –, pois o avanço epistemológico alcançado por Freud é alijado de sua força. Aqui cabe retornar a Henry – e com sua obra crítica detectar a sombra da redução galileana e cartesiana, tanto na teoria de Freud como nas interpretações e clínicas posteriores.

“Não há necessidade mais premente na psicologia do que de uma teoria das pulsões firmemente alicerçada, sobre a qual talvez então fosse possível formular outros pontos”⁷⁷⁶, escreve Freud em 1925. Este é o Freud aberto ao diálogo, ao pensamento complexo, como vimos antes. No mesmo parágrafo, sintetiza sua compreensão: A pulsão “é apreendida nos termos mais universais, como *uma sorte de elasticidade do vivo*, como um esforço para repetir uma situação que tinha existido uma vez e foi cancelada por uma perturbação externa”⁷⁷⁷.

Plastino observa nesse conceito a herança do modelo fisicalista no qual a vida é aproximada à tendência à desorganização, conhecido como princípio de entropia. Comenta que, na atualidade, se considera a vida próxima a outro princípio organizador – a autopoiese –, pelo qual os sistemas abertos evoluem para um estado de equilíbrio.

Esse conceito de pulsão carregado de problemas *genealógicos* também pode ser aproximado ao que Henry descreve da psicanálise: mesmo em “roupagens” inadequadas, expressa a vida – *uma sorte de elasticidade do vivo, um esforço para repetir uma situação que tinha existido uma vez*. Com a fenomenologia da Vida, podemos entender essa elasticidade como a doação da vida e suas capacidades; e o esforço para repetir a situação anterior não precisa necessariamente reduzir-se à compreensão do repouso da entropia, mas – por que não? – o esforço de encontrar sua geração além do que o paradigma fisicalista consegue expressar.

Plastino expressa que ainda há um grande trabalho à espera, que desafia a criatividade dos atuais analistas e sua capacidade de operar num pensamento complexo. Na crise do para-

⁷⁷⁴ [sic] Grifo e grafia incorreta minha.

⁷⁷⁵ PLASTINO, 2001, p. 170.

⁷⁷⁶ FREUD (1925), OC, v. XX, 1977, p. 72.

⁷⁷⁷ Optamos pela tradução feita por Plastino a partir da edição espanhola. PLASTINO, 2001, p. 101.

digma da modernidade e para sua necessária ultrapassagem, considera fundamental o diálogo com outras tradições surgidas fora do espaço ocidental. Cita especificamente as ideias de Françoise Dolto⁷⁷⁸ como um exemplo de desenvolvimento psicanalítico para dentro do novo paradigma.

Refere um desafio que nos toca: a problemática que a psicanálise tenta apreender através do conceito de pulsão, tal como ela é elaborada no segundo dualismo pulsional, constitui sem dúvida um terreno fértil para esse diálogo, que, no entanto, não pode ser implementado através da importação de conceitos extraídos de outras tradições sem levar em consideração a perspectiva global dessas tradições⁷⁷⁹.

O convite para levar outras tradições em consideração *na sua perspectiva global* é aceito aqui – tanto para fazer a crítica da perspectiva *grega-Occidental* na sua limitação, quanto para dialogar com a perspectiva *não-grega* da obra de Freud e Henry. Talvez não por acaso Plastino exemplifica com Françoise Dolto⁷⁸⁰ essa interlocução abrangente. No trecho visto anteriormente sobre o nascimento, agora podemos compreender que Dolto faz eco à confissão de Freud sobre o não-saber a respeito das pulsões e admite a dificuldade de saber sobre a condição humana. Remete à vida no duplo registro: perceber as motivações que cercam a chegada ao mundo simultaneamente campo do nascimento transcendental, o reino do afeto e da invisibilidade; uma possibilidade fecunda de diálogo com a fenomenologia da Vida.

Henry também traz uma cena comum ao bebê, e ali mostra como a sua fenomenologia trabalha na passagem do visível ao invisível, invertendo o paradigma: na observação fenomenológica da mão e seu poder de apreensão, o foco vai para “o poder que agarra em cada caso e não um ato discreto e separado de todos os outros”⁷⁸¹, e desta forma o conhecimento auferido não é apenas do sólido que agarra, mas do “princípio de reconhecimento de todos os objetos possíveis”, ou seja, *aquilo que em mim faz agarrar, tatear, reconhecer*. Procedendo assim, faz a redução fenomenológica em direção à potência original – ao *primado da vida* –, poderíamos dizer no diálogo interdisciplinar entre psicanálise e fenomenologia da Vida. Henry comenta que o bebê, ao captar o mundo, também capta a si, dado na imanência do seu corpo, no qual lhe serão doados todos os poderes. Vida no duplo registro: se ao perceber o mundo me

⁷⁷⁸ Françoise Dolto (1908-1988), pediatra e psicanalista francesa, conhecida por seu trabalho inovador com crianças, orientações a pais em programas de rádio, sexualidade feminina, e também pela interpretação psicanalítica de textos bíblicos. Cf. CIFALI, Mireille (Org). *Seguindo os passos de Françoise Dolto*. Campinas: Papirus, 1989.

⁷⁷⁹ PLASTINO, 2001, p. 121.

⁷⁸⁰ Vide Seção 2.3.6, na qual reproduzimos uma reflexão de Dolto sobre o nascimento.

⁷⁸¹ GP, p. 364. As próximas citações desse parágrafo também.

percebo, percebo de imediato a relação que com ele estabeleço. Eis mais um elemento para a clínica, pois assim posso melhorar ou alterar essa relação.

Aqui está o convite para um diálogo nos moldes de ultrapassagem das fronteiras *gregas* da visibilidade, como afirmado acima com Plastino e Dolto. Fascinado com Freud como guardião da vida, Henry ousa entender nele mais do que o próprio Freud; isso não deveria ser problema para a psicanálise, porque essa abertura semântica faz parte do seu ofício.

Daí que este discurso [de Freud] não repete somente, sem saber, o da filosofia clássica (o inconsciente da consciência pura, da “consciência transcendental”, a conversão desta filosofia da consciência numa filosofia da natureza, etc) reproduzindo, assim, as grandes carências do pensamento ocidental: [mas] *ele vai mais longe, até ao impensado deste pensamento, até ao lugar em que se funde, através do nós, no invisível de nossa noite, a incansável e invencível vinda em si da vida.*⁷⁸²

Nos últimos parágrafos de *Genealogia*, Henry traz questões que iniciam no orgânico e, de certa forma, também na *formidável capacidade somática*, e convida para um mergulho num outro paradigma, trazido para o diálogo:

A essência da potência não é, portanto, o Inconsciente, mas o primeiro aparecer, a vinda em si da vida. O princípio da memória não é a representação, mas o Arqui-Corpo no qual a hiperpotência é efetiva e ao qual a memória representativa também pertence, porquanto é primeiramente um poder. Confiar à memória o ajuntamento de nosso ser, de todos os pedaços de nós mesmos espalhados na exterioridade do *ek-stasis*, de todos estes acontecimentos ditos traumáticos que demarcam o curso de nossa existência, recoser indefinidamente o fio indefinidamente partido de todas estas pequenas *é esquecer que este ajuntamento já se realizou: é Ajuntamento interior original no qual reside a essência de toda potência e a própria memória, a Arqui-Revelação do Arqui-Corpo, o eterno abraço consigo do ser e seu pathos* antes de sua dispersão ilusória na exterioridade irreal do *ek-stasis*, a essência mesma de nosso ser⁷⁸³.

Essas palavras finais convidam para avaliar o efeito da genealogia; aqui *orgânico* já não é sinônimo de matéria no sentido do século XIX e XX, mas no sentido da Fenomenologia Material de Henry, embasado na abordagem do corpo subjetivo de Maine de Biran. Este é um *temo*⁷⁸⁴, um tempo de ressignificações.

6.4 Ressignificações afetivas

É comum que imaginemos poder intuir tais relações antes mesmo de podermos caracterizá-las e demonstrá-las, mas só depois de termos investigado mais a fundo determinado campo de fenômenos é que poderemos formular com mais precisão seus conceitos básicos e modificá-los progressivamente, até que se tornem amplamente utilizáveis e, portanto, livres de contradição. É apenas então

⁷⁸² GP, p. 45.

⁷⁸³ HENRY, GP, p. 365. O grifo é nosso.

⁷⁸⁴ Novamente uma “escrita falha” que gostaria de manter, indicadora de que os passos a seguir são a fazer com cuidado, não sem medo, com todo temor e respeito.

que talvez tenha chegado a hora de confinar os conceitos em definições. Entretanto, o progresso do conhecimento não suporta que tais definições sejam rígidas, e como ilustra de modo admirável o exemplo da física, mesmo os “conceitos básicos” que já foram fixados em definições também sofrem uma constante modificação de conteúdo.

Sigmund Freud, *Pulsões e Destinos da Pulsão*, 1915⁷⁸⁵

Já vimos na sessão anterior os trabalhos pós-freudianos que resgatam e ressituaam a questão do afeto na teoria psicanalítica. Queremos agora dar um passo mais, e sob o título de ressignificações trazer três contribuições que constroem pontes mais palpáveis entre a psicanálise e a fenomenologia da Vida, firmados em que “só na medida em que compreendermos a origem destes conceitos poderemos responder às dificuldades de Freud na busca das fundações do inconsciente patológico”⁷⁸⁶. Novamente é a clínica que nos convoca!

6.4.1: Monique Schneider: O retorno ao *statum nascendi*

Não mais seria suficiente exumar o afeto como se desenterra uma olaria que permaneceu intacta sob os escombros, mas permitir-lhe tomar corpo, tomar o corpo, escapar à ameaça de aborto. Talvez seja, neste sentido, necessário ler o conselho de Freud: ‘despertar o afeto’ e não somente revelá-lo.
Monique Schneider⁷⁸⁷

A linguagem do nascimento permeia a escrita da psicanalista francesa **Monique Schneider**, que estabeleceu um diálogo fecundo com o próprio Michel Henry⁷⁸⁸. Sua obra ficou conhecida por perpassar os primeiros textos de Freud para dali denunciar a dissociação que alguns teóricos posteriores estabeleceram em relação ao afeto. No contexto da França dominada pela psicanálise lacaniana, faz o movimento de “reinscrever os afetos na teoria psicanalítica”⁷⁸⁹. Em seu texto, Schneider mostra os movimentos de Freud na lida com o afeto, movimentos nos quais aparece a genealogia que trabalhamos.

Schneider expressa que, nos *Estudos da Histeria* (1895), Freud concebe o afeto como ligado ao traumático, como um excesso do qual é preciso se livrar pela descarga intensa e pela tradução em palavras. O modelo que deve estar operando em Freud é o exposto a Fliess na Carta 115⁷⁹⁰, segundo o qual há uma primeira inscrição e depois sucessivas transcrições do

⁷⁸⁵ FREUD, (1915- 2004), p. 145.

⁷⁸⁶ ApGP, p. 30.

⁷⁸⁷ SCHNEIDER, 1993, P. 27.

⁷⁸⁸ Segundo Florinda Martins, Monique Schneider se aproximou de Henry em diversos eventos, participando de seus colóquios e trazendo uma fecunda contribuição para o diálogo entre fenomenologia e psicanálise.

⁷⁸⁹ Apresentação de Joel Birman ao livro de SCHNEIDER, 1993, Contracapa.

⁷⁹⁰ Freud a Fliess, carta 52 de 6 de dezembro de 1896. Extratos dos documentos dirigidos a Fliess (1886-99). OC, v. I, 1977, p. 317.

material psíquico – das mais arcaicas (do corpo) até as mais evoluídas. Esse modelo do funcionamento mental embasa os primeiros tratamentos relatados. O trecho a seguir ressalta a importância dada ao afeto por Freud:

Para nossa grande surpresa, descobrimos na realidade, que cada um dos sintomas histéricos desaparecia imediata e permanentemente quando se chegava a esclarecer plenamente a lembrança do incidente desencadeador, a *despertar o afeto ligado* a este último e quando, em seguida, o doente descrevia o que lhe havia acontecido de uma maneira muito detalhada e *dando à sua emoção uma expressão verbal. Uma lembrança desprovida de carga afetiva é, quase sempre, totalmente ineficaz.* É necessário que o processo psíquico original se repita com tanta intensidade quanto possível, que ele seja conduzido *in statum nascendi* e, depois, verbalmente traduzido⁷⁹¹.

O afeto tem aqui duplo lugar: primeiro na passividade do trauma e depois na atividade da cura. Se o afeto aparecesse apenas no momento do trauma, valeria a articulação afeto-passivo e representação-ativo. Aparecendo no âmbito da cura, como curativo, desfaz esse enlace e assim questiona o estatuto predominante da linguagem:

O trabalho de descoberta traria na sua esteira uma *orquestração afetiva*. O centro da gravidade se desloca, talvez na sequência do texto, já que o trabalho de “desencravamento” do processo original *parece completado pela repetição afetiva*, o aporte verbal vendo-se atribuir uma tarefa de “expressão”, como se se tratasse de dar forma a uma descoberta que se efetua essencialmente sobre o *plano do vivido*⁷⁹².

É o eixo do afeto que desloca a gravidade. É esse afetivo que deve ser repetido, e o verbal adquire seu sentido se puder dar forma a esse vivido. Outra expressão usada por Freud neste processo de “dar forma a uma descoberta no plano do vivido” é *Reizbewältigung*⁷⁹³. Schneider a traduz por *terraplane-terrassé*, no sentido de um domínio que não está no poder do sujeito, mas este é apanhado ou impactado por algo que prende sua atenção no sentido de fruição e espanto, tal como o processamento do impacto de uma obra de arte. O que está em curso é o plano do vivido, e assim também a *terraplane* do afeto, a lida com esse de forma a serenar, e não apenas descarregar⁷⁹⁴. Essa *Bewältigung* da excitação muitas vezes foi reduzida na psicanálise posterior à noção de descarga, e assim perde o sentido de “lidar com”. Em Freud, portanto, há indícios de que esse processo de domínio pode ser aproximado ao conceito de modalização do afeto de Henry e à autopoiese de Maturana.

⁷⁹¹ FREUD apud SCHNEIDER, 1993, p. 23. Apenas o último grifo é de Freud.

⁷⁹² SCHNEIDER, 1993, p. 24.

⁷⁹³ Luis HANNS inclui no *Dicionário do Alemão de Freud* os sentidos de lidar com a tensão, dominá-la, digerir, elaborar, absorver. Indica um domínio consolidado que deixa sereno. HANNS, 1996, p. 177.

⁷⁹⁴ E-mail de Florinda Martins, em 3.11.09, com anotações de conferências de Monique Schneider: “terrasé/terraplanar - bewältigt /bewältigen as excitações”. “Aqui o agente não é o sujeito mas a obra e Freud compara essa *terrasé* ao sentimento em que somos ‘apanhados’ pela obra de arte; aqui a satisfação da pulsão não tem a ver com o seu aniquilamento, mas com o prazer adquirido num jogo de sedução. Os textos que ela usa de Freud indicam que a leitura que Henry faz é possível, na atenção a estes pormenores mostra que em Freud há indícios ainda que incompletamente teorizados da modalização.”

Schneider também ressignifica a possibilidade de fuga do afeto mediante processos como cisão do eu, negação ou recalçamento. Menciona que Freud mostrara a proximidade entre *nicht* [não] e *ich* [eu] = *n[ich]t*⁷⁹⁵. Há aqui uma forma verbal de simbolizar o processo pelo qual o eu nega, se separa ou recalca os afetos ou conteúdos insuportáveis, mas esses continuam a cercá-lo e atacá-lo. Esse processo se assemelha à tentativa do eu de se desfazer de si, na aproximação que Henry faz a Kierkegaard⁷⁹⁶.

O traumático da pulsão também pode ser ressignificado no diálogo com Henry. Seu ataque desde o interior do organismo, ao experimentar a crescente tensão de suas necessidades, ganha com Henry a compreensão de ser a violência da doação da vida, dada na sua passibilidade. Na cosmovisão ocidental, esse incremento de tensão é coação pura do instinto cego em busca da sua satisfação ou perpetuação. Num diálogo na fronteira, perguntamos o que mudaria na percepção do afeto e na adesão a ele se, ao invés de considerá-lo como tensão instalada pelo instinto cego, essa fosse considerada a doação da vida na Vida absoluta, e quais seus efeitos na clínica.

Também há indícios de aproximação ao conceito de modalização do afeto no estudo de Schneider sobre a “*Aufnahme im Bewußtsein*”⁷⁹⁷. Ela comenta que Freud alterna entre *Aufnahme im Bewußtsein*, e *Aufnahme im Ich* – Schneider expressa que o significado não é de alargamento da consciência, mas de *admissão no eu* no sentido de “reestruturação deste eu [do] que uma extensão no campo da consciência”. É preciso dar à noção de *Annahme* ou *Aufnahme* um sentido afetivo e quase visceral, e a autora recorre à fenomenologia para ultrapassar a noção reflexiva dessa *Annahme*:

Seria necessário operar uma conversão [análoga a que propõe um outro fenomenólogo, Merleau Ponty] – “para passar da representação de uma visão ‘em desaprumo’, distante de si, à concepção, ou antes [atenção para a mudança de palavras de Schneider] à *experiência da visão pela qual o ser, em relação ao mundo que ele inicialmente tenderia a situar frente à si, reconhece, de repente, que ele ‘é’*. Conversão que torna repentinamente ilusória a bipartição sujeito-objeto que intervinha, sem dúvida, *como defesa frente à nossa apreensão do mundo, mundo que situaríamos à distância de nós como recusa em nos reconhecer imersos nele, participando dele*”⁷⁹⁸.

Colocando o afeto na dimensão da elaboração, esse convida para a integração com a representação: “Adotar uma representação não é, então simplesmente, adotar uma idéia, mas *integrar o movimento corporal* que lhe é correlativo, movimento que, *convertendo-se em afe-*

⁷⁹⁵ Não tivemos acesso a esses escritos de M. Schneider, mas nos foram resumidos por Florinda Martins, em e-mail de 3.11.09.

⁷⁹⁶ Ver seção 2.3.5.

⁷⁹⁷ SCHNEIDER, 1993, p. 70ss.

⁷⁹⁸ SCHNEIDER, 1993, p. 71.

to, tornar-se-á suscetível de uma aceitação psíquica”⁷⁹⁹. As categorias herdadas do dualismo impedem o reconhecimento pleno da primazia do afeto: ele é o que deve ser adotado – ou melhor, o ego é que deve aderir a ele, pois é a manifestação originária da vida. Mas, na transposição de fronteira, podemos ver aqui sinais da adesão a si e da encarnação.

6.4.2. Tales Ab’Sáber: O sonho e seu umbigo

*O sonho pode transformar em seu oposto a representação que acompanha um afeto,
mas nem sempre o próprio afeto.*
Sigmund Freud em *A interpretação dos sonhos*, 1900

A frase acima foi retirada da análise de um sonho de Freud e acompanha sua conclusão a respeito de um sonho paradigmático. O sonho acordara Freud; ele registra que apesar do sonho ter fornecido um “final feliz” para a angústia de morte, ainda assim o acorda. A redação mostra, o que muito nos interessa, a afirmação reiterada da vinda do afeto de forma mais direta que a da representação, pelo registro da angústia⁸⁰⁰. A análise desse sonho é feita primorosamente pelo psicanalista Tales Ab’Sáber⁸⁰¹, que mostra como ali já estão emblematicamente vários conceitos posteriores da teoria freudiana, como a teorização da pulsão de morte (1920), do paradigma onírico para o desamparo (1927), do lugar do irrepresentável (1930) e do eterno feminino (1938). Sintetizamos aqui apenas os aspectos que nos interessam para nosso objetivo, que podem ser transportados entre as fronteiras de ambos:

1. A questão da encarnação da vida: Ab’Sáber mostra como Freud deriva do trabalho de um sonho seu a compreensão do trabalho psíquico – “O sonho não se dissocia da *carne* humana e histórica do seu sonhador, e podemos dizer que este sonho é o próprio Freud”⁸⁰². A construção se dá de forma encarnada, e o conhecimento, lembrando Maine de Biran, está no corpo. Como expressa Ab’Sáber, em Freud não há discriminação “entre o que é sonho e o que é teoria; o que é o homem Freud e o que é o humano”.

2. O sonho como obra estética: Na carta a Fliess, Freud expressa que esse sonho fornece a chave para o roteiro de escrita do *A interpretação do sonhos*. Isso nos remete a Henry, que concebe o sonho como obra estética doada pela Vida, não apenas como obra a ser dissecada via interpretação.

⁷⁹⁹ SCHNEIDER, 1993, p. 79.

⁸⁰⁰ O sonho é relatado por Freud em três ocasiões: escrito na carta a Fliess, no livro *Interpretação dos Sonhos* (1900) e no capítulo 3 de *O futuro de uma ilusão* (1927), sendo ainda referido no *O mal-estar da civilização* (1930). No anexo III está a transcrição do mesmo como consta em *A Interpretação dos Sonhos*, OC, v. V, p. 483-486, na qual está a referida frase.

⁸⁰¹ AB’SÁBER, Tales A. M. *O Sonhar restaurado*. São Paulo: Ed 34, 2005. Ganhador do Prêmio Jabuti de 2006.

⁸⁰² AB’SÁBER, 2005, p. 254.

3. A genealogia da psicanálise na fronteira entre ciência positiva e subjetividade: No *Interpretação dos Sonhos*, a alusão a seu mestre no positivismo, Brücke⁸⁰³, é interpretada por Freud como encorajamento para publicar seus trabalhos sobre seus próprios sonhos, mas também como angústia do risco “de morte” de tal exposição; com Henry vemos nesse processo Freud resgatando o Começo cartesiano, e não apenas a sua redução:

Tal mergulho vertiginoso em si mesmo evoca no limite o risco da morte, o de encontrar o nada, o vazio, o *irrepresentável*, o abismo do umbigo do sonho. Freud abandona as certezas da ciência constituída e compartilhada, simbolizada pelo ícone da modernidade e da verdade científica que fora Brücke em sua época e em sua vida, para se lançar no mais perigoso e muito poucas vezes trilhado caminho, o da constituição de um sentido e de uma ciência desde os abismos dos próprios sonhos⁸⁰⁴.

Abismo dos sonhos na noite da vida: com Henry compreendemos Freud resgatando o Começo cartesiano, e não apenas a sua redução.

4. A importância quase enigmática do auxílio alheio, nas várias referências ao cansaço nas pernas e à necessidade de auxílio, abrem uma via para pensar o modo de Freud ser afetado pelos tempos primitivos de desamparo e sua relação com a alteridade:

Brücke, Louise N., o táxi e o guia são objetos da libido e do desejo de Freud, mas são simultaneamente, conforme acredito, objetos de cuidado, de sustentação de necessidades básicas do desenvolvimento humano, que desde um estado originário de dependência possibilitam a constituição do self, relacionada profundamente aos termos do próprio sonhar⁸⁰⁵.

5. Dentro desses auxílios, a referência a elementos além-representação: associados ao feminino (o livro *She* de Haggard), indicações de “um estranho feminino, de uma presença que é quase *um puro estado afetivo, que mal se formula em alguma forma de representação possível*”. Ab’Sáber remete justamente a um escrito posterior de Monique Schneider que recupera a evocação tardia de Freud a esse poder fundante do feminino⁸⁰⁶, aqui já delineado.

⁸⁰³ Ernest Brücke (1819-1892), professor orientador de Freud no Laboratório de Neurologia. Alemão e protestante, constituía uma personalidade diferenciada em Viena. Brücke cultuava a ciência, sob o juramento da Escola de Helmholtz, influência kantiana (AB’SÁBER, nota 7, p. 249; também nosso trabalho (2003) já referido. Na mesma nota, AB’SÁBER cita a *Dialética negativa* de Adorno e Horkheimer e as críticas de ambos à ingenuidade do positivismo assumido por Freud (“O esclarecimento é a radicalização da angústia mítica”) – e relembra a tarefa que legada aos psicanalistas contemporâneos “que necessitam pensar com a presença radical da vida social na alma de nossos pacientes o desafio mítico de pensar, simultaneamente, o sujeito com o objeto e o objeto com o sujeito”. Um tema para a transferência e a alteridade, que consta na nossa agenda de diálogo entre Fenomenologia da Vida e psicanálise.

⁸⁰⁴ AB’SÁBER, 2005, p. 269. O grifo é meu.

⁸⁰⁵ AB’SÁBER, 2005, p. 274.

⁸⁰⁶ SCHNEIDER apud AB’SÁBER, 2005, nota 42, p. 273 – apenas no *Esboço de psicanálise* (1938- 1940) Freud menciona o poder fundante do feminino na figura do seio como paradigma de toda vida amorosa futura. In: SCHNEIDER, M. *Le Paradigme Féminin*. Paris: Flammarion, 2004. p. 11.

Ab'Sáber⁸⁰⁷ destaca o comentário de Freud de que ao “eterno feminino, à *imortalidade das nossas emoções*” estão vinculados “pensamentos profundos demais para se tornarem conscientes”⁸⁰⁸. “Estranho feminino”, “eterno feminino”: aqui estão em estado germinal os conteúdos próximos à fenomenologia do nascimento: as emoções sempre vivas, a dependência primária, a sustentação fusional dada pelo outro, que é ponte sobre a ausência de sentido e também origem do sonho; a verdadeira fonte das pulsões aqui prefiguradas.

Com *eterno*, uma ponte para a doação na Vida absoluta, para além da visibilidade da figura materna. Também uma aproximação ao conceito de passibilidade da doação da vida: o limite de sustentar a si mesmo, tanto no sonho como nos conteúdos e continentes psíquicos, remetendo a um “tempo imediatamente anterior em que ele era desde um outro, que o sustentava em sua dependência e o lançava ao próprio sonhar, o *eterno feminino*”⁸⁰⁹.

6. O sonho exemplifica o trabalho de transformar a angústia de morte em visita à sepultura etrusca. Henry e Freud concordam que o falseamento da representação não encobre o afeto genuíno:

Nesse ponto [dentro da cabana etrusca] fiquei realmente amedrontado por causa das minhas pernas, mas, em vez da esperada travessia, vi dois homens adultos deitados em bancos de madeira que ficam junto às paredes da cabana e o que pareciam ser duas crianças dormindo ao lado deles. Era como se o que iria possibilitar a travessia não fossem as tábuas, mas as crianças. Acordei sobressaltado⁸¹⁰.

Com Henry daríamos um sentido mais amplo para esse último trecho, lembrando a recomendação de Freud em 1885 de levar o conteúdo *ao statum nascendi* e de Dolto de “perguntar ao bebê de onde nasceu”: O sonho anuncia em múltiplos lugares a presença fundamental do outro: Brücke, o taxista, as crianças. O outro é a *ponte* que conduz a mim mesmo, ao meu nascimento na vida: “a ponte, Brücke – um outro humano, me permite atravessar o abismo do vazio de mim mesmo. O sonho é a ponte dentro da ponte dentro da ponte: o outro humano que sustenta o sonho sobre o vazio da morte psíquica”⁸¹¹. Está indicado aqui, num sonho do século XIX e de forma germinal, o caminho para a investigação da psicanálise no século XX das condições mais arcaicas da vida; essas possibilitam travessias nas regiões onde as pernas falham.

⁸⁰⁷ AB'SÁBER, 2005, p. 272. O grifo é meu.

⁸⁰⁸ FREUD (1900) apud AB'SÁBER, 2005, p. 272.

⁸⁰⁹ AB'SÁBER, 2005, p. 274.

⁸¹⁰ FREUD, (1900), v. V, 1977, p. 486.

⁸¹¹ AB'SÁBER, 2005, p. 272.

Ab'Sáber interpreta que Freud acorda não apenas pela angústia de morte, mas pelo desamparo primordial perante o *eterno feminino*. Esse desamparo, vivido tão intensamente, exigiu uma defesa, e neste sentido a arqueologia emocional do fundador da psicanálise encontrou um fundamento defensivo na genealogia ocidental do seu pensamento:

O radical desencantamento da experiência e do mundo sustentado por Freud pode não deixar de ser uma defesa intensa, *espécie de formação reativa* que tomou por inteiro a sua personalidade, *sobredeterminada pelo cientificismo e racionalismo de sua época, diante da intensidade extrema da convocação imaginária de sua dimensão de dependência e necessidade de sustentação em um outro*, como o sonho da sepultura etrusca deixa entrever⁸¹².

Em outras palavras, a incompreensão de Freud tem raízes na história pessoal e esta dá as mãos para a história do pensamento ocidental, produzindo o efeito de distanciamento do corpo e do afeto:

Toda a incompreensão freudiana das qualidades vivas do objeto no tempo da não integração originária do ego – incompreensão que eu entendo como dada a partir de um limite epistemológico aos próprios princípios que organizaram e tornaram possíveis e muito potente a sua psicanálise – necessariamente faziam efeito na sua própria capacidade ou esperança clínica de habitar tal experiência paradoxal no trabalho psicanalítico⁸¹³.

Habitação do paradoxo... sentimos eco de Kierkegaard e também do processo de síntese que Pfister preconizava. Destaco dois momentos em que Ab'Sáber mostra a presença da *incompreensão freudiana*, e ambos remetem ao diálogo com Pfister:

1. Na repetição desse sonho no *A ilusão de um futuro* (1927): Ali a referência à sepultura etrusca do sonho é transformada em “paradigma onírico”, mediante o qual o psiquismo cria representações de divindades assim como criara em Freud esse simbolismo onírico para se defender do desamparo.

2. No *Mal-estar da civilização* (1930), Freud confessa sua incapacidade de experimentar em si algo desse estado originário de conexão do eu com o Uno:

Posso imaginar que o sentimento oceânico se tenha vinculado à religião posteriormente. A “Unidade do Universo”, que constitui o seu conteúdo ideacional, soa como uma primeira tentativa de consolação religiosa, como se configurasse uma outra maneira de rejeitar o perigo que o ego reconhece a ameaçá-lo a partir do mundo externo. *Permitam-me admitir mais uma vez que para mim é muito difícil trabalhar com essas quantidades quase inatingíveis*. [...] Sou levado a exclamar, como nas palavras do mergulhador de Schiller:

“...Es freue sich,

Wer da atmet im rosigten Licht”⁸¹⁴.

⁸¹² AB'SÁBER, 2006, nota 45, p. 274.

⁸¹³ AB'SÁBER, 2006, p. 304-305.

⁸¹⁴ FREUD, *O mal estar na civilização* (1930), OC, v. XXI, 1977, p. 91. [Regozija-se aquele que aqui em cima respire, na rósea luz!], da obra *Der Taucher*, de Schiller.

Ab'Sáber⁸¹⁵ comenta que aqui está o reconhecimento nítido de Freud “*de um campo humano que ele não podia habitar*, também precisamente descrito por ele nos termos de sua própria psicanálise”. Não que não exista, mas cujas águas profundas não lhe são convidativas. Freud regozija-se por manter-se operando “*na rósea luz das representações claras e positivas*, o campo da sua primeira teoria do sonhar”, mas também aponta para um “*paradoxal campo de sentidos emergentes em que sujeito e ambiente não se discriminam*”. Novamente o convite para ultrapassar a dissociação imposta pelo monismo...

Esse campo paradoxal, verdadeiro abismo do pensamento de Freud, foi transformado pelos pós-freudianos [Winnicott, Bion, Guntrip, Matte Blanco] na “fonte verdadeira de toda a qualidade de vida, fonte mesmo do sonhar”⁸¹⁶. Se a arqueologia assumiu a genealogia, também abrem-se lacunas a pesquisar e sentir nos desenvolvimentos psicanalíticos posteriores e agora nas fronteiras com a fenomenologia da Vida.

Em 1920, no *Além do Princípio do Prazer*, é na observação do bebê [*fort-da*]⁸¹⁷ que Freud desvenda a repetição e elaboração de um traumático, nos lembra Ab'Sáber. Ousando um pouco mais, na esteira de suas associações e das que traz de Monique Schneider, cabe lembrar que na tradição hebraica, familiar a Freud, os bebês nascem portando a sabedoria da vida anterior à luz do mundo, e por isso nascem enrugados como os velhos, uma associação possível com o *ich* cercado do *n(ich)t*⁸¹⁸, fonte de angústia pela ameaça permanente de aniquilação. Aqui há um entrecruzamento de realidades, no qual o temor de aniquilamento e de morte perante a perda da vida visível pode ser paradoxalmente colocado ao lado do contato com fundo da vida para além das representações.⁸¹⁹

⁸¹⁵ AB'SÁBER, 2005, p. 305. Também as próximas citações desse parágrafo. O segundo grifo é meu.

⁸¹⁶ AB'SÁBER, 2005, p. 306.

⁸¹⁷ *Fort da* é retirado de FREUD, *Além do princípio do prazer*, (1920), e refere-se à cena relatada por Freud do jogo de carretel do seu netinho durante a ausência da mãe, na qual ao jogar o carretel este diz *fort* (longe) e quando o puxa para perto diz *da* (aqui), simbolizando assim a saída e a chegada da mãe. Essa singela cena foi tomada por base para a teoria da elaboração do traumático pelo psiquismo. OC, v. XVIII, 1977, p. 26-29.

⁸¹⁸ Já abordado na seção anterior.

⁸¹⁹ Uma outra possibilidade de entender o sobressalto de Freud ao acordar, complementar ao já dito, se dá na alusão ao infantil como ponte. São os adultos que estão deitados, também os adultos do sistema de ciências, e as crianças na sua criatividade encontram pontes nos seus jogos para fazer frente ao traumático. Novamente uma prefiguração do tesouro que sistematizará em 1920, no *fort-da*.

Freud o vivencia, por vezes: quando Pfister lhe escreve sobre a parábola do filho pródigo que relaciona a atitude analítica com o *holding* que os pais dão ao bebê⁸²⁰, ele responde, na linguagem da fenomenologia, a partir da *prova de si*:

[...] “Estamos *vivendo de modo muito belo* aqui. Minha mãe fez 95 anos anteontem. *Estou admirado* de que idade eu mesmo já alcancei. *Não menos surpreso fiquei* ao receber o Prêmio Goethe da cidade de Frankfurt. Nosso velho Nestroy, o Aristófanes de Viena, já dizia: ‘Cada um chega um dia a ser conselheiro da corte, mas nem sempre fica vivo até lá’”⁸²¹.

Fruição da vida, surpresa com a sua multiforme doação, também na forma de *escrever bem!* Aqui está falando com as cateogrias do duplo aparecer: reunindo com o sonho, pode-se dizer que o *eterno feminino* é alcançável no modo de ser criança, no aquém-representação – não por primitivo e inferior, mas por mais originário – o estado infantil, próximo ao afeto, atravessa a ponte que o pensar adulto não consegue. Nem por isso a capacidade intelectual diminui!

Chértok e Stengers sugerem aproximar a principalidade do afeto em Henry com as observações de bebês de Daniel Stern: ambos, mesmo que por caminhos diferentes, pretendem enfrentar a mesma questão: a de “*romper* com a aparente evidência de que *não podemos invocar* outra realidade a não ser a que pertence à ordem da representação”⁸²².

Unindo as duas pontas da vida, da mesma época dessas cartas é a investigação de Pfister sobre experiências de quase-morte em alpinistas, e em livre associação poderíamos ligá-la às novas discussões de Freud sobre esse sonho em 1927 e 1930, seus escritos sobre o feminino, e se ousarmos mais um pouco, também com a intuição da doação da vida na Vida absoluta. Pfister expressa que “*muito antes do surgimento da consciência*”, há uma instância “criativa e organizadora” que *doa* “as condições para a existência da nossa instância anímica, essa *instância materna* que governava sobre os inícios da nossa existência individual”, que “prestaria seu último serviço de amor também na porta de saída escura, depois de terem fra-

⁸²⁰Carta de Pfister a Freud de 31.7.1930, *Cartas*, p. 273. “Na concepção genuinamente cristã da graça, como parece na parábola do filho perdido (Lucas 15), acontece evidentemente uma *regressão para aquela fase infantil na qual a criança ainda não é tratada segundo a medida do bem ou do mal, mas simplesmente é servida com amor e bondade*. [...] por acaso não reside em toda graça e perdão uma prática analítica?” Tomo a liberdade de usar um termo cunhado por Winnicott, anos depois de Pfister, trazendo à memória que Winnicott se encantou com a psicanálise justamente ao ler Pfister.

⁸²¹ Carta de Freud a Pfister, de 20.8.1930. *Cartas*, p. 175. [A última parte em dialeto: “A jed’s wird amal Horat, nur erlebt er’s nit immer”.] Os grifos são meus.

⁸²² CHERTOK, Léon; STENGERS, Isabelle. *O coração e a razão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990, p. 247. Ao colega José Roberto Franzen agradeço este precioso livro, e as sugestões da leitura de Plastino e Ab’Sáber! E recordo os dois anos de coordenação do *Projeto metapsicológico de observação de bebês* (Núcleo de Estudos Sigmund Freud, 1992-3), no qual, assessorados pela psicanalista Kenia Ballvé Behr, estudamos o psiquismo a partir da observação semanal de bebês e do impacto contratransferencial, segundo o modelo de Esther Bick. Ressignificar este projeto com a fenomenologia da Vida é algo desafiador!

cassado todas as outras forças de ajuda”.⁸²³ ... Passibilidade do Si na fruição da doação da vida... Uma proposta de retorno ao *statum nascendi* assistido. Coincidências? Aqui entramos no terreno das intuições, e assim temos de permanecer⁸²⁴.

A representação falsifica, mas o afeto não: Voltamos à frase que abriu esta seção, escrita por Freud para compreender o acordar angustiado apesar do ganho arqueológico do sonho. Fazer valer o afeto, mais do que a representação, prestar atenção ao afeto e não só à representação – eis Freud não condicionado por Descartes! Com ele aprendemos que o sonho é multireferencial: por isso a sepultura etrusca também pode ser indício de uma abertura: O sonho se dá no ano em que Freud completara seus estudos arqueológicos, e dentre esses certamente fora informado de que os etruscos não discriminavam as mulheres (o eterno feminino), portavam uma língua ainda não decifrada (a do afeto?) e permeavam toda a sua vida do sagrado (viviam o *sentimento oceânico*).⁸²⁵ Reunindo tudo, há indícios que encorajam a prosseguir:

Temos, nós mesmo, psicanalistas posteriores, continuado o sonho freudiano, na medida em que podemos compreendê-lo e integrá-lo em nós, e reconhecer *os seus limites que nos sejam mais nítidos*, bem como *a nossa própria possibilidade* para ajudar Freud a prosseguir em seu próprio sonhar⁸²⁶?

Com Ab’Sáber⁸²⁷ apontamos o desafio para as futuras gerações de psicanalistas: uma reversão do “campo representacional e teoricamente positivo” para um “campo da *experiência ambiental*”, no qual o analista não mais opera por “grandes cargas significativas de representação” mas por “*quase intangíveis presenças humanas a serviço da autoconstituição do paciente no ambiente que o é*”.

Experiência no intangível, na imanência dos afetos na vinda a si da vida, poderíamos agregar com Henry. Se o afeto é a via mais direta de acesso à vida, com Henry diríamos que

⁸²³ Schockdenken und Schockphantasien bei höchster Todesgefahr, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 16, 1930, 430-435, sobre experiências de quase-morte no alpinismo, significativamente publicado na Imago em 1931, pouco depois da carta sobre o filho pródigo e ao tempo da rediscussão do sonho em o *Mal-estar da civilização*. AmD, p. 93.

⁸²⁴ Carlos Hernández expressa de forma poética sua intuição sobre o *eterno feminino* em Freud, que podemos relacionar com a resposta tão afetiva à carta de Pfister sobre “filho pródigo”: “La torpeza de la representación del material inconsciente esta ligada al tratamiento bárbaro de la pulsión. *Es como un descuido con un recién nacido*. Cuando el niño de seis meses mira, luego de mamar a su madre y le sonríe (Salmo 131) lo que inicia el protolenguaje doxológico, el ‘CONFIESA’: ‘Mi mamá me ama’. Es el verbo que se hace carne, El verbo que habitó entre nosotros, porque nos amaba ‘de tal manera (modo) que se dió a si mismo!’ *No es un lenguaje predicativo, es decir representacional, sino es una ‘confesión*’! Creo que Freud, es lo que es, porque en el fondo, ‘el mismo’, Se sentía amado por un Dios que le sonreía detras de los hombros de su adorada Mamá, lo mismo que en Agustín, eso es lo que dice Pfister”. Comunicação pessoal recebida por karinkw@gmail.com em 28.1.10.

⁸²⁵ Disponível em: <www.pt.wikipedia.org/wiki/Etruscos>. Acesso em: 3 nov. 2009.

⁸²⁶ AB’SÁBER, 2005, p. 306.

⁸²⁷ AB’SÁBER, 2005, p. 305.

apenas admitindo a angústia e aderindo a ela no *pathos* da vinda da vida é que podemos modalizar o *nicht* da invisibilidade para um *mich* doado pela Vida.

Em sua última nota de rodapé, Ab'Sáber⁸²⁸ coloca uma citação de J. B. Pontalis como síntese dos movimentos imaginários e teóricos na análise de sonhos, que mostravam uma "notável inversão do valor da escuridão e da claridade", num contraponto à frase que Freud traz de Schiller para afirmar o valor da claridade perante o sentimento oceânico não-experimentado, e com ela queremos simbolizar esse percurso pelos meandros "noturnos" da obra freudiana:

"Fecha teu olho físico para ver primeiro o teu quadro com o olho do espírito. Depois, faz subir até o dia o que viste na noite".

6.4.3 Betty B. Fuks: Freud entre Moisés e Descartes: a outra genealogia

Freud foi então buscar nos sonhos, nos mitos e nas histórias sagradas uma confirmação do que é da ordem da incoerência, do indizível e do invisível. Construir um edifício teórico como se fosse um tecelão, esta foi a estratégia de Freud. Em seu tear, a matéria prima – a palavra do paciente – era cerzida com os fios do pensamento grego, e os da ética judaica, e bordada com metáforas retiradas do drama e da poesia ocidentais.
Betty B. Fuks⁸²⁹

A psicanálise, diz ele, talvez não seja concebível como nascida fora dessa tradição [hebraica]. Freud nasceu nela e, como sublinhei, insiste em que só tem propriamente confiança, para fazer avançar as coisas no campo que descobriu, nesses judeus que sabem ler há muitíssimo tempo, e que vive, – é o Talmude – da referência a um texto.
Jacques Lacan⁸³⁰

A frase de Jacques Lacan quer ser complementar à que abre este capítulo: se lá destacamos a genealogia ocidental de Freud, e que acabamos de percorrer com Henry e outros, cabe agora recordar que ali não está tudo e perguntar se com a genealogia hebraica se pode aprofundar o tema que nos trouxe até aqui. Para isso nos embasamos na tese de doutorado da psicanalista Betty B. Fuks, *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*.

No seu último grande escrito, *Moisés e o monoteísmo*⁸³¹, Freud analisa a herança que a religião judaica trouxe a seu povo; o destaque é dado às repercussões psíquicas e culturais do Segundo Mandamento: “não farás para ti imagem”, lado a lado com a grafia do tetragrama impronunciável YHVH. Freud pondera que a invenção do monoteísmo com tais atributos

⁸²⁸ AB'SÁBER, 2005, p. 306, nota 95.

⁸²⁹ FUKS, 2000, p. 58.

⁸³⁰ LACAN apud FUKS, Betty B. *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000. p. 139.

⁸³¹ FREUD, *Moisés e o monoteísmo* (1939). OC v. XXIII, 1977, p. 19-167.

impõe uma ausência de representação ao espírito humano que lhe traz conflitos, pois esse “não se cansa de procurar organizar-se no sentido das imagens e da presença figurada”⁸³².

Fuks ressalta como essa concepção traz o escândalo da alteridade radical: um Deus feito de nada, sem conteúdo, sem nomeação e sem essência. Essa seria uma das razões do ódio dos demais povos aos representantes de tal ausência radical⁸³³. Freud interpreta o efeito dessa interdição de representabilidade no seu povo:

Uma vez aceita, porém, esta proibição teve um efeito profundo sobre os hebreus: significava um retrocesso da percepção sensorial diante do que se poderia ser chamado de idéia abstrata – um triunfo do espírito sobre a sensualidade, ou, a rigor, uma renúncia ao pulsional, com todas as suas consequências psicológicas necessárias⁸³⁴.

A interpretação freudiana vai no sentido de atestar a evolução intelectual e espiritual com o distanciamento do corpóreo e a busca do abstrato. O corpo é relacionado ao continente materno, lugar dos afetos primários e também das religiões primitivas. A passagem para o mundo das ideias é ligada ao território do pai e da sua presença mediante a palavra. O Deus dos hebreus revela-se pela palavra, tal qual o pai, e pelo sopro invisível infunde seu espírito ao ser humano, que vive a partir deste.

Cabe destacar que significativamente as traduções inglesa e portuguesa omitem o sentido de “espírito” no progresso da religião hebraica por receio de aproximações *indevidas* ao religioso. Efeitos da outra genealogia, a ocidental, que precisa atestar as ideias claras e distintas como resultantes da interdição do irrepresentável e do vento invisível?⁸³⁵ Embora a cosmovisão judaica da época de Freud se constitua como “religião dos sem religião”⁸³⁶, as singularidades da religião e da história do povo impregnam a psicanálise e a passagem para a palavra não assume o caráter de ideia *clara e distinta* do Ocidente. 1. Para começar, a história do povo é marcada pelo exílio, pelo deserto, pelo nomadismo e pelo contato permanente com o

⁸³² FUKS, 2000, p. 99.

⁸³³ Florinda Martins comenta que a fenomenologia de Jean Luc Marion é pertinente para compreender esta alteridade absoluta: “Daí que o livro de Marion *O ídolo e a distância* seja importante; o ídolo é uma imagem a que nos agarramos – imagem no sentido de algo objectivo; por sua vez o ícone permite-nos ver para lá da imagem e da objectividade. A não redução de Deus a uma imagem lê-se aqui como não redutível à objectividade; ora nem o humano nem sequer as coisas se deixam reduzir à aparência da imagem; porque o deveria Deus?” E-mail de 7.1.10. Também SAFRA, 2006, p. 49ss toma o ícone como paradigma para uma dimensão ontológica do humano, na qual esse se abre para sua dimensão além-representação.

⁸³⁴ FREUD (1939), 1977. p. 139.

⁸³⁵ A tradução brasileira escreve “Os progressos da intelectualidade”. A respeito das modificações científicas na tradução de Strachey, ver BETTELHEIM, B. *Freud e a alma humana*. São Paulo: Cultrix, 1982, bem como o artigo de SLAVUTZKY, A. “A última paixão de Freud”, que versa sobre esse escrito freudiano e seu significado original ligado à espírito, como um testamento significativo e muitas vezes ocultado. In: SLAVUTZKY et al., 1996, p. 75-90.

⁸³⁶ Apoiamo-nos em Bienefeld e Herrera para apontar que a ideia do Deus único derivará para a ideia de verdade científica, única capaz de fazer a humanidade alcançar a maturidade. FutI, p. 179.

estrangeiro, o que faz com que em todo tempo se tenha presente “o estranho”, também remetendo a um “estranho” dentro do psiquismo.

2. Em relação a seu Deus, este é representado por um tetragrama – IHVH –, cuja pronúncia foi esquecida, remetendo a que sempre está além da representação que se fará dele, e assim seu Deus é alteridade absoluta, inquietante estranheza e por isso presença de angústia.

A angústia, o ensurdecido barulho do silêncio, surge diante deste abismo de onde reverbera o som ininteligível que subjaz à lembrança que é de todos: a passagem pelo deserto, o exílio inexorável a que se está destinado desde o nascimento. YHVH não pode exercer a função de espelho porque é alteridade radical, avesso a qualquer forma de representação.⁸³⁷

3. As letras do hebraico comportam uma polissemia de interpretações, sem que uma negue a veracidade da outra. O texto é aproximado da obra de arte, com sentido inesgotável, “está ancorado no mais além do simbólico: tecido de diferenças é criação ex-nihilo”⁸³⁸. As consoantes indicativas que fornecem indícios à pronúncia são significativamente chamadas de “mães de leitura”; e as interpontuações vocálicas juntadas para poder pronunciar e interpretar são a “alma das letras”⁸³⁹. Mães e alma... voltamos a dar corpo e sopro de vida à letra. As palavras são lidas e interpretadas levando em conta o branco do papel que as circunda – sempre outro, sempre diferente do já sabido, tal como seu Deus. “Quando se imprime alma às letras, como diziam os antigos escribas, o sentido de uma palavra pode revelar significações inteiramente insólitas.”

4. O tetragrama YHVH é a analogia tomada por Freud para a interpretação do sonho: as imagens do sonho devem ser lidas como as letras do tetragrama, remetendo à polissemia e à impossibilidade de decifrá-lo plenamente, pois ele resiste a todas elas. Interpretar ou ler psicanaliticamente um sonho é “deixar um lugar nas sombras... o umbigo do sonho, o lugar em que ele se assenta no não conhecido”⁸⁴⁰.

5. Se Deus é irrepresentável, assim também o humano, feito à imagem de Deus, em certa medida o é. Este é o conceito de *Kadosh* [*santo, separado*]: o humano para além da representação. Eis o paradoxo da condição humana: ser feito à imagem e semelhança desse Deus que não admite imagem.

Essa antinomia – identificação à ausência de imagem – estabelece que o homem, sendo santo e separado, é também irreduzível a qualquer representação fixa e imutável (Levítico 19.2). Há

⁸³⁷ FUKS, 2000, p. 108.

⁸³⁸ FUKS, 2000, p. 122.

⁸³⁹ FUKS, 2000, p. 127. A próxima também.

⁸⁴⁰ FREUD apud FUKS, 2000, p. 126, também p. 107.

sempre algo que escapa a seu próprio espelho; a epifania do rosto, o que está para além do idêntico que não se transformar em conteúdo⁸⁴¹.

6. Se a palavra se constitui na revelação do Deus Único e Ausente, é Palavra infinita que não se sincroniza com os signos que a captam – inscreve-se numa narrativa e numa lei. Essa inscrição será o traço de uma palavra primeira, primordial, de um dizer que já está retirado do dito⁸⁴². No judaísmo, a palavra-representação não abarca o todo, isso sempre referido pelo esquecimento da pronúncia do nome do pai – impronunciável, irrepresentável, mas presente. “A palavra é portanto o fio infinito que tece o tecido que recobre o vazio insuperável entre Deus e os homens, entre homem e homem *kadosh e kedushim*”⁸⁴³.

Numa narrativa e numa lei – numa história dos encontros de afetos e numa sistematização para a memória, mas que deve ser “re-cordada” em todos os momentos do viver, ou seja, tornar-se memória do corpo nas diferentes posturas do vivido, algo que a herança galileana também ameaçou varrer dos estudos dessa Palavra.

7. O conceito de pulsão também é iconoclasta – e neste sentido não apenas próximo à *Vontade cega* de Schopenhauer, mas perto do Segundo Mandamento:

Todas as letras e palavras escritas no corpus teórico psicanalítico não recobrem, seja com figuras, seja com definições, este conceito, cujos fundamentos se enraizam na impossibilidade de fixar-se uma representação para a inesgotável melodia pulsional, assim determinando um vazio presente em sua estrutura: a pulsão se traduz apenas como uma potência que se presentifica em representações efêmeras e transitórias⁸⁴⁴.

Assim como a Palavra revela e encobre IHVH, a representação o faz em relação à pulsão. “Este o esforço que obriga o analista a atravessar os afetos e as idéias como os nômades atravessam o deserto e as cidades.”⁸⁴⁵ Se o afeto é região desértica, lá a revelação de YHVH se deu como presença em fogo e nuvem. Fuks afirma que, para melhor compreender os paradoxos do Sinai, é preciso situar YHVH no registro do inconsciente não-recalcado. Essa herança traz a Freud o duplo registro, próximo ao duplo aparecer de Henry.

Freud reconhece duas formas de registro da pulsão: a ideativa e a afetiva, implicando cada uma delas uma forma distinta de energia psíquica. É fato que uma não pode ser pensada sem a outra; a primeira envolve m representante que já se inscreveu, já se ligou à ordem ideativa; *a segunda indica um excesso pulsional irreduzível às malhas da simbolização. Nesse último registro, grita a inominável angústia. É no face-a-face com o desconhecido que o sujeito vive o encontro que expressa a extensão da repetição de uma experiência que “não cessa de não se inscrever”, segundo a fórmula de Lacan para falar do registro do real.*⁸⁴⁶

⁸⁴¹ FUKS, 2000, p. 105, certamente inspirada em Levinas.

⁸⁴² BANON apud FUKS, p. 106.

⁸⁴³ FUKS, 2000, p. 106.

⁸⁴⁴ FUKS, 2000, p. 104.

⁸⁴⁵ FUKS, 2000, p. 104.

⁸⁴⁶ FUKS, 2000, p. 107.

Esses pontos indicam que o inconsciente freudiano não tem apenas a raiz na redução cartesiana, mas também na estranheiridade do percurso do seu povo e do seu Deus irrepresentável. Aqui vemos dupla genealogia em Freud, e parece que pouco ou nada levada em conta por Henry. Aqui nos contrapomos à sua crítica quanto ao monismo ontológico da psicanálise.

O que cabe perguntar com Henry é pelo destino dessa dupla herança debaixo da cosmovisão científica ocidental. O judaísmo agnóstico ocidental, embalado pela redução galileana e seu monismo ontológico, esqueceu-se de que invisibilidade não é ausência de presença; e assim transformou o inominável próximo ao sagrado e santo, mais elevado que a palavra, no instintivo bruto e cego, menor que a palavra, próximo à morte.

Esqueceu-se de sua condição de Filho, diria Henry. Pois para o hebreu piedoso, o silêncio e a irrepresentabilidade de YHVH não são ausência nem primitividade, mas originariedade: “Acaso pode uma mãe esquecer seu filho? Todavia eu não me esquecerei!”⁸⁴⁷. O judeu piedoso continua sendo afetado e recriado pela presença de YHVH, mais que pela da própria mãe sensória. A Palavra não vale por ela só, mas remete à narrativa da relação com este Outro, invisível.

No entanto, Fuks expressa que o Inominável, infinitamente Distante e absolutamente Estrangeiro somente se comunica pela palavra escrita e já não manda recados⁸⁴⁸. Será a irrepresentabilidade e invisibilidade deixando de ser presença viva? Sinais do monismo ontológico que não admite presença fora do aparecer? A questão aqui não é apenas psicanalítica, mas de genealogia do processo do conhecer e do manifestar. No judaísmo piedoso, os *recados* aparecem em sonhos, visões, interpretações e reinterpretações, tudo que Freud assume na psicanálise. No judaísmo, o espelho que confere identidade ao humano não é visual, mas afetivo – *as ternas misericórdias* (*rahamins* = raiz comum da palavra misericórdia e útero, matriz) são a causa da continuidade da vida⁸⁴⁹. Já que falamos do umbigo do sonho como zona da noite, também para a piedade judaica essa zona obscura tem a presença de seu YHVH (Salmo 139), matriz-útero que continuamente gera a vida. Esse útero todo-criador, no qual o piedoso se aninha e vive, mesmo que na noite não compreenda o seu sentido e rumo.

Aqui a fenomenologia da Vida e a piedade judaica se tocam, e com Henry buscamos compreender efeitos da redução galileana no judaísmo secular, obscurecendo a presença do

⁸⁴⁷ Isaías 49.15: “Acaso pode uma mulher esquecer-se do filho que ainda mama, de sorte que não se compadeça do filho do seu ventre? Mas ainda que esta viesse a se esquecer dele, eu, todavia, não me esquecerei de ti”.

⁸⁴⁸ FUKS, 2000, p.106.

⁸⁴⁹ Lamentações 3.23. A respeito de “misericórdia”, cf. CHOURAQUI, 1998, p. 87.

invisível e reduzindo seu campo polissêmico ao monismo ontológico da verdade da letra e não mais para a letra como revelação⁸⁵⁰. O duplo aparecer, presente no modo hebraico e também em Freud com a teorização do afeto, corre o risco de desbotar sob a luz inclemente.

Mas a herança freudiana continua sinalizando que é preciso abrir-se ao irrepresentável, oculto, invisível, e tolerar o fragmentário, incompleto. Conforme Caon, é preciso resgatar o sentido original de metapsicologia em Freud e, a nosso ver, assim integrá-la também em sua herança judaica, além da grega, como nesta carta de Freud a Lou Andreas Salomé:

Onde está minha Metapsicologia? Em primeiro lugar *ela não foi escrita* [...] A elaboração sistemática de uma matéria me é impossível, *a natureza fragmentária de minhas experiências e o caráter intermitente de minhas inspirações* não mo permitem⁸⁵¹.

Escrever isso após ter produzido tantos textos metapsicológicos indica que Freud segue herdeiro da precariedade da palavra humana, e também de humildade para consigo e de respeito com sua condição frágil, longe das certezas luminosas, a modo dos antigos judeus piedosos: o ser humano, como imagem do IHVH irrepresentável, também o é em grande medida.

A pesquisa psicanalítica precisa resgatar essa noção primeira de metapsicologia para impedir que a herança do aparecer congele os fragmentos possíveis num todo rígido, imutável, e longe da vida. Essa a crítica de Caon, escrita com preocupação para os 100 anos da psicanálise.

6.5 Sínteses pfisterianas

É tempo de responder à pergunta de Lipsitz sobre a possibilidade da psicanálise ser a resposta à crítica levinasiana e henryana do excesso de luz. Lipsitz nega que a psicanálise seja a resposta⁸⁵², pois a vê debaixo da redução galileana. Mas, agora, depois de perpassarmos outros componentes na genealogia da psicanálise, queremos ousar outra resposta e com Kierkegaard e Pfister nomeá-la de *síntese* – não no sentido de um grande resumo, mas como uma qualidade do espírito humano que intuímos também no percurso freudiano. Intuir uniões entre os diferentes elementos, deixar-se “ins-pirar”: para isso, cabe respirar e suspirar, tal qual o estudioso hebreu, entre as letras, entre as linhas, e tal como Pfister, ver em Freud a dupla genealogia: Descartes e Moisés – presença na representabilidade e presença na irrepresentabilidade. Além de Freud, vemos sinais desse percurso em Pfister, Winnicott, Dolto

⁸⁵⁰ FutI, p. 179. No judaísmo, cf. A HESCHEL, M. BUBER e E. LEVINAS, entre outros.

⁸⁵¹ Freud a Andreas Salomé, apud CAON, 1996, p. 71.

⁸⁵² LIPSITZ, 2004, p. 17.

e Kristeva, entre outros. Com esta última queremos afinar o passo nesse processo de finalizar e abrir simultaneamente:

Julia Kristeva nos dá uma pista integradora entre Henry e a psicanálise: ela concorda que, “enquanto o Ego ocidental pode imaginar-se como um *Ego affectus est* com São Bernardo” (1091-1153), o seu espaço psíquico – “continente reflexivo do narcisismo primário – estava a salvo e podia perpetuamente integrar crises”⁸⁵³. Mudando a direção na Renascença, Galileu e Sade são os heróis *que conquistam o espaço para fora*, o espaço da ciência, “de que o presidente Schreber vai anunciar a ruína”, mostrando a impossibilidade de um espaço psíquico estabilizado, numa instabilidade na qual a referência a Deus perde o sentido. “E não resolvemos o dilema: Galileu e Sade, o revolucionário, de um lado; Schreber, o legislador louco, de outro. *O mal-estar vem sempre de um repúdio do amor: do Ego affectus est.*”⁸⁵⁴

Aqui Kristeva se alinha com a genealogia de Henry, há repúdio do amor nesse caminhar monista. A psicanálise para ambos porta a possibilidade de transformar o vazio resultante; Kristeva o expressa pelo ajudar os sujeitos a se dizerem, a se escreverem “em espaços instáveis, abertos, indecisos. A livre-associação do discurso analítico prepara “a polilógica de uma tal nomeação e de uma tal escritura excêntrica”⁸⁵⁵. Com Henry transformaríamos o “excêntrico” em “in-manência”: tal como o branco entre as letras indizíveis, esses espaços instáveis mas preñes de afetos e sonhos convidam a se sentir na carne e a dizer com sentir. Com a fenomenologia da Vida agregaríamos que se pode inverter o sentido, e ir do dito para a imanência, para encontrar a vida se doando, doadora também do sonhar, do se dizer e do escrever.

Seguimos com Kristeva, procurando nela – nos brancos e nas letras – sinais do dualismo do aparecer. Sua compreensão psicanalítica se abastecer no Começo, pois considera o malogro da representação como uma possibilidade de crescimento: “Quando os comportamentos e instituições tiverem integrado o malogro da representação não como uma falha da máquina ou como um sofrimento do indivíduo, mas como uma ilusão entre outras, uma *nova regulação do narcisismo* acontecerá”⁸⁵⁶. Nova regulação – com Henry se diria que Narciso, ao se contemplar, poderá ver no espelho não apenas o eu (Eu-posso), mas se deixará afetar pelo poder que pôs o Si na vida. Narcisismo de filho, recordado da dádiva da sua vida.

⁸⁵³ KRISTEVA, 1988, p. 419. Estas idéias foram sintetizadas para a Conferência “Entre Galileu, Freud e João: amor, desamor e antropologias” proferida no encerramento do XVI Congresso Nacional do CPPC, maio de 2009, em Conservatória RJ, a quem agradecemos o desafio mediante o qual chegamos a estas conexões!

⁸⁵⁴ KRISTEVA, [1983] 1988, p. 419.

⁸⁵⁵ KRISTEVA, 1998, p. 421.

⁸⁵⁶ KRISTEVA, 1988, p. 421. A próxima também.

Não por acaso Kristeva segue com a crise provocada por esse esquecimento: “Se a ‘crise’ do espaço psíquico mergulha suas raízes na ‘morte de Deus’, lembremos que para o Ocidente ‘Deus é amor’”. Frase que ganha mais densidade com a fenomenologia da Vida, amor é afeto doação. Em 1983, Kristeva afirma na sequência que os textos cristãos pouco ou nada dizem para o sujeito contemporâneo, mas em 1993 publica dois capítulos sobre a Bíblia e sua contribuição ao ofício de analista: “Não há dúvida de que a reflexão de João propõe ao psicanalista um percurso exemplar [...] *o pensamento joânico desenvolve uma teoria do amor-identificação em dois níveis como fundamento de uma subjetividade complexa*”, ao final da qual há “*transporte até o Pai, domínio sobre a violência dos afetos, retomada da ação interpretativa infinita e retorno à identidade corporal*”⁸⁵⁷. Paternidade, afetos, interpretação infinita, e carne... João e Freud se revelam mais próximos na intimidade... talvez apenas palpável para aqueles que beberam de ambas as fontes - ou será nos subterrâneos a mesma, a da Vida?

Voltando ao texto de 1983, um reconhecimento aos moldes de Pfister: “Freud, esse pós-romântico, foi o primeiro a fazer do amor uma cura”⁸⁵⁸. Com Henry descobrimos uma ponte entre as fronteiras de João e Freud: o fundamento do amor migrou dos textos sagrados tornados incompreensíveis para o amor de transferência *encarnado* no analista: obra do filho mais velho da parábola – conforme o “re-conhecimento” de Pfister⁸⁵⁹ – que situa Freud, à sua revelia, na linha de conexão à Vida que realmente importa, a do agir. Sigo com Kristeva que explicita as conexões, pois esta cura pelo amor permite

não a obtenção de uma verdade [logos grego] mas uma *renascença* [logos joânico] – *como uma relação amorosa que nos faz nascer de novo, provisória e eternamente [João 3]*. Pois a transferência, como o amor, é, já o dissemos, um verdadeiro processo de auto-organização comparável àquilo que as teorias modernas chamam em lógica e em biologia os “sistemas abertos”⁸⁶⁰.

Renascimento, nascer de novo e autopoiese... aproximamo-nos de Maturana, que novamente constrói uma ponte com Henry e Mestre Eckhart, que convida o Ego a lembrar que o Si é dado pelo Pai na autogeração da Vida absoluta. Ilhas diversas em águas que convidam à descoberta do Fundo comum na Vida.

⁸⁵⁷ KRISTEVA, Julia. “Dos signos ao sujeito”. In: *As novas doenças da alma*. Rio de Janeiro: Rocco, [1994] 2002. p. 143. O outro capítulo referido chama-se “Ler a Bíblia”, p. 125-136. O grifo é meu.

⁸⁵⁸ KRISTEVA, [1983] 1988, p. 422.

⁸⁵⁹ Na carta introdutória ao texto *A ilusão de um futuro*, Pfister cita a parábola dos dois filhos de Mateus 21.28ss, e compara Freud ao filho que “rejeitando obstinadamente a ordem arbitrária do pai, ainda assim cumpre o mandamento. O senhor sabe com quanta alegria o fundador da religião cristã prefere o último”. Pfister a Freud. In: FutI, 2003, p. 18.

⁸⁶⁰ KRISTEVA, 1988, p. 422.

A psicanálise não inaugura portanto um novo código amoroso, depois da cortesia, da libertinagem, do romantismo, da pornografia. Ela assinala o fim dos códigos mas também a permanência do amor como construtor de espaços de palavras.⁸⁶¹

Permanência do amor: novamente Freud muito próximo a São João... O amor como doador dos espaços de palavras. Pfister via no analista um mediador que conduzia ao amor que permanece⁸⁶². Com Henry retiramos sua afirmação da psicopatologia para a recolocar como proposição filosófica e fenomenológica fundante (ou resgatadora) de uma subjetividade errante nas imprecisões do aparecer, que pode ter na condição de Filho sua ancoragem imanente.

O reconhecimento do caminho comum se dá para quem transita por ambos os campos: com a fenomenologia do cristianismo, sentir na prática analítica a encarnação do *affectus* que se ancora no fundo invisível da vida. Com a crítica judaica, denunciadora da impossibilidade da representação, vem o alerta para não cometer *idolatrias* – religiosas, analíticas, terapêuticas. O convite sempre é o mesmo: de não fabricar certezas na visibilidade. Reunindo a herança judaica na psicanálise e ousando, tal com Pfister, ligá-la à fenomenologia do cristianismo, poderíamos pedir à fenomenologia do invisível para apontar no umbigo do sonho a possibilidade de conexão invisível à “placenta” geradora, e esta encarnada.

Neste sentido, é significativo que justamente na época da troca de cartas sobre a parábola de Lucas 15, Freud reposiciona-se para com a mística. Se até ali criticara a Groddeck pelo fundo místico que atribuía ao Isso, agora expressa que certas práticas místicas “derrubam as relações normais entre os diferentes distritos psíquicos particulares”, de modo que “a percepção, por exemplo, possa captar relações no Ego profundo e no Id, de outro modo inacessíveis⁸⁶³. Paul L. Assoun comenta que esta abertura evoca “uma fusão de tons algo impressionista para impedir o excessivo encerramento que decorre da representação espacial”⁸⁶⁴. Lembremos a crítica de Ritschl a respeito da excessiva espacialidade na psicanálise, e novamente vemos os efeitos da genealogia nos seus seguidores. A psicanálise necessita de *sentidos treinados* na duplicidade do aparecer; aqui Freud e Henry se tocam, ambos indicam o *Fundo* no

⁸⁶¹ KRISTEVA, 1988, p. 423. Os grifos são meus.

⁸⁶² Vide *AmD*, p. 137.

⁸⁶³ FREUD, (1933). Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit. Neue Folge der Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse. *Studienausgabe* v. I. Frankfurt: Fischer, 1982, p. 516. “Man kann sich auch gut vorstellen, daß es gewissen mystischen Praktiken gelingen mag, die normalen Beziehungen zwischen den einzelnen seelischen Bezirken umzuwerfen, so daß z. B. die Wahrnehmung Verhältnisse im tiefen Ich und im Es erfassen kann, die ihr sonst unzugänglich waren.” O grifo é meu. Adaptamos a tradução das OC, (v. XXII, p.101) , pois esta “intelectualiza” ao colocar “conceber” para *erfassen*. Novamente o problema apontado por Bettelheim, agora acrescido da reflexão de Henry sobre os efeitos da redução galileana!

⁸⁶⁴ ASSOUN, Paul L. Freud e a mística. *Religião e Sociedade*. 1984, p. 90.

qual somos dados à Vida, para libertação dos ditames do Supraeu, esse sim uma herança dos pais visíveis! Uma das últimas frases de Freud, no seu diário: *Mística: autopercepção obscura do reino para além do Ego e do Id*⁸⁶⁵.

Nessa busca, devemos cuidar para não amainar o paradoxo, mas manter lugar para o escândalo kierkegaardiano. Justamente a encarnação nos fornece a lógica pela qual mantê-lo: o sensorial humano e a letra se fundiram de forma paradoxal e escandalosa na encarnação do Verbo – *escândalo para os judeus* com seu divino irrepresentável e *loucura para os gregos* com seu *phainomenon* na visibilidade.

O desafio: no *pathos* do sofrimento e do prazer, encontrar a revelação da vida – no humano completamente humano da imanência, a transcendência. O Logos joânico torna-se carne: deixar-se impactar e *escandalizar* nos ajuda a manter o paradoxo do Isso “selvagem” como lugar de revelação da Vida absoluta – no mais precário e primário, não apenas o primitivo, mas também o sagrado⁸⁶⁶.

Para terminar esta seção de ressignificações, voltamos à pergunta que insiste, a respeito do que mudaria na teoria e prática clínica se com Henry ampliássemos o significado antropológico de conduzido *in statum nascendi*. Há no mínimo duas concepções de nascimento aqui a determinar os rumos dessa “re-memoração”, ou “re-impressão”, e apontamos que parte da discussão de Pfister com Freud se referia a essas questões antropológicas de fundo. Em outras palavras, a compreensão antropológica depende do que consideramos *nascendi* – se o corpo biológico tal como a fisiologia do século XIX o teorizou, gerado pelos pais visíveis, ou a carne vivente, tal como Maine de Biran e agora Henry a concebem, gerada na Vida absoluta. Estamos conscientes, no duplo sentido, de que com Henry interpretamos o nascimento para além do que o próprio Freud faria, mas com Pfister, Schneider e Kristeva nos permitimos criar nas lacunas e entrelinhas.

⁸⁶⁵ FREUD (1933), OC v XXII, (GW XVII) *apud* Assoun, 1984, p. 90. O terapeuta Karl Heinz Witte, integrante do Grupo de Pesquisas de Fenomenologia da Vida em Freiburg, escreveu recente texto sobre a relação entre psicanálise e mística, suas incompreensões e relações. Considera o pensamento de Bion o mais avançado para a compreensão dos estados místicos, especialmente pelo conceito de *at-one-ment*, no qual paciente e analista partilham da mesma realidade originária. Encaminha a investigação para a fenomenologia radical, que com sua inversão metodológica poderá contribuir para a compreensão destes estados fundantes. WITTE, Karl Heinz. *Selbsterfahrung und mystische Erfahrung. Psycho-logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur*. 5 (2010) (no prelo)

⁸⁶⁶ Novamente referimos Kristeva: na correspondência com a jornalista Catherine Clément, aborda o sagrado em gritos de mulheres africanas, retirando-as da psicopatologia. CLÉMENT, C.; KRISTEVA, J. *O feminino e o sagrado*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

Nisso estaremos fazendo um movimento semelhante ao de Pfister, de inserir a psicanálise em uma concepção filosófica “que ultrapassa o naturalismo e o positivismo”⁸⁶⁷ e, no seu entender, mais condizente com a natureza humana. Ou seja, retirando-a do domínio da genealogia filosófica que fez da representação a essência do ser e inserindo-a de onde partiu... da Vida! Não estaremos, em parte, reagindo à preocupação de Freud a respeito da excessiva espacialização, esta sim herdeira direta da redução galileana?

⁸⁶⁷ Carta de Pfister a Freud, em 24.11.1927, cujo teor está na nota de rodapé n. 20.

COM-clusões

Hoje, a nossa necessidade histórica é a de encontrar um método capaz de detectar, e não de ocultar, as ligações, as articulações, as solidariedades, as implicações, as inibições, as interdependências e as complexidades.
Edgar Morin⁸⁶⁸

O analista manca.
Betty B. Fuks⁸⁶⁹

Pois quando sou fraco então é que sou forte.
Paulo⁸⁷⁰

Chegamos ao final da pesquisa, e agora é hora de encaminhar seus resultados. Com Henry, no registro do duplo aparecer, meu desconforto descrito na introdução ganhou estatuto fenomenológico, e não apenas resistencial. Se por este último é busca infantil de amparo que não quer ser dissolvido na idade da razão, com a fenomenologia da Vida compreendo-o como busca de enraizamento na dádiva da Vida. Pelo paradigma do duplo aparecer, ambas as dimensões conservam o seu estatuto. Na condição humana, dentro da lógica paradoxal, uma não anula a outra, resgatando, por um lado, dimensões da vida que esmaeceram e desbotaram no excesso de luz, e, por outro, aspectos que se escondem na falsa sacralização, ou seja, na idolatria. Deixar valer ambas, na medida em que priorizamos a vinda da vida como vida e nos relacionamos com ela. Para Rolf Kühn, isso requer uma disposição para a reestruturação decisiva das afirmações últimas [*Letztvoraussetzungen*], de modo a modificar o próprio conceito de existência para aproximá-lo do que seja uma vida, vida “que está imersa em primeiro lugar

⁸⁶⁸ MORIN apud SOUSA, Alcimar A. de Lima. Pulsões: uma orquestração psicanalítica no compasso entre o corpo e o objeto. Petrópolis: Vozes, 1995. p. 79.

⁸⁶⁹ FUKS, 2000, p. 148.

⁸⁷⁰ 2 Coríntios 12.10

em seu próprio pathos e no movimento que esta lhe prescreve”⁸⁷¹. A partir disso, “nossas conexões com a vida, especialmente as questões teóricas e práticas da psicoterapia, podem ser repensadas e aprofundadas”.

Ir para a fenomenologia da Vida teve justamente este objetivo: vimos em Henry a historização de um desvio filosófico que afastou o humano do acesso mais direto à vida; acompanhamos sua busca desse acesso à verdade que foi ocultada e acompanhamos seu percurso pelo cristianismo como proposta fenomenológica de acesso à verdade da Vida. Como maior alcance seu, está o pioneirismo na questão do afeto:

Henry é o primeiro na história do pensamento e da ciência a dar ao afecto a sua dimensão principal, fenomenológica em que aparecer e ser coincidem; o afecto é compreendido em si e não por referência. Este aspecto auto-afectivo do afecto ninguém explicitara antes dele⁸⁷².

Também escutamos o seu reconhecimento do legado de Freud, bem como o destaque aos efeitos da genealogia cartesiana. Suas considerações devem ser lidas no paradigma do duplo aparecer, pois simultaneamente valoriza as intuições de Freud e critica os desdobramentos no campo da representação. Voltamo-nos à busca da teorização do afeto, e com surpresa descobrimos, nos psicanalistas contemporâneos, a indicação da mudança de rumos após os textos da metapsicologia, em direção ao primado da afetividade. Neles também encontramos ecos às inquietações de Henry e descobrimos um campo fértil de aproximações e interlocuções a fazer.

Também o sonhar de Freud e sua biografia foram trazidas para pensar a imbricação entre o vivido e o pensado. Sua vida fecunda não temia a exposição até as entranhas, na coragem de sempre investigar mais fundo a substância da vida. Conforme a fenomenologia da Vida, seus sonhos foram doações da Vida, que ele ousou examinar e expor, e nisso manteve a beleza da doação. Lembramos aqui a hostilidade de Freud para com os filósofos – justamente porque não encontrava compreensão neles para seus conceitos “noturnos”. Nesse sentido, Freud e Henry dão-se as mãos, pois ambos não se sentem contemplados no desenvolvimento filosófico tradicional.

⁸⁷¹ PhäPsy, p. 123. A próxima também: "Falls die Phänomenologie durch eine entscheidende Umstrukturierung ihrer Letztvoraussetzungen imstande ist, unser Existenzverständnis selbst zu verändern, um es schliesslich als ein Leben aufzufassen, *welches zuerst in sein eigenes Pathos sowie in die Bewegung eingetaucht ist*, welche dieses ihm vorschreibt, dann können unsere Bezüge insgesamt zu diesem Leben – und vor allem die theoretischen wie praktischen Kategorien der Psychotherapie – vertieft und übergedacht werden".

Ao encontro desse aprofundamento teórico e prático, queremos citar as contribuições de Gilberto Safra, em nosso meio, para essa ampliação da clínica; tanto em seus cursos como seus livros, como seu escrito (2006) – no qual comenta que a psicanálise tradicional limita-se quase somente à dimensão ôntica, quando a ontológica e a icônica também devem ser contempladas e necessitam de outra abordagem.

⁸⁷² Florinda Martins, e-mail de 27.1.10.

Vimos na introdução a falta de uma teoria do afeto; esperamos que as interlocuções entre ambas contribuam nessa direção. A contemporaneidade o pede para lidar com o incremento assustador das doenças afetivas, e a relação entre seu aumento e o esquecimento progressivo do Começo deve ser investigada. Em nosso percurso, procuramos por pistas para entendimentos, e as encontramos na *outra genealogia* de Freud – a da judeidade, que contribuiu para a visão profunda mesmo sob excesso de luz. Henry não a levou em conta, talvez porque esse nexos lhe estivesse distante. Justamente na herança do seu povo encontramos o *primado* da irrepresentabilidade, cuja consideração mantém Freud pesquisador que insiste na errância, no estranho inquietante – uma luta de vida e morte que o deixa manco como Jacó. Herança que faz do ser humano uma imagem do Inominado – por isso também no limite da representatividade.

Henry bebe da mesma fonte: acompanhamos o seu mergulho em João, o mais hebraico dos evangelhos⁸⁷³, que também afirma a ausência de verdade na representação. Aqui temos o chão comum entre o judaísmo de Freud e o cristianismo de Henry – ambos carregam o mesmo amor pela verdade no irrepresentável, verdade fluida, não fixável na letra, apenas na Palavra hebraica (*dabar*) ou no Logos cristão, geradores de tudo. Impronunciáveis, inabarcáveis.

Mas há uma diferença: o ser humano, no cristianismo, além de ser imagem do Irrepresentável, é encarnação deste, nascido na Vida, esta para sempre invisível e irrepresentável. A carne – “o corpo que sente” – torna-se o lugar privilegiado da autoafecção da vida, o que embasa a condição humana. Diferença entre ambos, mas que paradoxalmente se aproximam na ênfase de Freud ao corporal, ao sexual, ao que vem de dentro do ser humano e insiste nele.

Talvez não por acaso encontremos a crítica ao excesso de luz em muitos psicanalistas que partilharam dessa herança cristã – já o vimos em Pfister, e apontamos ainda, entre outros,

⁸⁷³ CHOURAQUI, A. *Yohanan*. Rio de Janeiro: Imago, 1997. p. 41: “O gênio de João consiste justamente em *empregar o grego para exprimir o mistério de uma visão hebraica*, criando – ele também um tradutor – uma nova língua, espécie de hebraico-grego em que *o céu hebraico reflete-se em seu espelho helênico*. A arte do quarto Evangelho é o produto de uma autenticidade e de uma espontaneidade que não têm necessidade de recorrer a nenhuma técnica; a personalidade do autor e a excelência do tema são suficientes para dar à obra sua garantia de eternidade. [...] Ele reproduz em seu texto palavras hebraicas ou aramaicas seguidas de sua tradução. Ele acumula os semitismos pela repetição dos verbos, de uso corrente na literatura hebraica. Dá a certos verbos gregos o sentido que teriam se fossem empregados em hebraico; *assim, ver quer dizer ‘provar’ ou ‘gozar’ [...] a palavra mão guarda para ele o significado hebraico de poder; pôr no coração significa em seu grego particular ‘inspirar’ [...]*”. O grifo é meu, para destacar que de saída os termos em João se aproximam à fenomenologia da Vida.

Winnicott e Fairbairn⁸⁷⁴, Guntrip⁸⁷⁵, Dolto⁸⁷⁶, Kristeva, Bion⁸⁷⁷; e Hélio Pellegrino⁸⁷⁸, Rubem Alves⁸⁷⁹ e Gilberto Safra⁸⁸⁰ no nosso meio. Coincidência ou influência? Nossa hipótese é que, explícita ou implicitamente, o cristianismo impregnou seus modos de conceber a condição humana, e os sensibilizou para compreenderem a profundidade do legado judaico, acrescido do vigor da imanência. Com Fuks e Henry, comprovamos que essa herança não se encontra expressa como religioso – o que nem caberia no processo psicanalítico – mas constitui um paradigma antropológico para a compreensão da condição humana, para o acolhimento da doação da Vida, como expressam respectivamente:

⁸⁷⁴ A respeito das raízes cristãs de Winnicott (1896-1971) e Fairbairn (1889-1964), cf. HOFFMAN, Marie “From enemy combatant to strange bedfellows: the role of religions narratives in the work of W. R. D. Fairbairn and D. W. Winnicott. *Psychoanalytic Dialogues*, 14 (6), p. 769-804, 2004. A psicanalista resgata a herança de ambos dentro da compreensão cristã de ser humano, da qual mostra derivarem muitos de seus conceitos mais fecundos.

⁸⁷⁵ Harry Guntrip (1901-1975) foi discípulo de Fairbairn e Winnicott, e muitos veem em sua teoria das relações objetais um fundo teológico. DOBBS, Trevor. *Faith, Theology, and Psychoanalysis: The Life and Thought of Harry S. Guntrip*. Eugene: Pickwick Publications, 2007. O psicanalista argentino Alfredo PAINCERA cita a Winnicott e Guntrip como dois analistas que se detiveram na busca de outros paradigmas para compreender o humano. Guntrip, já nos anos de 1960, questionou Descartes e seu método científico, dizendo que “*para a realidade interna é necessário outro método que o utilizado para a realidade externa*”. Painera apresenta justamente a fenomenologia de Henry como a possibilidade para desenvolver este método: “Y hace pocos años el filósofo Michel Henry nos decía: ‘El conocimiento absoluto que la vida tiene de sí requiere el presupuesto de una filosofía que logre elaborar el eidos, esto es, *fenomenológicamente la vida como de hecho se da*.’ Supone Henry que la ontología occidental presupone un concepto del ser que excluye la esencia de la vida: ha sido incapaz de pensarla porque la vida se halla constituida en su ser más íntimo y en su esencia más propia *como una interioridad radical que apenas puede ser pensada*”. PAINCERA, A. Hacia una nueva teorización del psicoanálisis a partir de la ‘intuición fundamental’ de Winnicott, *Revista Psicoanálisis ApdeBA*, v. XXIV, n. 3, p. 533, 2002.

⁸⁷⁶ Françoise Dolto (1908-1988): “Cada vez mais me certifico de que o que descobrimos a respeito do ser humano, esses textos já veiculavam e deixavam entender. Isso se evidencia nesse tesouro de palavras reunidas”[...] “O que leio nos Evangelhos, do ponto de vista da psicanálise, parece a confirmação, *a ilustração dessa dinâmica viva, operando no psiquismo humano [...]*” SÉVERIN, Gerard. *O evangelho à luz da psicanálise*. Françoise Dolto entrevistada por Gerard Séverin. Rio de Janeiro: Imago, 1979. p. 10 e 12. O grifo é meu.

A respeito do *logos* joânico em Dolto: “Françoise Dolto *assume o risco de dizer a verdade falando do homem Jesus que, até em sua carne, diz Deus*. Ela crê em função dos efeitos de verdade e de vida que suas palavras têm nela, através, de sua experiência. Ela não usa truques nas cartas. Ela as abre na mesa. ‘A fé para mim é a fé em Jesus Cristo’. À sua maneira ela se inscreve na cadeia das testemunhas, na Igreja”. VASSE, Denis. “O evangelho e o inconsciente” In: CIFALI, Papirus, 1989. p. 207.

⁸⁷⁷ W. BION (1897-1979) deve ser aproximado da fenomenologia da Vida, pois a influência de Mestre Eckhart e São João da Cruz em sua obra e sua compreensão do aspecto místico da relação analítica indica para tal.

⁸⁷⁸ Hélio PELLEGRINO (1924-1988), psicanalista no Rio de Janeiro, com atuação pioneira nas questões sociais e no diálogo com a religião: “Só a ressurreição da carne me sustenta. É ela que constitui a última utopia humana, *o projeto essencial ao qual se referem e se alimentam todos os projetos*”. In: MOURA, J. C. (Org.) *Hélio Pellegrino A-Deus*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 11, em livro-homenagem póstuma à sua vida. O grifo é meu.

⁸⁷⁹ Rubem ALVES (1933-) foi pastor presbiteriano, depois psicanalista e escritor. Veja-se, por exemplo, o poético texto “Bosques escuros e lanternas claras”, no qual aborda a problemática discutida aqui. In: *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 2, p. 54-67, 1984.

⁸⁸⁰ SAFRA, 2006, p. 126. “O processo de trabalho clínico não termina quando o analisando re-significa seu passado e se apropria do seu lugar. É preciso que o percurso de elaboração caminhe o suficiente para que o paciente possa também se apropriar *do sentido que dormita em sua utopia pessoal e que lhe outorga uma espiritualidade possível*, ou seja, um *caminhar para o mais além*.” O grifo é meu.

A leitura – escritura judaica – por supor um vivido constitutivo e irreduzível a qualquer interpretação e a qualquer conhecimento, impõe e proporciona a cada sujeito relembrar o traço inapagável da Aliança para anunciá-la a partir do que vem do futuro⁸⁸¹.

A vida, vimo-lo, é um processo e esse processo é gerador dos viventes, fazendo de cada um deles o que precisamente é. A vida é relação que gera ela mesma os seus “fins”. O conteúdo do cristianismo é a elucidação sistemática, inaudita, desta relação da Vida com os viventes como geração ou nascimento⁸⁸².

Sem querer amalgamar, mas apenas relacionar: temos aqui importantes pontos em comum, que aguardam maiores investigações. E ao fazer a reflexão do nosso próprio caminho, ressignificamos nosso próprio percurso, pois o desconforto relatado na introdução nos fez dialogar intensamente com o judaísmo e com psicanalistas de percurso cristão⁸⁸³.

Concluimos também que as idéias de Henry trazem muitas questões à teologia cristã, pois sua inteligibilidade da Palavra de Deus encarnada conduz a descobertas ou redescobertas de concepções a respeito da vida imanente e do seu falar, do pensar e do próprio fazer teológico. Em outros momentos já abordamos estes temas, e eles aguardam seu aprofundamento posterior.⁸⁸⁴

Fenomenologia da vida na clínica

O alimento da psicanálise é justamente aquilo que o analista nunca chegou a pensar.
Betty B. Fuks⁸⁸⁵

Encorajada por Pfister no seu papel de discípulo e pensador autônomo e pelos resultados na própria clínica, quero reunir o que se *somou* ao meu fazer terapêutico com o estudo da fenomenologia da Vida. Uso este último verbo justamente no sentido de acréscimo, pois é assim que percebo o encontro entre a psicanálise e a fenomenologia da Vida. Faço-o na primeira pessoa, pois estarei descrevendo de que forma eu fui afetada no meu ser terapeuta.

⁸⁸¹ Fuks, 2000, p. 140.

⁸⁸² EV, p. 70.

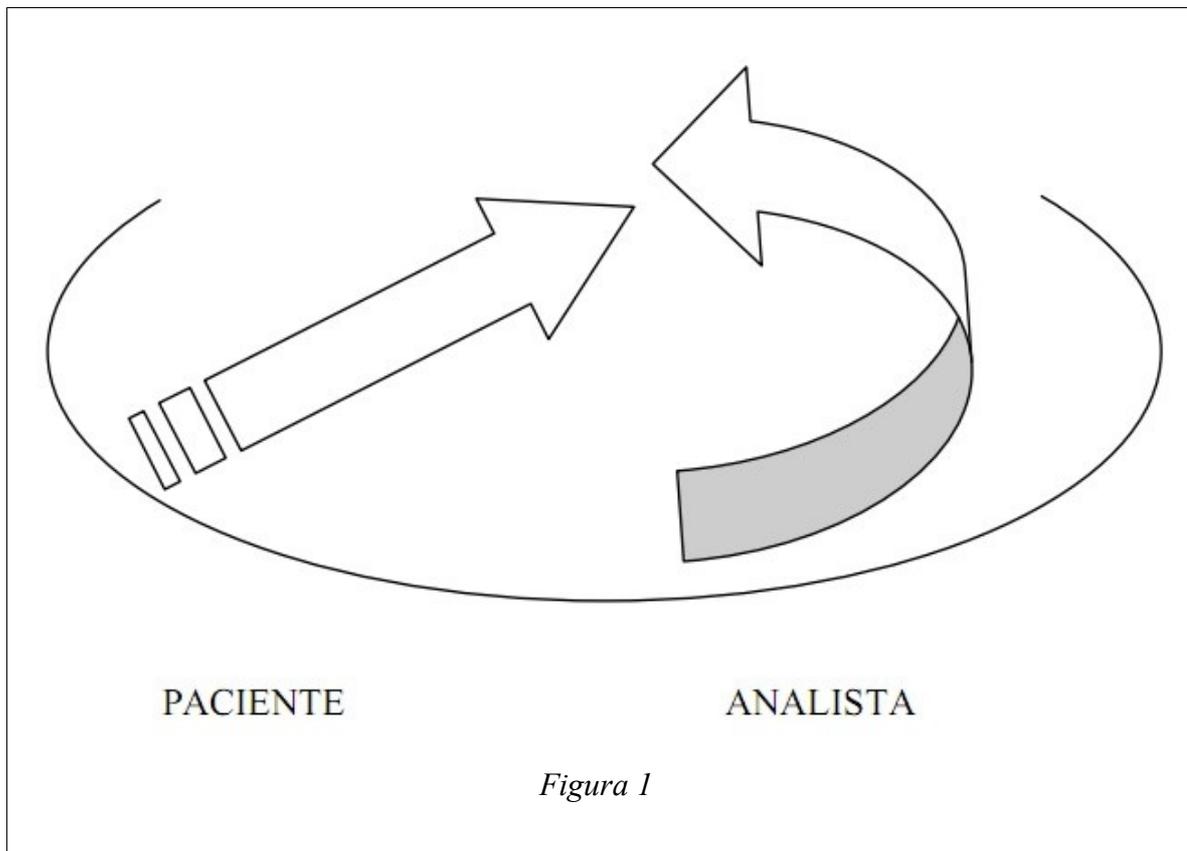
⁸⁸³ Sou imensamente grata ao psicanalista Abrão Slavutzky que, em 1994, acolheu minhas inquietudes, encorajando sua investigação, e se tornou mentor da produção que seguiu. Também a Natal Fachini, Odilon de Mello Franco Filho e ao Grupo Independente de Pesquisas em Psicanálise e Religião.

⁸⁸⁴ Cf. KÜHN, Rolf. *Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie*. Würzburg: Echter, 2004, p.14ss traz uma síntese do desafio da FdV à teologia. A este respeito: M. HENRY. *Sur l'éthique et la religion* Volume IV Coleção *Phénoménologie de la Vie*. Paris: PUF, 2004. Também a Seção III “A fenomenologia da vida na arte e na religião” (MARTINS; CARDOSO, 2006, p. 171-202) e as teses de MAGALHÃES, 2008 e ROSA, 2006 mostram sua fecundidade para a teologia. Cf. nossas comunicações nos Salões de Pesquisa da EST de 2008 e 2009, geradores de um interessante debate. Também duas reuniões do Núcleo de Estudos em Filosofia e Teologia (NEFT) se ocuparam do escrito de HENRY “Para além da fenomenologia e da teologia: a arqui-inteligibilidade joânica” (In: Enc, p. 272-282). Vide atas do NEFT, maio e junho de 2009. Das aulas com Rolf Kühn e Marcus Enders na Universidade de Freiburg, trago estas perguntas à teologia: 1. A questão-chave: o cristianismo se compreendeu adequadamente, até aqui? 2. Em que medida a ciência positivista é adequada para ele? 3. O cristianismo não precisaria de suas próprias categorias científicas, sem precisar se sujeitar a paradigmas externos a ele?

⁸⁸⁵ FUKS, 2000, p. 147.

Não tenho tamanho nem idade para propor algo além da dupla posição de Pfister; é nela que relato o que observei e provei. O título quer ser “bi-valente”: “*fenomenologia da Vida na clínica*”, mas também “*fenomenologia da vida na clínica*”. Ou seja, descrever como a fenomenologia da Vida fecundou a vida da minha clínica e me permitiu compreender *coisas novas e velhas*.

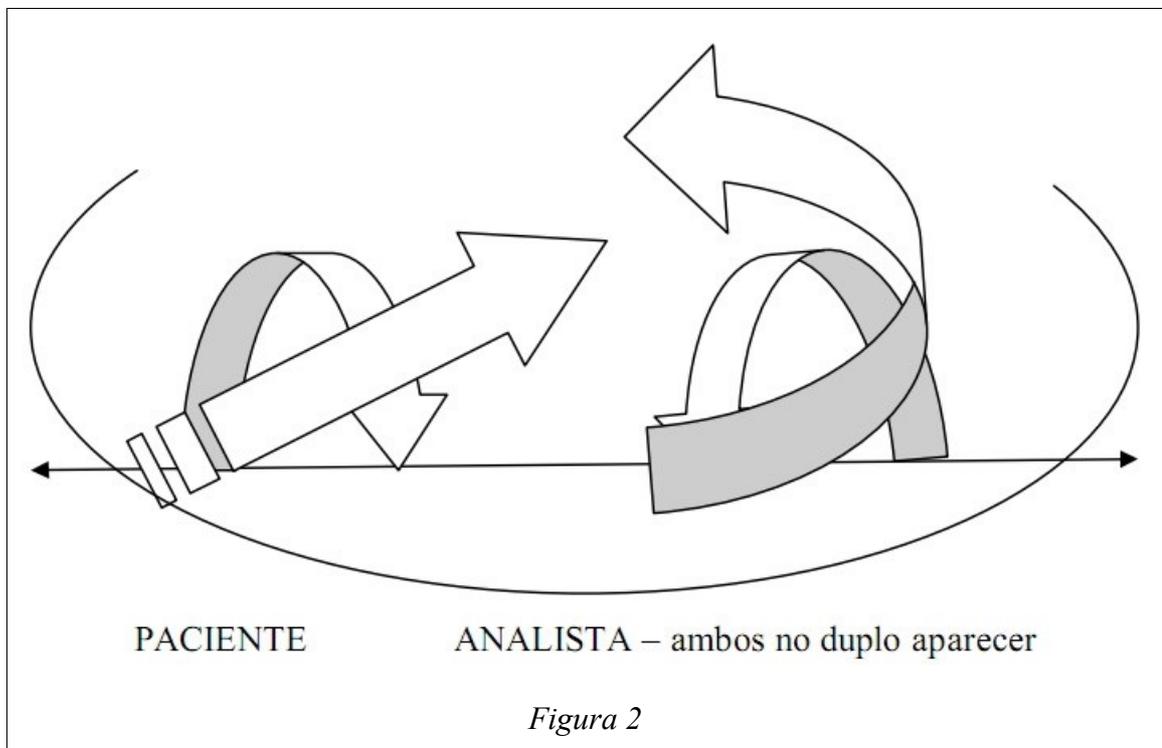
Nesse relato, há uma figura que me vêm à mente para simbolizar a clínica antes do contato com a fenomenologia da Vida:



Vem-me a figura de uma linha que fosse do corpo do paciente até sua boca e aí se expressasse unindo afeto e ideia; e na minha escuta atentasse para a reunião de ambos em sua expressão. A minha posição de analista é sentida como um movimento que, a partir da escuta, funde pensamento e afeto, consciente e inconsciente, e sai como gesto e palavra precha de sentido. Nessa expressão, há o lado manifesto, como na seta, e também o latente, que está oculto, mas sendo dito simultaneamente. Na seta do analista, esse latente se desdobra e se mostra, convidando o paciente para também fazê-lo. a ambos, uma linha constituída do “chão comum” dos códigos culturais, sociais e linguajeiros, das regras fundamentais do contrato analítico.

A partir da fenomenologia da Vida, tornei-me atenta para a presença de outra dimensão, complementar a essa. É como se, simultaneamente, enquanto escuto o paciente, sinto nele e em mim um movimento não em direção à exteriorização, mas na direção contrária – um movimento para dentro do corpo, e com Henry diria para dentro da carne, até um núcleo do puro afetar, do jorrar da vida.

Essa segunda seta, tal qual o desenho, é menos aparente, corresponde à dimensão da “noite” de Henry. É nela que o encontro clínico aprofunda a impressão da vida, da capacidade de sentir-se sentindo qualquer de suas tonalidades, sentir a vida sendo doada continuamente, e assim abrir a possibilidade de modalização de um afeto no outro.



Ou seja, há dois movimentos – um em direção a verbalizar o que está se passando – em direção à *ex-pressão*, e outro em direção a este sentir, este sentir-se sentindo dor, tristeza, alegria, espanto – a palavra que me vem é em direção à *im-pressão*, para lá onde a vida está sendo gerada e continuamente doada. Simultaneamente! Em termos da fenomenologia da Vida, diria que são os movimentos do duplo aparecer: o do nascimento na vida que a todo momento me é doada, e o movimento de expressão, de *ek-stasis*, de representação do que se “expressa”. Um da noite, outro do dia. Ambos complementares, mas de ordens diferentes.

Há mais um elemento nesse segundo desenho: ambas as flechas nascem no chão comum, doador de toda vida e de todo pensamento. A flecha *do dia* nasce ali, recebe a doação

do pensamento, do afeto, e vai em direção à expressão na exterioridade. A segunda flecha, a *da noite*, nasce também nesse “chão comum” da Vida absoluta, mas a ele retorna na qualidade de fruição, de *pathos*. E é nesse chão comum a ambos que se dá o encontro mais profundo, pois ambos estamos sendo gerados e doados nele na condição de filhos. Não como organismos que apenas querem perpetuar sua vida biológica ou psíquica, resultantes de uma evolução gradativa, mas como filhos da mesma Vida absoluta.

Essa flecha que se volta para dentro reencontra o poder que doa a vida, ou com Kierkegaard, o poder que pôs a vida. Nesse encontro, o afeto é qualificado como doação desse poder, e não como instinto mais primitivo. Isso não precisa sequer ser verbalizado, mas faz grande diferença se está no fundamento do meu ser terapeuta. O movimento do dia leva à biografia, à memória infantil, berço de Narciso e Édipo, figuras paterna e materna, e tudo o que o gênio de Freud descobriu e teorizou, libertador para tantas dores e padeceres. O segundo movimento, o da noite, leva para um “mais além” da memória infantil, para o irrepresentável, para um outro espelho que o de Narciso e um outro Pai, que não o de Édipo – para o nascimento na Vida, na qual somos doados, juntamente com os pais visíveis, na qual somos abraçados para além da nossa biografia visível, no eterno que doa o instante e a memória.

Esse movimento da “noite” é da ordem do afeto e sua invisibilidade, na não-obediência ao representacional e linguajeiro. Inconciliável com a psicanálise? Não nos parece: em Freud resgatamos a grande importância do afeto no início de sua obra, depois a criação da cura pelo amor de transferência, e na última virada teórica novamente retorna o primado do afeto. Com Ab’Sáber⁸⁸⁶, vimos a indicação para a clínica que saia do campo representacional para o da experiência ambiental significativa. Aqui está uma possibilidade de pano de fundo comum, base para futuros diálogos.

Como tudo é muito recente, apenas observo em mim que a mudança está ocorrendo, e não o considero “desvio”, mas aprofundamento da clínica, alicerçada nos caminhos entrevistados e já apontados. Sinto-me encorajada a fazer essa aproximação com a fenomenologia da Vida, com o principal objetivo de ampliar a possibilidade clínica de acesso ao afeto. Com Henry aprendi que a vida – minha própria e a dos pacientes – é o fundamento inegável, doação prévia sobre a qual se assenta cada pensamento, fantasia e associação. A vida é primária,

⁸⁸⁶ Seção 6.3.2.

única certeza, que não vem a nós pela ideia, mas como revelação, como afeto de vida⁸⁸⁷. Por isso a possibilidade da fenomenologia radical levar à raiz do humano.

Usando a metáfora da fronteira, coloco-me mais receptiva para aquilo que a atravessa sem necessitar do visto dos guardas do recalque, pois não é da ordem do visível e linguajeiro (ideias e representações). Tal qual *sons, cheiros, cores, borboletas e pássaros*, os afetos não são detidos na fronteira entre consciente e inconsciente, no máximo são alterados pelas condições que encontram. Recebo-os como sinais *de* vida que me vêm da margem invisível e impensável, sinais do nascimento contínuo *na* Vida que se doa a todo momento, no paciente e em mim. Unidos às ideias e associações que comparecem, constituem o material vivo que me visita.

Passarei a descrever algumas situações nas quais me senti tocada pela fenomenologia da Vida enquanto terapeuta. Mais do que relatar histórias clínicas de pacientes, para o que nem estou autorizada nessa tese, quero contar como me percebo afetada pela fenomenologia da Vida na escuta, na reação, no “in-clinar-me”, no sentido de Kierkegaard, na direção daquele que me procura.

CLIN.1 Entrevistas iniciais:

As duas flechas antes descritas me convocam a outra atenção na chegada de um paciente: sua carne, sua condição de filho nascido na Vida absoluta, sua “dupla cidadania” são panos de fundo na recepção. Poucas vezes para serem verbalizados, seguindo a demanda do paciente, mas em mim estão presentes em todo tempo nas primeiras perguntas: De que forma sua carne sofrente e vivente mostra a dádiva da vida? De que forma sente-se no *pathos* (passibilidade) da vida, como modaliza a alegria, a dor e a angústia? Se esta última é a conscientização do Si a respeito de sua própria natureza⁸⁸⁸, sai do registro expresso de afeto a evitar, e se torna afeto a integrar para depois modalizar.

Tudo isso faz com que eu preste mais atenção ao afeto na chegada. Ao mesmo tempo, a outra seta busca reunir essas impressões na forma de palavras, mas também nessas há uma

⁸⁸⁷ KÜHN, Rolf. *Leben: eine Besinnung*. Freiburg; Munique: Alber, 2004, p. 23. “Das Leben is sich selbst die einzige Gewissheit, und dies nicht in einem gedanklich vorstellbaren Satz, sondern im Erleben dieser Gewissheit als dem jeweiligen Gefühl.” Estes primeiros resultados clínicos serão postos, num segundo momento, em reflexão com a já extensa pesquisa de R Kühn, G. Funke e R. Stachura (Coleção Seele, Existenz und Leben) sobre as aplicações terapêuticas da fenomenologia da Vida. Neste primeiro momento, a ênfase foi fenomenológica na clínica e dialógica com a teoria psicanalítica.

⁸⁸⁸ PhPsy, p. 118. “O incremento da angústia na vida expressa o movimento pelo qual este si – não estático, mas pático – se torna consciente de sua própria natureza.” [“Das Aufsteigen der Angst im Leben drückt die Bewegung aus, durch welche dises sich – nicht ekstatisch, sondern pathisch – seiner eigenen Natur bewusst wird.”]. Tradução própria.

diferença, no sentido de não mais procurar tanto o traduzir em ideias ou hipóteses diagnósticas, mas mais no sentido de ajudar a pessoa a sentir-se, a prestar atenção na vinda da vida, na sua impressão, na sua obstaculização. Para ajudar, num primeiro momento, a ter mais atenção sobre que vias se encontram abertas ou fechadas ao afeto, e como o sente, para também encorajar o pensar a respeito.

Mais do que compreender a história, dentro da relação causa-efeito, busco sentir e apontar como a pessoa frui ou não *à vida* – aqui novamente uma escrita falha que deixo falar por si – avidez, gana, pulsão –, esta força da vida que se mostra ou é posta a calar. Isso me leva a assinalar nas entrevistas iniciais quando há fruição ou fuga da manifestação da vida, do sentir ou deixar de sentir-se; do sentir-se viva ou não.

CLIN.2 Verbalizações

Uso menos a pergunta “O que pensa disso?” e mais “O que sente nisso?” ou “Como isso mexe contigo?” Já não consigo dizer apenas “vamos pensar juntos sobre o que está se passando”, e cada vez menos uso “vamos colocar em palavras o que está se passando” – mas chamo a atenção para o que a pessoa sente – “vamos descobrir o que está sentindo”, e a colocação em palavras acontece por si, com mais intensidade.

Sinto mais disponibilidade para acolher o afeto na modalização em que se expressa, para apontá-lo como sinal de vida, da doação de vida nele. Noto isso que causa outra reação do que o modo anterior – é como se a pessoa se tornasse mais presente, mais *encorpada* e densa – segundo Henry, mais encarnada –, também ela mais atenta à vida que se doa nela. Sai da lógica causa-efeito, sai da busca de “respostas” no plano das ideias, para uma busca da fruição, do deixar-se afetar pela vida.

CLIN.3 Movimentos de vida na clínica

Durante o processo terapêutico, percebo-me menos ocupada com a busca da interpretação, do significado, do colocar em palavras, e mais no sinalizar o afeto que estava surgindo, brotando. Ou a convidar o paciente a deixar-se impactar pelo sentimento que lhe sobrevém, senti-lo mais profundamente, intensificar o que está aí, ou o que foi sufocado. Sinto nesse momento que o paciente se aquieta, já não apenas na busca do significado oculto, mas no presentificar o afeto sentido

Quando lágrimas correm dos olhos, não me interrogo logo sobre o que querem *dizer*, mas procuro acolher esse derramar como uma manifestação da vida. Noto que o acolhimento

do choro pelo choro, sem distância, sem necessidade de – numa metáfora de cinema, sem acompanhamento de “legenda interpretativa”, dá lugar para o que não é da ordem do pensamento ou da linguagem. Não me sinto mais tanto buscando “pensar” o afeto, mas ofertando um espaço de “ensaio”, de expressão pura e simples: o choro pelo choro, a alegria pela alegria, a tristeza pela tristeza, diria Michel Henry.

Quando silêncios se fazem sentir, não busco logo que sejam traduzidos em palavras, mas busco acolhê-los em sua fecundidade de vida. No paradigma do duplo aparecer, também continuo prestando atenção nos outros choros e silêncios como os trabalhados no modo clássico da psicanálise, mas já não os considero únicos e superiores – procuro fazer valer ambos, os silêncios que são da ordem da vida e depois os da resistência.

Sinto-me mais autorizada a sinalizar buscas inócuas ou intelectualizadas em memórias e verbalizações, mostrando que, por vezes, impedem de viver e o sentir a vida. Experimento que esse tipo de intervenção é seguido de muita fecundidade, seja por relatos de sonhos ou por emoções profundas.

CLIN.4 Sonhos, encarnação do afeto

Também os sonhos ganharam em mim este duplo movimento – a busca de interpretação, e por outro a impressão da vida. Sonho é enigma a ser decifrado, mas também é realidade afetiva, manifestação da vida. Com a fenomenologia da Vida estou aprendendo a apreciar o sonho como uma obra de arte doada pela vida. Por isso, tal como a obra de arte, está aí para impactar-me afetivamente e somente depois cabem as análises, contextualizações e interpretações. Ou seja, procuro resgatar o modo imagético-afetivo de doação do sonho antes do relato verbal secundário a este. Voltando à analogia do filme, o convite é para primeiramente olhar a cena que está posta, mesmo que seja por fragmentos afetivos, impressões sutis, para então trabalhar sobre a descrição a seu respeito. Vejo o sonho como “encarnação” do afeto, este se fazendo carne e fecundando nossa noite, para dali surgir nascido na vida.

Henry termina sua escrita com um livro sobre palavras, e estas em várias categorias. Também a linguagem do sonho pode se mostrar em várias categorias: são manifestações, são formações da vida doada, é revelação dos afetos em suas diferentes modalidades – alegria, dor, angústia. Nesse sentido me sinto próxima à riqueza originária do pensamento freudiano sobre o *vivo* do sonho. Com Ab-Saber, Fuks e Safra, já citados, aprofundar o diálogo em direção ao trabalho com os sonhos como obra viva portadora de várias dimensões e aproximações.

Sonho é obra da carne que desvela a vida – e com Julia Kristeva⁸⁸⁹ aprendi que “desvelar” simultaneamente vela e desvela, tal como a roupa que cobre o corpo. Sonho é a encarnação do afeto numa história que me revela quem sou na noite de mim. Assim como a lágrima é manifestação visível do afeto invisível, podemos dizer que o sonho é a *lágrima da vida*, do seu *pathos*.

Debaixo do paradigma do duplo aparecer, convido o paciente a primeiramente contemplar e admirar sua produção onírica, sentir-se vivo nela e através dela. Ou seja, não apenas como obra a decifrar, mas como vida a fruir. Desse estado de fruição na vida, seguimos nas associações livres e interpretações, decompondo elementos e procurando deslocamentos, sempre atentos para as impressões afetivas evocadas no todo ou nas partes.

Especial atenção recebem os sonhos de nascimento – sonhos em que há gravidez, “algo nascendo”, bebês, cuidado com crianças. Com a Fenomenologia da Vida aprendi que o nascimento é a condição humana de filho se fazendo presente, que remete ao nascimento subjetivo na vida. Ajudar a sentir a vinda da vida, o nascimento na Vida, mais profunda que representação ou interpretação, mais profunda que nosso nascimento biológico datado. Novamente o paradigma da encarnação, do Logos que se faz carne, possibilita a modalização do afeto no sonho, e sua apresentação como carne afetiva, dádiva da noite para o pensamento do dia.

CLIN.5 Vida na dor e no prazer

Sinto uma mudança também na avaliação de certas experiências de vida, no sentido de não fixar-me na dicotomia prazer x dor, que leva a categorizar as vivências. Minha tendência agora não é tanto de analisar a situação por esse par, mas pela pergunta sobre a vida em intensidade – onde há mais vida, nem que seja vida pela experiência da dor. Tento ajudar a sentir que até a profunda dor é permeada de vida, pois ainda é oposta à morte – onde impera a ausência de dor.

Ou seja, até a dor aguda ainda é vida – num paralelo com a medicina que fala na dádiva da dor, na dádiva da sensibilidade⁸⁹⁰. Aceitando essa dor, há a possibilidade de modalizá-la para outro afeto. Convidar a sentir o sentir-se, a vida brotando no seu interior, independente-

⁸⁸⁹ KRISTEVA, Julia. *Sentido e contra-senso da revolta*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 147ss.

⁸⁹⁰ Vide Painel no Salão de Pesquisas da Faculdades EST sobre "Dores Inteiras", com Mara Parlow e Carlos J. Hernández, em agosto de 2006, atividade do Grupo de Pesquisas Teologia e Inter-transdisciplinaridade.

mente do que faça ou não faça. E a partir da separação entre o sentir a dor e a representação que se tem dela, criar um espaço de modalização, como já vimos.

Na introdução, relatei meu sonho no qual perguntava pelo caminho a Roma. No texto de Fuks⁸⁹¹ recebi profunda explanação dos diferentes sonhos de Freud com Roma – me senti em excelente companhia! Para Freud significaram o desejo de unir as diferentes culturas (Canaã e Roma) – no sentido de não abandonar uma para poder transitar por outra. Com a fenomenologia da Vida, trago a hipótese de que essa “dupla-cidade” no sonho pode ser relacionada à “dupli-cidade” do aparecer. Canaã e Roma também apontam para o judaísmo e o cristianismo como paradigmas do solo: ambos têm na base o logos invisível e impronunciável, que no cristianismo se revela como carne – nossa matéria fenomenológica, que convida a viver nessa fruição de si com todos os seus paradoxos e escândalos, e não sobre certezas luminosas do pensamento.

Derivada do meu próprio sonho, apenas quero relatar uma modificação na carne: justamente durante o seminário sobre Henry em Freiburg, senti o desejo de passar a usar calçados com sola que permite o tato do chão, e, sempre que possível, estar descalça. Parece que meus pés querem o contato com os solos e o saborear as “irregularidades” do chão tal como as da vida. Isso ocorre no duplo sentido: sentir o chão em que estou pisando – tanto o concreto como o metafórico –, o meu chão, o dos pacientes, o da docência com seus encontros e desafios, o das relações afetivas, no *pathos*-com do chão a palmilhar em conjunto. Com Henry vivo-o na duplicidade: sentir o chão também é sentir-me sentindo o chão – na minha carne, na vida que me é doada a cada momento, a mim e a todos que vivem. Ambos os registros cabem!

Algumas pistas para ressignificações teóricas

Me pregunto, si no buscamos un lenguaje adecuado, una formulación adecuada, una epistemología adecuada, ¿Cómo vamos a poder referirnos a experiencias tan sofisticadas, tan profundas, tan inasibles?
Alfredo Paineira ⁸⁹²

A palavra “pistas” indica o estado desse caminho – abertura inicial, não aplainada e muito menos pavimentada – que convida a incursões cuidadosas e longe de exposições na luz. Estamos em zona de fronteira e vislumbramos pontos preciosos de contato. Henry expressa que a psicanálise já ressalta a prerrogativa da vida sobre a da ideia, logo aqui está uma possibilidade de estreitamento de diálogo com a fenomenologia da Vida, “pois esta tem os instru-

⁸⁹¹ FUKS, 2000, p. 34.

⁸⁹² PAINCERA, 2002, p. 538.

mentos de analisar as camadas profundas, nas quais repousa a humanidade do ser humano, para arrancá-la do engano do irracionalismo”⁸⁹³. Irracionalismo contemporâneo que já preocupava Pfister, que lhe sentia o ar gelado em muitos âmbitos da cultura e da clínica.

Seguem alguns “alinhavos” e ensaios de transporte de conceitos na fronteira entre fenomenologia e psicanálise. Necessitam calçados sensíveis para o chão e atenção às mudanças de terreno; bem como olhos que percebam trilhas já abertas. A clínica convida-nos a esse exercício de deixar-nos impressionar, no sentido henryano, pelo estranho, e a partir disso nos convoca a exercícios teóricos futuros, dos quais alinhavamos algumas intuições:

Para mostrar o estado *embrionário* e *precário*, mantivemos alguns registros no estado original, que aconteceram durante conversas reais e virtuais. O terreno é bom, mas o acesso [ainda] é a pé. No entanto, já provamos a sua fecundidade.

T.1 Trauma, dor e sofrimento na clínica

Na psicanálise clássica, a dor é da esfera do princípio do desprazer e considerada como aquilo do que o organismo se defende por todos os meios, e, portanto, oposta à pulsão (a não ser que no masoquismo e no sadismo se combine com o prazer, mas já na esfera da patologia). Na fenomenologia da Vida, como vimos, a dor é prova de vida, é prova de si, mediante o *pathos*. Assim há uma relação intrínseca entre dor e vida, de grandes alcances terapêuticos:

Vaschalde⁸⁹⁴ comenta que o sofrimento de uma pessoa doente, portanto, não deve ser desfeito ou eliminado num primeiro momento, mas deve ser considerado como acesso ao seu si verdadeiro, à sua ipseidade. Reconhecendo esse fato, pode-se a partir daí trabalhar a possibilidade de descolar-se da representação da dor como lugar único de prova de si, para então modalizar a dor em outro afeto que também seja portador do Si. Esta é a possibilidade fecunda para lidar com dores que resistem aos tratamentos: reconhecê-las como provas de vida, talvez o único modo do sujeito se sentir aderido a ela. Na medicina e nas terapias, abre-se possibilidade fecunda de trabalhar a adesão a si, para assim modalizar o sofrer 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.⁸⁹⁵

⁸⁹³ PhPsy “Damit ist folglich eine Phänomenologie des Lebens gefordert, welche [...] imstande ist, diese Analyse der Tiefenschichten, in welchen das Menschsein des Menschen ruht, dem Taumel des Irrationalismus zu entreissen”. Tradução própria.

⁸⁹⁴ VASCHALDE, p.155-162, 13 out. 2006.

⁸⁹⁵ ApGP, p. 27. O grifo é meu.

Um exemplo dessa modalização está na análise que Rolf Kühn⁸⁹⁶ faz da expressão “Eu não posso mais”. Em primeiro lugar, ele decompõe essa expressão em sua representação (eu não posso mais) e o fato de que a vida segue vivendo. A partir dessa diferenciação entre a representação e a prova da vida que continua, mesmo que sob o sentimento de “não posso mais”, está aberta a possibilidade de modalização do sofrer em fruir: “Se for bem sucedida a separação entre o ‘eu não posso mais’ como representação e *a ainda mais abrangente certeza como prova da vida*, se realiza aqui o mais decisivo de nossa meditação como práxis”, pois remete a vida à sua nudez, na qual comparece como pura experiência. Essa chance não deveria ser desperdiçada. “Pois o ponto central seria o se ancorar prioritariamente na práxis interna da própria vida, para então somente viver desta autodoação da vida.”

Na medida em que posso nomear este suportar que a vida faz de toda realidade como seu puro agir, *me deparo, no próprio centro do “eu não posso mais” com um muito mais profundo “eu posso”, que é a própria vida*. Esta libertação da representação do não-poder permite a partir disso um “salto” único na certeza absoluta da vida, que é a efetivação prática de seu ininterrupto poder. Na medida em que vive, [a vida] é força ou energia que abriga em si cada momento como vivo, para que seja. Captar isso na sua profundidade se constitui na chance [fecunda] de cada experiência-limite, na qual sou confrontado com uma impotência aparentemente invencível. Ser abandonado por tudo e todos, e ter de abandonar tudo é o modo de chegar à pura autofruição da vida como centro de tudo.⁸⁹⁷

Aqui está a fenomenologia da Vida na clínica do sofrimento, ancorada no conceito de pobreza [*Abgeschiedenheit*] de Mestre Eckhart: no despojamento de tudo, inclusive das representações, encontrar a vida e o Vivo. Testemunhas de grandes sofrimentos corroboram essa possibilidade de modalização, e com Gilberto Safra acrescentamos o sentido de *testemunho* presente na escuta de grandes sofrimentos, mais libertador que a dimensão clássica da escuta e interpretação⁸⁹⁸.

T.2 A condição humana como filho: entre Édipo e o Arquifilho

Se o Si grita pela angústia e assim indica sua filiação na Vida absoluta, é necessário rever a condição humana debaixo da dupla filiação. Enraizada na condição de filhos da Vida absoluta, as relações visíveis perdem a primariedade, no entanto continuam a marcar. Debaixo

⁸⁹⁶ KÜHN, 2004. Um excerto se encontra em “A certeza do viver”. In: MARTINS; LOURENÇO, 2006, p. 175-188. Esse livro, segundo o autor, foi escrito para tornar os conceitos da fenomenologia da Vida acessíveis ao público interessado; em pequenos capítulos e linguagem simples. Tradução própria deste capítulo, não publicado.

⁸⁹⁷ KÜHN, 2004, p. 3.

⁸⁹⁸ SAFRA, 2006, p. 61, afirma que em face a certos sofrimentos, a função do analista é a de ser testemunha: “O analista é chamado a legitimar aquilo que a pessoa fala e a sustentar o que é dito para que ela possa apropriar-se de um saber que carrega em si”. Para o diálogo com Henry, sobre o sofrimento como revelação de si: “O sofrimento informa a pessoa sobre si mesma, sobre a condição humana e sobre as questões fundamentais da existência. Ao vivermos uma experiência de sofrimento, portanto de passagem, se revela a cada um de nós algo fundamental sobre a vida humana”. P. 92.

do duplo aparecer não cabe desconsiderar nenhuma dimensão, mas fazer valer ambas, bem como sua ordem de impressão. Assim a paternidade visível também está enraizada na paternidade absoluta “de quem todo pai toma o nome”⁸⁹⁹. Tanto a filiação como a paternidade são dadas, assim há mais de um elo entre pai e filho: pois ambos são filhos, nascidos na Vida. Isso os retira do domínio absoluto do imaginário narcísico e edípico, sem, no entanto, anulá-los, como querem os céticos da outra ponta⁹⁰⁰.

As relações que podemos estabelecer entre a criança e os seus pais não passam de traços de carácter, determinados procedimentos psíquicos: traumatismos, complexo de Édipo, etc. Mas, como este pai não é o seu pai, porque é incapaz de se dar a si mesmo a vida, também não está em condições de a dar a outro, o privilegiado paradigma do nascimento releva [destaca] que nenhuma sequência mundana pode justificar o homem que procede de um nascimento.⁹⁰¹

Henry, à diferença de outros pensadores, não termina no negativismo, no sem-sentido, mas na doação da vida. Após a perda de sentido – após a retirada das ficções ocidentais que culminaram na destruição do sujeito e da cultura, há uma condução para além delas, para a filiação na Vida absoluta.⁹⁰² Carlos Hernández, que foi nosso iniciador da caminhada pela fenomenologia, escreve:

Si en Freud el pensar en el hijo, es con la simbólica del Edipo, en un orden de la economía del intercambio; en Michel el pensar en el Hijo, es con la simbólica de la Revelación (una precondición del pensar, o un pensar previo, que está allí cuando comenzamos a pensar, precisamente en la manifestación de la emoción). Y este pensar en el Hijo es del orden de la ‘donación’.” Tradução própria.

Este aguda distinción fenomenológica es el comienzo de una nueva clínica post-moderna, que estimo geminal. Por otra parte este pensar en el Hijo es lo que dice con el paradigma del Nuevo Nacimiento. De modo que Hijo, Nuevo Nacimiento, Biología de la Resurrección; son ‘las manifestaciones’ que hacen posible comprender que la Vida es Gracia y la simbólica de Hijo, por estar permanentemente ante el ‘inmovil’ (M. Eckhart) Misterio del Padre, esta infinitamente distante de toda construcción discursiva, sea tanto filosófica como teológica⁹⁰³.

Aqui estamos apenas começando, mas já se entreveem duas consequências na clínica:

1. Os equívocos da paternidade e maternidade visível se acentuam a) quando não se fundam na condição de filhos no Filho, e também, na outra ponta b) quando se mesclam com a paternidade Absoluta, pois ali se colocam como deuses. Recordação da paternidade absoluta a serviço do resgate da boa paternidade visível... um tema que nos convoca nesses tempos órfãos.

⁸⁹⁹ Efésios 3.15.

⁹⁰⁰ O próprio Henry, por vezes, reduz a importância do edípico, como na entrevista a Vaschalde, já citada. Parece que nesses momentos ele próprio deixa de se situar no duplo aparecer e na identidade paradoxal...

⁹⁰¹ EV, p. 107.

⁹⁰² ROSA, 2007.

⁹⁰³ Carlos Hernández – e-mail em 9.1.08.

2. Por outro lado, levar em conta a filiação invisível possibilita a modalização do sofrimento vivido, com os pais visíveis, em outro afeto como dádiva da vida – já lemos como Henry expressa que não é filho de seu pai, mas filho da vida⁹⁰⁴ – a dádiva da vida ultrapassa os descaminhos da geração visível – eis a explicação para muitos testemunhos de superações, resiliências e sobrevivências.

A inserção na realidade primeira e última ressignifica a biografia, e faz com que a história de cada sujeito ganhe uma outra dimensão: o historial na Vida absoluta:

Mas esta história [a auto-revelação da Vida, a unificação e o transbordamento da presença do Absoluto, a sua parusia] não é a do mundo e seus acontecimentos. Ela somente é compreensível no seu repouso sobre uma outra História: como o repouso sobre o “Historial” da Vida Absoluta em nós, isso significa *a constante transposição do sofrimento para o alegrar-se*, de onde nosso agir retira seu impulso e sobre o qual nossa vida se erige⁹⁰⁵.

No duplo aparecer, esse é o ponto de ancoragem do *pathos* humano no paradigma da Paixão. Esse é o “nascimento sem fim” que se dá a nós; uma espiral voltando aos fundamentos e retornando carregada de significados.

T.3 Pulsão e encarnação

Se na seção anterior vimos que o estado mais originário é o da condição de Filho, algumas premissas sobre o conceito de pulsão são desafiadas. Voltando ao parágrafo transcrito de *Além do Princípio do Prazer*⁹⁰⁶ sobre o retorno ao estado inorgânico *inicial*, apontamos as possibilidades de diálogo com a fenomenologia da Vida que abrem para outro entendimento: Se com Henry concordamos que fenomenologicamente a vida compreende a doação na Vida absoluta, então o objetivo das pulsões será perseguir por todos os meios o restabelecimento dessa conexão da vida doada com a Vida absoluta. Recuperar a condição de filho e sair do esquecimento seria o seu *objetivo*. Voltamos às frases de Freud sobre a mística, ao tempo da carta do Filho pródigo.

O anseio final da pulsão não seria, então, voltar ao inorgânico originário, pois este não é sua origem; pela genealogia ocidental dos conceitos compreendemos a razão de ser considerado como tal. Desta forma, o movimento “aparente” de crescimento assinalado por Freud não seria o disfarce da morte, mas puro movimento da vida na Vida. Kühn expressa que os âmbitos científicos atuais subestimam o *proprium* cristão central e *puramente fenomenológico* de

⁹⁰⁴ Vide seção 1.1

⁹⁰⁵ HENRY, Leid und Leben [Souffrance]. In: *Affekt*, p. 138. “Aber diese Geschichte ist nicht jene der Welt und ihrer Ereignisse. Sie ist nur in ihrem Aufruhen auf eine andere Geschichte verständlich: als das Aufruhen auf das ‘Historiale’ des absoluten Leben in uns, das heisst auf den ständigen Übergang des Leidens in das Sicherfreuen, worin unser Handeln sein Ursprung nimmt und worauf unser Leben sich errichtet.” Tradução própria.

⁹⁰⁶ Seção 6.3.

que Deus se tornou “carne” na sua Palavra, e que essa “carne” é inseparável da afetividade da Arquifenomenalização da Vida absoluta⁹⁰⁷.

O não-representativo da origem não é, assim, ligado ao primitivo e inorgânico. Como a autorrevelação da Vida absoluta só pode dar-se de forma encarnatória, tendo como base a não-representatividade originária, também nós humanos recebemos um princípio não-representativo, “justamente a vida afetiva como nossa encarnação transcendental-impressional no sentido de nosso anseio de vida absoluta”⁹⁰⁸. O nosso *Trieb* mais originário é, portanto, revelação do *pathos* do Filho; esse é nosso verdadeiro *Sitz im Leben*.

Com Henry, essas afirmações saem do plano especulativo e são consideradas “puramente fenomenológicas”, observáveis na vida, embora invisíveis. Tanto o judaísmo como o cristianismo as afirmam; para ambos essa “Palavra primordial” gera toda vida, inclusive a inorgânica. Na esteira do judaísmo, seria revelação da Palavra de Deus que tudo criou, que do caos gera uma nova ordem; no cristianismo, essa Palavra se torna carne e habita entre nós. Para ambos, a Palavra precede a matéria e a gera em si. Anterior ao inorgânico, a *Dabar* e o *Logos*. Já confessamos que nos sentimos “sem pernas” para essa discussão – apenas na esteira de Pfister e de Henry ousamos manter esse diálogo sobre os fundamentos, pois com eles compreendemos a genealogia dos que estão postos, genealogia também responsável pelos esquecimentos da Vida.

T.4 Transferência e alteridade

Como última pista a acrescentar – não que não haja outras, mas essas terão de amadurecer mais e aguardar outra jornada – está a relação entre transferência e alteridade. A alteridade já nos ocupou anteriormente, a transferência brevemente também. Agora cabe reuni-las e fazê-las dialogar entre si.

⁹⁰⁷ KÜHN, 2003, p. 92. Para o diálogo com as ciências da religião e da linguagem: O autor expressa que esta subestimação também se dá nas filosofias da religião e nas filosofias contemporâneas da linguagem, como a analítica e a neoestruturalista. Pondera que, mesmo que cada especulação exegetica, gnóstica e filosófica a respeito da dramática revelatória dessa passibilidade trate de *logos* e *sarx*, “no nosso nexo de análise, esta ‘carne’ em sua autoaparição e compreensão não pode ser separada da *afetividade* como Arquifenomenalização da Vida absoluta”. “Wie immer hierzu die einzelnen exegetischen, gnostischen und philosophischen Spekulationen um die Offenbarungsdramatik dieser Passibilität von *logos* und *sarx* lauten - in seinem phänomenologischen Selbsterscheinen und Verständnis ist dieses ‘Fleisch’ in unserem Analysenzusammenhang nicht von der *Affektivität* als Urphänomenalisierung des absolutem Lebens abtrennbar.”

⁹⁰⁸ KÜHN, 2003, p. 92. “Nämlich genau das affektive Leben als unsere transzendental-impressionale Verfleischung im Sinne unseres absoluten Lebensbedürfnis”.

Transferência, no original, é indicadora de que “algo” está sendo transportado⁹⁰⁹. Da nota explicativa abaixo, destaco o arco que mantém o processo de ida e vinda, indicador de plasticidade e reversibilidade, de possibilidade de transporte de um contexto a outro. Com Henry ampliamos o significado de arcaico e doação para além da visibilidade, entrando no terreno da antropologia e na pergunta a respeito de qual é o mais arcaico que nos constitui. O mais arcaico remete, na linguagem da física, ao “ruído de fundo”. Para Sousa, na sessão psicanalítica também está esse ruído de fundo, constituído das marcas ontogenéticas e filogenéticas que se atualizam na transferência, através de emergentes desse ruído⁹¹⁰.

Esse ruído, para Henry, é o do “murmúrio do nascimento”. Não como um evento, mas como uma condição, sempre presente, sempre passível de transferência para o atual. A psicanalista Nancy Chodorow aponta para a fecundidade de autores que remetem a esse mais arcaico passível de transferência, mas *não da ordem da representação linguajeira*: Winnicott (o si mesmo autêntico), Guntrip (teoria das relações objetais) Christopher Bollas (o conhecido não-pensado), e uma descoberta para nós, o psicanalista e fenomenólogo Erich Schachtel (experiência primária não-esquemática)⁹¹¹. Também acrescentaríamos Bion a esta lista, como um autor para conhecer mais no futuro.

A fenomenologia da Vida, pela inversão do método fenomenológico, “atende à fenomenalidade da relação prévia ao cálculo e à tomada de posição sobre ela”, ou seja, faz jus “à efeti-

⁹⁰⁹ HANNS, Luis. *Diccionario do Alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, p. 412, diz: “Conotativamente pode-se dizer que, em geral, no termo ‘übertragen’ há um arco que mantém aceso o processo de ida e vinda, seja temporalmente, entre o passado e a atualidade, seja geograficamente, entre o longe e o perto, ou de uma pessoa a outra. Em alemão, o termo possui uma *plasticidade e reversibilidade*: aquilo que se busca, traz e deposita pode ser levado de novo embora para outro lugar e outro tempo. Genericamente refere-se à idéia de aplicar (*transportar*) de um contexto para outro uma estrutura, um modo de ser ou de se relacionar. Psicanaliticamente tais conotações lingüísticas estão fortemente presentes no texto freudiano”. Os grifos são meus e indicam as possibilidades de fecundar o conceito com a FdV.

⁹¹⁰ SOUSA, 1995, p. 82.

⁹¹¹ CHODOROW, Nancy. *El poder de los sentimientos: la significación personal en el psicoanálisis, el género y la cultura*. Buenos Aires: Paidós, 2003. p. 283ss. Um comentário da autora, baseada em Schachtel, mostra os efeitos da redução galileana na priorização da experiência de si no aparecer, na cultura ocidental: p. 284: “De acuerdo con Schachtel, la primera infancia es una época signada por una riqueza y una variedad increíbles de experiencias, nuevas sensaciones y nuevos sentimientos”, ligados aos sentidos proximais: olfato, tato, paladar [...] “No obstante, en el proceso de culturización y aprendizaje de la lengua, sólo algunas experiencias se sitúan dentro de categorías y reciben un nombre, además la sociedad occidental da prioridad y elabora culturalmente los sentidos distales, la vista y el oído. Como resultad de estas modificaciones, el modo de experimentar también se modifica. La capacidad de aceptar nuevas experiencias vivida y abiertamente disminuye y la capacidad de recordar la riqueza de la experiencia de la primera infancia se restringe. Schachtel sostiene que las experiencias infantiles tempranas de sentido proximal no están simplemente reprimidas, se las obliga a morir de inanición.” Inanição que faz eco às críticas de Henry sobre o que morre no ocidente: a experiência de si e do outro – e a transferência no duplo aparecer é um lugar privilegiado para a vinda da Vida e a recordação do seu nascimento transcendental. Embora Henry marque que o afeto não é da ordem da sensação, mas anterior a ela, cremos que vale a pena aprofundar esse comentário de Schachtel no sentido de que a cultura ocidental ainda contribui mais para o distanciamento da prova de si por privilegiar os sentidos distais.

va atenção ao outro, ao acto em que o eu se dispõe a receber, a acolher em si, a consentir que o eu se afecte pelo diferente de si, podendo assim *estar com o outro em si*⁹¹². E segue:

E quanto mais estiver com o outro, mais estará consigo, visto que o acto de disponibilidade à recepção do outro, o acto de afecto ao outro não é uma invasão, mas consentimento. Então, o consentimento unifica o eu consigo mesmo, exige-lhe a autonomia necessária, indispensável ao consentimento do outro. O outro e o eu unificam-se na relação afectiva, no acto em que se dispõem a acolher e a confiar. [...] E ,quanto a nós, só na ipseidade o eu se consente em afectar-se pelo outro, conviver com ele, amando-se amando-o.

A questão central novamente é a teoria da ipseidade: o que consideramos ser “o fundo” de nós – se o instintivo biológico, ou a Vontade schopenhauriana, ou o Isso freudiano, ou a Vida absoluta que nos doa a todos como filhos, e assim nos mantém. A pergunta que nos acompanha desde as históricas de Freud – “como conduzir a experiência ao *statum nascendi*”? – terá respostas diversas, dependendo do que se considerar como nascimento, dependendo de como se vincular o afeto a este início. Léon Chertok aponta para uma mudança de acento que pode ocorrer com o diálogo entre psicanálise e Michel Henry: quando o afeto não for “conclamado à representação”, a resistência à emergência de representações recalçadas pode ser driblada por tornar a transferência “um instrumento ativo, um instrumento de comunicação *de afeto não intermediado pela representação*”.⁹¹³

Por isso concordamos com a psicanálise sobre a necessidade de uma teoria do afeto, e com Henry sobre a necessidade de uma teoria do Si:

Sem uma teoria da ipseidade, o eu perde-se nas coisas e as coisas em si mesmas escapam ao eu, vendo este nos jogos de transcendência e reflexos de si mesmo, porque o apelo se reduz à fenomenologia da solicitude, uma solicitude anônima, sem identidade, indiscriminada. Tudo apela ao eu porque ele mesmo nada é. E o eu investe em qualquer outro, objecto do seu cuidado, na busca de si, na ilusão da relação⁹¹⁴.

A transferência é uma das formas desse investimento da busca de si, na ilusão da relação. Freud teve a genialidade de não sustar essa ilusão, mas fazê-la trabalhar a favor da cura. Com Florinda Martins e Rolf Kühn, meus dois mestres europeus em Henry, passamos a considerar que essa ilusão se sustenta sobre uma invisibilidade organizadora, e que trabalhar na transferência significa manter essa última no duplo aparecer. Gostaria de homenageá-los transcrevendo algo de nossas correspondências:

⁹¹² RH, p. 66.

⁹¹³ CHERTOK; STENGERS, 1990, p. 247. Sem espaço para ampliar, mas apenas apontar uma mudança de ênfase, se o primado do afeto for levado ao campo da transferência: “A resistência freudiana traduz, de fato, a solidariedade do pensamento de Freud com uma filosofia da representação: só pode haver ‘resistência’ se concebermos uma representação que preexista a sua produção consciente, mas que não possa, por causa dela, chegar à consciência. Com Plastino, repensar estas questões.

⁹¹⁴ RH, p. 68.

O que Freud nomeia como transferência é uma constante manifestação da vida; eu prefiro nomeá-la por isso de intercâmbio de afetos ou sentimentos, isto é, na redução sem valoração, sem negar que existe o problema psicológico da repetição – mas também nele continua agindo o “poder da vida”. Tornar este último perceptível me parece constituir, entre outras coisas, o centro de toda terapia. Então se dissolvem os efeitos secundários “negativos” quase por si⁹¹⁵.

Sensibilizar para o poder da vida remete à imanência, tema precioso na fenomenologia da Vida. Aos psicanalistas, Henry escreve que a transferência analítica “como todas as transferências que a precederam e cuja repetição ela procura através de uma revivificação, se dá por seu lado justamente *na dimensão imanente da vida e só pode ser efetiva nela*”⁹¹⁶. Imanência remete à encarnação, e encarnação à doação da Vida, tal como Florinda expressa:

Quando no prefácio Henry diz que não se parte do ego (é isso mesmo que ele quer dizer) não se pode partir do homem – a partir do homem só há uma egologia; parte-se da dádiva da vida no homem! Mas a minha questão é – quem parte da Vida? E parte para onde? É aqui que Henry não pode fugir à antropologia. O nosso envolvimento na Vida é querido por ela! A nossa existência no tempo é querida por Deus como revelação sua, mas também da nossa relação com ele e com os outros! O que é a vida sem as flores (ainda que perenes; efêmeras)! Quando olhamos para elas é o efêmero que vemos a Vida!? Mas esta Vida, o que é sem as flores, sem a Karin, sem mim?... O si da vida é já esse outro que me constitui, mas que eu conheço apenas por que a vida me afeta de todos os outros – flores, humanidade... com os quais estou de imediato em relação⁹¹⁷.

A fenomenologia e a psicanálise concordam que não é do ego que se deve partir, e trocando para maiúscula, diríamos que a psicanálise expressa o Isso antes do Ego, e convida para ir em busca das fontes profundas. Fazendo eco a Pfister, pergunto: como é acolher a transferência se nos consideramos nascidos na Vida? Freud foi um gênio ao inventar a cura pelo amor, nos disse Kristeva. Sinais de sua outra genealogia judaica, que faz da vida uma relação com o irrepresentável YHVH.

Com a fenomenologia da Vida tenho a possibilidade de reconectar a transferência com as suas fontes originárias – estas são afetivas, irrepresentáveis, e não apenas transporte das figuras paternas e maternas visíveis. Nelas e para além delas posso sentir o transporte de um contexto a outro de uma realidade originária – fundamento invisível que se mostra encarnado no afeto. Então, neste estar juntos se transfere também a conexão pelo fundamento comum – com a Vida absoluta, que continuamente nos gera. Assim o que é transferido tem dupla manifestação – na autoafetação da vida e na representação, na invisibilidade e na visibilidade. Mas

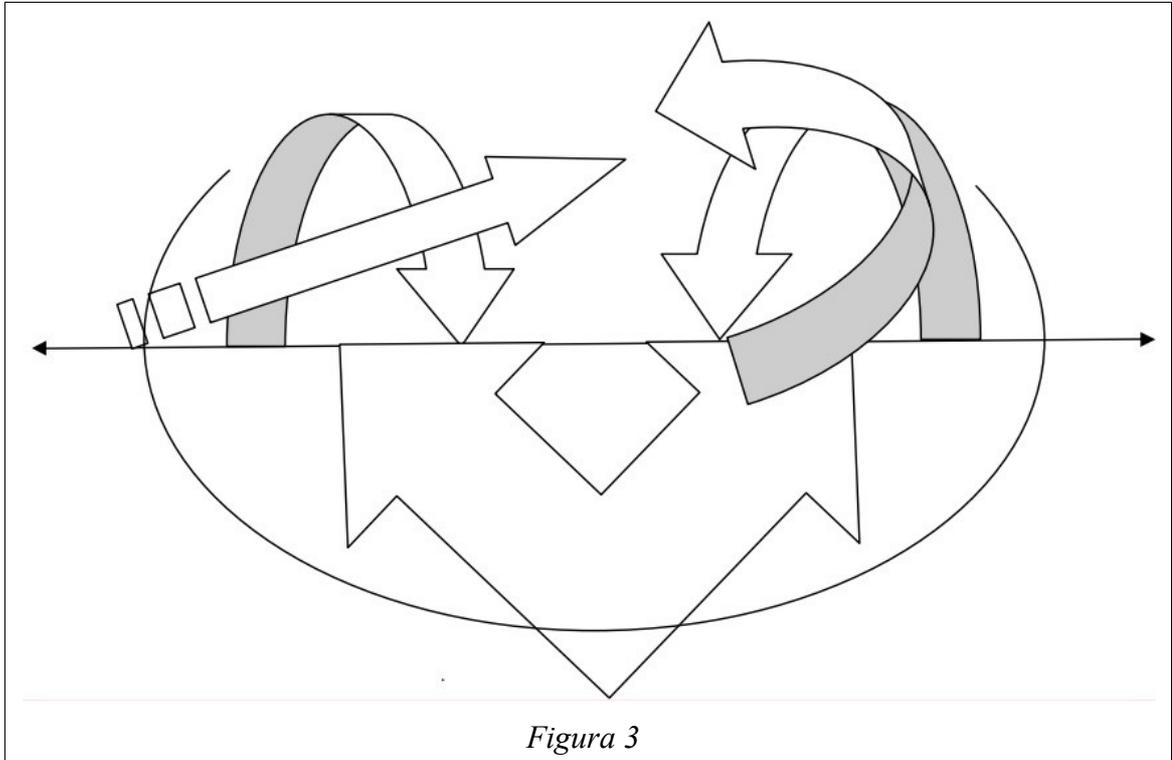
⁹¹⁵ “Was Freud ‘Übertragung’ nennt, ist eine ständige Erscheinung des Lebens; ich nenne sie daher lieber ‘Austausch’ der Affekte oder Gefühle, d. h. in der Reduktion ohne eine Wertung, ohne zu leugnen, daß es das psychologische Problem der ‘Wiederholung’ gibt – aber auch in dieser wirkt das ‘Können des Lebens’ weiter. Letzteres spürbar zu machen, scheint mir das zentrum jeder Therapie unter anderem auszumachen – dann lösen sich die ‘negativen’ Sekundäreffekte fast von selbst.” Rolf Kühn, e-mail de 22.8.08. Tradução própria.

⁹¹⁶ PhPsy, p. 120. “Die analytische Übertragung wie alle Übertragungen, welche ihr vorausgegangen sind, und deren Wiederholung sie unter der Form einer Wiederbelebung versucht, vollzieht sich ihrerseits genau auf der immanenten Ebene des Lebens und kann nur erfolgreich in diesem wirken”. Tradução própria.

⁹¹⁷ Florinda Martins, [numa das centenas de orientações por] e-mail, em 11.04.09.

uma única origem: a dádiva da vida, que é o fundamento comum e o suporte de toda relação. Assim uma terceira flecha se acrescenta às outras, e esta é doadora de tudo o que ocorre nos outros âmbitos:

Roland Vaschalde⁹¹⁸ afirma que a relação terapêutica se perfaz como um encontro éti-



co, de uma ética que se enraíza na intersubjetividade patética provada por dois sujeitos encarnados, numa relação afetiva recíproca, na qual “conhecem” a angústia, o sofrimento, o prazer, a felicidade do outro, não mais pela intermediação de um saber teórico, mas fundamentalmente porque eles próprios se provam a si em tal realidade impressional que é sua essência comum, a esfera de uma realidade originária na qual, como expressa o apóstolo Paulo “já não há judeu nem grego, mas... o Logos é tudo em todos”.

Inspirados na irrepresentabilidade dos hebreus e na imanência dos cristãos, uma teoria do afeto é possível. Somos lembrados de que a saída para o “não farás imagens” é a encarnação. Fiéis à errância, somos convidados a fruir na carne a vinda do Inimaginável... como vida!

⁹¹⁸ VASCHALDE, p. 158, out. 2006: “charnels en relation affective réciproque, que ‘connaissent’ l’angoisse, la souffrance, Le besoin, Le bonheur de l’autre”, no par l’intermédiaire d’un savoir théorique mais, plus fondamentalement, parce qu’à esux mêmes Il a été donné de l’éprouver par et dans cette réalité impressionnelle qui est leur essence commune”. “Dans cer événement qui les requiert toutes deux dans l’interagilité d’une expérience charnelle [...] – cette sphère de réalité primitive ou, pour reprendre les termes de Paul, Il n’y a ‘plus de Juif ni de Grec, plus...’” Tradução livre própria.

Duas críticas a HENRY:

Para finalizar, duas críticas a Michel Henry: a primeira, já mencionada, é de que ele não leva em conta a outra genealogia de Freud, que permite resgatar o reino do irrepresentável na psicanálise, do indizível, do errante e estranho. Aqui está a força da psicanálise, e talvez por isso ela não esturricou no brilho do aparecer.

A segunda crítica é de que Michel Henry, ao menos em um dos textos, omitiu a ênfase freudiana no afeto:

Uma pulsão nunca pode tornar-se objeto da consciência, isto só é possível para a idéia [Vorstellung] que representa essa pulsão na psique. Mas, em rigor, também no inconsciente essa pulsão só pode ser representada por uma idéia. Ou seja, se a pulsão não aderisse a uma idéia *ou não se manifestasse como um estado afetivo*, dela nada saberíamos⁹¹⁹.

Embora essa omissão não altere no contexto o seu raciocínio nem empane a pertinência deste – que era a respeito da representatividade como critério do inconsciente –, nos lamentamos essa omissão. Pois, como em outros momentos de seus escritos, a referência que Freud faz ao afeto ao lado da representação poderia ter sido aproveitada como “sinal” do *outro* da representação, como acontecerá três páginas adiante, quando expressa que o afeto é “o essencial do pensamento de Freud”⁹²⁰. Usando os recursos da própria psicanálise para interpretar lapsos, podemos perguntar se são sinais da biografia, do traumático da recepção linguageira de Freud na cultura francesa dos anos 1960? O próprio Henry não está aqui para responder, por isso temos de adiar essa questão e deixar valer essa impressão ao lado das demais, como sinal de vida, talvez na forma de dor.

“O analista manca”, escreve Fuks, e abrimos esta seção com essa afirmação. E agregamos que Henry e nós mancamos também. A autora agrega que a luta da psicanálise é demonstrar ao mundo “que o fracasso de seu saber é signo de sua potência, pois é para a transitoriedade do saber que a psicanálise aponta em sua prática e em sua teoria”⁹²¹.

Mais paradoxal impossível! Na minha posição de fronteira, percebo este saber claudicante próximo da certeza da dúvida cartesiana, feita de vida que insiste em... viver como Jacó: manco e abençoado.

Rita aprendera com o filho, a sua filiação originária: afecção e a afeição à vida - a vida de Rita.

⁹¹⁹ FREUD. *O inconsciente*. 1915, 2006, p. 28. GP, p. 336, já citado na seção 6.1.2.

⁹²⁰ GP, p. 339.

⁹²¹ FUKS, 2000, p. 148.

*A afectividade é o princípio homeostático que preserva a vida enquanto e só enquanto
doação afectiva de si. Afectividade: húmus! Orvalho quente! Inesperado fruto de um
pomar em gestação!*⁹²²

⁹²² MARTINS; TEIXEIRA, 2007, p. 44.

Referências bibliográficas

1 Escritos de Michel Henry

1.1 Livros

HENRY, Michel. A felicidade de Espinosa. Tradução de Florinda Martins. In: MARTINS, F.; LOURENÇO, O. *A felicidade: Fénix renascida do niilismo*. Lisboa: Mathesis; CEFI, 2006. p. 7-120.

_____. *Le jeune officier*. Paris: Gallimard, 1954.

_____. *L'essence de la manifestation*. Paris: PUF, 1963. 902 p.

_____. *Philosophie et phénoménologie du corps*. Essai sur l'ontologie biranienne. Paris: PUF, 1965. [2. ed. 1997].

_____. *Marx*. Une Philosophie de la réalité. Gallimard: Paris, 1976. [2. ed. 1991]. v. 1.

_____. *Marx*. Une Philosophie de l'économie. Gallimard: Paris, 1976. [2. ed. 1991]. v. 2.

_____. *L'Amour les yeux fermés*. Paris: Gallimard, 1976. Edição em português: O amor de olhos fechados. Tradução de Helena Brasão, prefácio de Michel Henry. Lisboa: Princípia, 2001.

_____. *Le fils du Roi*. Paris: Gallimard, 1981.

_____. *Voir l'invisible*. Sur Kandinsky. Paris: François Bourin, 1988.

_____. *Du communisme au capitalisme: théorie d'une catastrophe*. Paris: Odile-Jacob, 1990. _____.

_____. *Phénoménologie Matérielle*. Paris: PUF, 1990. Edição em português: Fenomenologia Material. FM Tradução e Apresentação de Florinda Martins. No prelo.

_____. *Le Cadavre indiscret*. Paris: Albin Michel, 1996.

_____. *La Barbarie*. Tradução de Tomas Domingo Moratalla. Madri: Caparrós, 1997.

_____. *Eu sou a verdade: para uma filosofia do cristianismo*. Lisboa: Vega, 1998. Tradução de Florinda Martins. Em alemão: Ich bin die Wahrheit. Tradução de Rolf Kühn. 2. ed. Freiburg; Munique: Karl Alber, 1999. EV

_____. *Encarnação: por uma filosofia da carne*. Tradução de Florinda Martins. Lisboa: Circulo de Leitores, 2001. Enc

_____. *Palavras de Cristo*. Apresentação de José Manuel Pereira de Almeida. Tradução de Florinda Martins. Lisboa: Colibri; Forum de Ideias, 2003. PdC. Em alemão: *Christi Worte: eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung*. Tradução de Rolf Kühn. Freiburg; Munique: Alber, 2010.

_____. *Affekt und Subjektivität*. Tradução de Rolf Kühn. München: Karl Alber, 2005. Affekt

_____. *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido*. Tradução de Rodrigo Marques. Apresentação de Florinda Martins. Curitiba: UFPR, 2009. Edição em espanhol: *Genealogía del psicoanálisis: el comienzo perdido*. Apresentação de Miguel Garcia-Baró. Madrid: Síntesis, 2002. GP

1.2 Artigos e conferências

_____. *Kandinsky et la signification de l'œuvre d'art*. Conferência proferida na Universidade de Oxford em 1986. Traduzido por Michael Tweed. Disponível em: <<http://www.pensum.ca/texts/Henry-Kandinsky.pdf>>. Acesso em: 13 mar. 2009.

_____. Entrevista a Ronald Vaschalde. Original em *Impressions du Sud*, 17, p. 82-83, 1988. In: *Entretiens*. Paris: Sulliver, 2005 e 2007.

_____. Fenomenologia da Comunidade (1990). In: *Fenomenologia Material*. No prelo.

_____. “Phénoménologie de la naissance” (1994). *Alter*, revue de phénoménologie 2: Temporalité et affection, 1994, p. 295-312. Também em *De la subjectivité*, v. I, Phénoménologie de la Vie, Paris: PUF, 2003. p. 123-141.

_____. “Phänomenologie des Lebens” (2000). In: *Affekt und Subjektivität*. Freiburg; Munique: Alber, 2005. p. 13-32.

_____. “Pathos und Sprache”. In: *Affekt und Subjektivität*. Freiburg; Munique: Alber, 2005. p. 64-90.

_____. “Phänomenologie und Psychoanalyse”. In: *Affekt und Subjektivität*. Freiburg; Munique: Alber, 2005. p. 106-123. Originalmente em FÉDIDA, P.; SCHOTTE, J. (Orgs). *Psychiatrie et Existence*. Tradução de Rolf Kuhn.

_____. “Leid und Leben”. In: *Affekt und Subjektivität*. Freiburg; Munique: Alber, 2005. p. 124-139.

_____. O começo cartesiano e a idéia de fenomenologia. *Phainomenon*. Lisboa, 13, p. 179-190, out 2006.

_____. O Conceito de Ser enquanto produção. *Phainomenon*, n. 13, out. 2006, p. 191-214. Tradução de Jorge Leandro Rosa.

Sites sobre Michel Henry:

<www.michelhenry.com>

<<http://www.uclouvain.be/263155.html>>

<<http://www.europhilosophie.eu/mundus/spip.php?article329#Universite-Catholique-de-Louvain>>

<<http://societemichelhenry.free.fr/>>

<<http://www.lebensphaenomenologie.de/>>

<<http://www.guenterfunkeberlin.de/logotherapie-existenzanalyse/lebensphaenomenologie.html>>

<<http://mondodomani.org/dialegesthai/ili06.htm>> [contém bibliografia completa nas diferentes línguas]

2 Escritos sobre fenomenologia da Vida

ALMEIDA, José Manuel Pereira de. Prefácio da Edição portuguesa de HENRY, M. *Palavras de Cristo*. Lisboa: Colibri, 2003, p. 7-10

BALLBEO, Raul. *Fenomenologia da vida de Michel Henry*. Disponível em: <http://www.revistacriterio.com.ar/art_cuerpo.php?numero_id=31&articulo_id=653>. Acesso em: 22 dez. 2007.

BARÓ, Miguel Garcia. Presentación: Las paradojas de san Juan y la fenomenologia radical de la vida. In: HENRY, Michel. *Palabras de Cristo*. Madrid: Sígueme, 2004, p. 9-12.

_____. Prólogo a la edición española. In: Genealogía del psicoanálisis. Madrid: Síntesis, 2002. BOTELHO, Maria Antonia. O adoecer mental em primeira pessoa: uma análise fenomenológica. MARTINS, Florinda; CARDOSO, Adelino (Orgs.). *A felicidade na fenomenologia da Vida*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

CARDOSO, Adelino; MIRANDA JUSTO, José M. (Orgs.) *Sujeito e Passividade. Anais do Congresso*. Lisboa: Colibri; CEFI, 2003.

CHERTOK, Léon; STENGERS, Isabelle. *O coração e a razão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

CIOCAN, Cristian; KÜHN, Rolf; HATEM, Jad (Eds.). Henry's Radical Phenomenology. Romanian Society for Phenomenology e Humanitas, *Studia Phaenomenologica*, v. IX/2009.

Du communisme au capitalisme. Comentário disponível em: <<http://www.blogdudemocrate.org/2006/08/11/du-communisme-au-capitalisme-theorie-d%E2%80%99une-catastrophe/>>

FAÿ, E.; LE GUYADER, Sandra. *Michel Henry and Critical Theory*, an Introductory Standpoint: The case of virtual organization. Trabalho apresentado no 6th International Critical Management Studies Conference, Universidade de Warwick, GB, 13-15 Julho 2009. <<http://mngt.waikato.ac.nz/ejrot/cmsconference/2009/Stream10/Henry%20Critique%20and%20VO%20Fa%C3%BF%20FV.pdf>>. Acesso em: 13 jul. 2009.

FERREIRA, Luisa Ribeiro. "O que pode um corpo – Michel Henry, leitor de Espinosa". In: MARTINS, Florinda; LOURENÇO, Olga. *A felicidade: Fênix renascida do niilismo*. Lisboa: Mathesis; Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 135-156.

FERREIRA, Manuel Carmo. *Palavras de Cristo*. In: MARTINS, F.; LOURENÇO, O. FREITAS, Manuel Costa. Prefácio a HENRY, Michel. *Eu sou a verdade*. Tradução de Florinda Martins. Lisboa: Verus, 1998. p. 5-12.

FURTADO, José Luis. *A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia*. <<http://www.docstoc.com/docs/19929836>>. Acesso em: 20 jan. 2010.

GÉLY, Rafaël. *La souffrance originare de la vie et la souffrance au travail*. Réflexions à partir de la phénoménologie radicale de Michel Henry. Colóquio Internacional de Lyon, 2008.

_____. *Sofrimento e atenção social à vida – elementos para uma fenomenologia radical do cuidado*. Tradução de Florinda Martins. [s.n.]: [s.l.], 2009.

JANICAUD, Dominique et al. *Phenomenology and the "Theological turn": the French Debate*. Nova Iorque: Fordham, 2000.

LECLERCQ, Jean. Anotações da conferência *Questões e problemas 'vivenciais'*, no Encontro sobre Fenomenologia da Vida, em Lisboa, 17 abr. 2008.

LIPSITZ, Mario. *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega*: Emmanuel Levinas y Michel Henry. Buenos Aires: Prometeo, 2004.

_____. Michel Henry y la crítica del Intuicionismo. *Revista de Filosofía*. <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/henry.pdf>>. Acesso em: 18 jan. 2008.

_____. Vida y subjetividad: Los Descartes de Michel Henry. *Temas*. <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2006000100002>. Acesso em: 8 dez. 2009.

KÜHN, Rolf. *Geburt in Gott*. Freiburg; München: Alber, 2003.

_____. *Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie*. Würzburg: Echter, 2004.

_____. *Leben: eine Besinnung*. Freiburg; Munique: Alber, 2004. Excertos traduzidos como "A certeza do viver". In: MARTINS, F.; LOURENÇO, O. (Orgs.). *A felicidade: Fênix renascida do niilismo*. Lisboa: Mathesis; Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

_____. "Michel Henry". In: RÖTTGERS, Kurt; BEDAORF, Thomas (Hg.). *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. p. 158-160.

KÜHN, Rolf; FUNKE, Günter. *Einführung in eine phänomenologische Psychologie*. Freiburg; Munique: Alber, 2005. (Coleção Seele, Existenz und Leben, v. 1).

KÜHN, Rolf; STACHURA, Renate. *Patho-genese und Fülle des Lebens*. Freiburg; Munique: Alber, 2005. (Coleção Seele, Existenz und Leben, v. 2).

KÜHN, Rolf; FUNKE, Günter; STACHURA, Renate. *Existenzanalyse und Lebensphänomenologische Berichte aus Praxis*. Freiburg; Munique: Alber, 2006.

KÜHN, Rolf; ENDERS, Marcus. Anotações de aulas do Seminário: Christlicher Wahrheitsbegriff und die Phänomenologie. Zur Auseinandersetzung mit Michel Henry "Ich bin die Wahrheit" (O Conceito de Verdade e a Fenomenologia – Uma discussão com a obra de Michel Henry "Eu sou a verdade"). Universidade de Freiburg a. Bresgau, abr.- jul. 2008.

MAGALHÃES, Fernando Silvestre Rosas. *Caro cardo salutis: O Contributo de Michel Henry para uma Cristologia da Encarnação*. 2008. Dissertação de Mestrado – Universidade Católica Portuguesa, Porto, 2008.

MARQUES, Manuel Silvério. *O Espelho declinado: natureza e legitimação do acto médico*. Lisboa: Colibri, 1999.

_____. A Medicina como Ciência do Indivíduo, Sísifo, entre o Aberto e o Fechado. In CARDOSO, Adelino; MIRANDA JUSTO, José M. (Orgs.) *Sujeito e Passividade*. Anais do Congresso. Lisboa: Colibri; CEFI, 2003, p. 77-115.

_____. A vida do fim: uma filosofia do pensamento clínico. In: MARTINS, F. ; CARDOSO, A. (Orgs.). *A felicidade na Fenomenologia da Vida*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 85-152.

MARTINS, Florinda. "C'est moi la Vérite": Para uma Cristologia fenomenológica.

Itinerarium, Lisboa, XLII, p. 475-480, 1996.

_____. *Recuperar o humanismo: Para uma filosofia da Alteridade em Michel Henry*. Estoril: Principia, 2002. RH

_____. O impossível no sofrimento – indecisões fenomenológicas no romance *Le fils du roi*. *Filosofia*. Revista da Faculdade de Letras, Porto: Universidade do Porto, II Série, v. XIX, Separata, p. 141, 2002b.

_____. A fenomenologia de volta ao Natal. *Communio*, ano XX, n. 1, Separata, p. 52-60, 28 fev. 2003.

_____. O corpo: caminhos meios entre céu e terra. CARDOSO, A.; JUSTO, J. M. de Miranda (Orgs.). *Sujeito e passividade*. Lisboa: Colibri e CFUL, 2003. p. 175-187.

_____. O Outro e o limite, na propriedade de si. Michel Henry: fecundação da imanência. *Phainomenon*, Lisboa, n. 13, p. 103-117, 2006.

_____. Introdução a *A felicidade na fenomenologia da vida*. In: MARTINS; CARDOSO, 2006. p. 5-6.

_____. Amor e poder: fenomenologia excedente da contenção. In: MARTINS, Florinda; CARDOSO, Adelino (Orgs.). *A felicidade na fenomenologia da Vida*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 217-226.

_____. «Michel Henry répond aux questions du neurologue António Damásio» in *L'Age d'Homme*, 2008.

_____. «La phénoménologie de Michel Henry et les questions du neurologue Damásio» in *Dossier H, L'Age d'Homme*, 2009.

_____. Apresentação a *Genealogia da Psicanálise*. In: HENRY, Michel. *Genealogia da Psicanálise: o começo perdido*. Curitiba: UFPR, 2009, p. 9-33. ApGP

_____. Apresentação a *Fenomenologia Material*. In: HENRY, Michel. *Fenomenologia Material*. Lisboa: 2010, no prelo. ApFM.

MARTINS, Florinda; CARDOSO, Adelino (Orgs.). *A felicidade na fenomenologia da Vida*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

MARTINS, Florinda; LOURENÇO, Olga (org) *A felicidade: Fénix renascida do niilismo*. Lisboa: Mathesis; CEFi, 2006. MARTINS, Florinda; TEIXEIRA, Maria Cândida. *Tecidos de afectos em fios quatro-zero*. Lisboa: Colibri, 2007.

MELO, Jorge. O que resta da clínica. In: CARDOSO, Adelino; MIRANDA JUSTO, José M. (Orgs.) *Sujeito e Passividade. Anais do Congresso*. Lisboa: Colibri; CEFI, 2003, p. 117-124.

MICHEL Henry <wikipedia.org/wiki/Michel_Henry_mht>. Acesso em: 23 fev. 2009.

Michel Henry, Filósofo do mês. Centro de Filosofia da Universidade Católica de Lisboa.

<www.centrofilosofia.org>.

MOONEN, Christoph. Touching from a Distance: In Search of the Self in Henry and Kierkegaard. *Studia Phaenomenologica*, v. IX, p. 147-156, 2009.

MORATALLA, Tomás D. Introdução. In: HENRY, Michel. *La barbarie*. 2. ed. Madrid: Caparrós, 2006, p. 7-14.

OLIVEIRA, Maria de Lourdes de Magalhães. Nota introdutória. In: MARTINS, Florinda;

TEIXEIRA, Cândida. *Tecidos de Afecto em fios quatro-zero*. Lisboa: Colibri, 2007, p. 7-8.

PAINCERA, Alfredo. Hacia una nueva teorización del psicoanálisis a partir de la “intuición fundamental” de Winnicott. *Revista Psicoanálisis ApdeBA*, v. XXIV, n. 3, p. 533, 2002.

Projeto de Estética e Ergoterapia na Galeria Símbolo <www.simbolo.net>

REARDY, Jean. La connaissance absolue et l'essence de la vérité chez Maître Eckhart et Michel Henry. Michel Henry's Radical Phenomenology. *Studia Phaenomenologica*, v. IX, p. 287-302, 2009.

RIQUIER, Camille. Henry, Bergson et la phénoménologie matérielle. In: Henry's Radical Phenomenology. *Studia Phaenomenologica*, v. IX, p. 157-172, 2009.

ROSA, José Maria da Silva. *O primado da relação: Da intencionalidade trinitária da filosofia*. 2007. Tese (Doutorado) – Universidade Católica de Lisboa, 2007.

_____. Da essência trinitária da ‘Fenomenologia da Vida’ de Michel Henry. In: MARTINS, Florinda; CARDOSO, Adelino (Orgs.). *A felicidade na Fenomenologia da Vida*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006. p. 177-194.

TILLIETTE, Xavier. “Phénoménologies Autonomes: Michel Henry & Jean-Luc Marion”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 60, p. 473-484, 2004.

VASCHALDE, Roland. *Maladie: de la phénoménologie a la thérapie*. *Phainomenon*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, n. 13, p. 158, out. 2006.

WONDRACEK, Karin H. K. Cristianismo como Filosofia: uma introdução à Fenomenologia da Vida de Michel Henry. In: VII SALÃO DE PESQUISA DA FACULDADES EST, 2008, São Leopoldo. Anais do VII Salão de Pesquisa Faculdades EST, 2008. CD-Rom.

_____. Para além da teologia e da filosofia: a doação do pensamento na Fenomenologia da Vida de Michel Henry. In: VIII SALÃO DE PESQUISA DA FACULDADES EST, 2009. São Leopoldo. Anais do VIII Salão de Pesquisa Faculdades EST, 2009. CD-Rom.

_____. Da felicidade ao pathos: uma introdução à Fenomenologia da Vida de Michel Henry. 2009. http://www.sig.org.br/_files/artigos/dafelicidadeaopathosumaintroduofenomenologiadavidademichelhenry.pdf>.

_____. *Entre Galileu, Freud e João: amor, desamor e antropologias*. Conferência proferida no XVI Congresso Nacional do Corpo de Psicólogos e Psiquiatras Cristãos em Conservatória, Rio de Janeiro, 3 maio 2009.

_____. *Ser igreja terapêutica em tempos de barbárie*. Conferência proferida no I Congresso Nacional da Igreja Terapêutica, organizado pela Igreja Batista Ágape, em Campo Grande/MS, 12 set. 2009.

3 Outras obras consultadas

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 19. Disponível em: <<http://www.scribd.com/doc/6982465/Dicionario-de-Filosofia-Nicola-Abbagnano>>. Acesso em: 22 jan. 2010.

AB’SÁBER, Tales A. M. *O sonhar restaurado*. São Paulo: Editora 34, 2005.

ALVES, Rubem. “Bosques escuros e lanternas claras”. *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 2, p. 54-67, 1984.

ARAGON, Luís Eduardo P. *O impensável na clínica: virtualidades nos encontros clínicos*. Porto Alegre: Sulina; UFRGS, 2007.

ASSOUN, Paul L. Freud e a mística. *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 2, p. 68-97, 1984.

A BÍBLIA Sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995. [As outras referências à Bíblia são retiradas da obra de Michel Henry ou estão indicadas].

BETTELHEIM, B. *Freud e a alma humana*. São Paulo: Cultrix, 1982.

BIRMAN, Joel. Escritura e psicanálise: Derrida, leitor de Freud. *Nat. hum.* dez. 2007, v. 9, n. 2, p. 275-298. Disponível em: <http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302007000200003&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 27 jan. 2010.

_____. *Mal-estar na atualidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. *Gramáticas do erotismo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

BOWLBY, John. *Uma base segura*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

CAON, José Luis. “Psicanálise <Metapsicologia””. In: SLAVUTZKY, Abrão; SOUZA BRITO, César Luis de; SOUZA, Edson Luis André. *História, clínica e perspectiva nos cem anos de psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996. p. 61-73.

CHODOROW, Nancy. *El poder de los sentimientos: la significación personal en el psicoanálisis, el género y la cultura*. Buenos Aires: Paidós, 2003.

CHOURAQUI, Andre. *Yohanan* [João]. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Mathya* [Mateus]. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

CIFALI, Mireille (Org.), *Seguindo os passos de Françoise Dolto*. Campinas: Papyrus, 1989.

CLÉMENT, C.; KRISTEVA, J. *O feminino e o sagrado*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

COELHO JUNIOR, Nelson. “Encontros e Desencontros”. *Psicanálise e Filosofia*, ano II, n. 6, p. 24-35.

DESCHAMPS, Marilena. *Da compulsão à pulsão*. Trabalho apresentado na Associação Psicanalítica Sigmund Freud, set. 2009.

DOBBS, Trevor. *Faith, Theology, and Psychoanalysis: The Life and Thought of Harry S. Guntrip*. Eugene: Pickwick Publications, 2007.

DOLTO, Françoise. *Textos inéditos*. Buenos Aires; Madrid: Alianza, 1998. p. 17.

DREWERMANN, Eugen. *Religião para quê?* São Leopoldo: Sinodal; EST, 2004.

FRANCO, Sérgio de Gouvêa. Subjetividade: psicanálise e fenomenologia. Disponível em: <<http://pepsic.bvs-psi.org.br/pdf/lajfp/v5n1/v5n1a11.pdf>>.

FREUD, Ernst; MENG, Heinrich (Orgs.). *Cartas entre Freud e Pfister: um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Tradução de Karin H. K. Wondracek e Ditmar Junge. Viçosa: Ultimato, 1998. Cartas

FREUD, Sigmund. *Extratos dos documentos dirigidos a Fliess* (1886-1889). OC, v. I, 1977.

_____. *Estudos sobre a histeria* (1895). Rio de Janeiro: Edição Standard Brasileira, v. II, 1977.

_____. *A interpretação dos sonhos* (1900). Rio de Janeiro: Edição Standard Brasileira, v. V, 1977.

_____. *O inconsciente* (1915). Rio de Janeiro: Edição Standard Brasileira, v. XIV (1915-1977), p. 191-252.

_____. *Além do princípio do prazer* (1920). Rio de Janeiro: Edição Standard Brasileira, v. XVIII, 1977, p. 17-90.

_____. *O ego e o id* (1923). Rio de Janeiro: Edição Standard Brasileira, v. XIX, 1977, p. 23-90.

_____. *Um estudo autobiográfico* (1925). Edição Standard Brasileira, v. XX, 1977, p. 17-87.

_____. *O futuro de uma ilusão* (1927). Rio de Janeiro: Edição Standard Brasileira, v. XXI, 1977, p. 15-80.

_____. *O mal-estar na civilização* (1930). Rio de Janeiro: Edição Standard Brasileira, v. XXI, 1977, p. 81-170.

_____. *A dissecção da personalidade psíquica* (1933). Rio de Janeiro: Edição Standard Brasileira, v. XXII, 1977, p. 75-102. Alemão: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit. Neue Folge der Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse. *Studienausgabe* v. I. Frankfurt: Fischer, (1932-1982), p. 496-516.

_____. *A questão de uma Weltanschauung* (1933). Rio de Janeiro : Edição Standard Brasileira, v. XXII, 1977, p. 193-222.

_____. *Moisés e o monoteísmo* (1939). Rio de Janeiro: Edição Standard Brasileira, v. XXIII, 1977, p. 16-166.

_____. *Esboço de psicanálise* (1939). Rio de Janeiro: Edição Standard Brasileira, v. XXIII, 1977, p. 168-246.

FREUD, Sigmund. *Obras Psicológicas de Sigmund Freud*. v. 1: Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente. Coordenação geral da tradução de Luis Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

FREUD, Sigmund. *Obras Psicológicas de Sigmund Freud*. v. 2: Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente. Coordenação geral da tradução de Luis Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FUKS, Betty B. *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GOMEZ, Maria Luísa Trovato. *Um percurso cristão na psicanálise: o legado de Oskar Pfister*. 1999, 124 p. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia da USP, São Paulo, 1999.

GREEN, André. Sobre a discriminação e a indiscriminação afeto-representação. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 32, n. 3, p. 407-456, 1998.

HANNS, Luis. *Dicionário do Alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HERNÁNDEZ, Carlos J. *La reflexión filosófica-teológica y el ejercicio clínico como actividades complementarias en la práctica psiquiátrica*. Posadas: Ed. Universitaria de Misiones, 2008

HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

HOFFMAN, Marie. "From enemy combatant to strange bedfellows: the role of religious narratives in the work of W. R. D. Fairbairn and D. W. Winnicott." *Psychoanalytic Dialogues*, v. 14, n. 6, p. 769-804, 2004.

HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie* (1936). Haag: Martinus Nijhoff, 1954. (Husserliana, v. VI).

KIERKEGAARD, Sören. *O desespero humano*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. *As obras do amor*. Petrópolis: Vozes, 2005.

KRISTEVA, Julia. *No princípio era o amor: Psicanálise e Fé*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Histórias de amor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. *Sentido e contra-senso da revolta*. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

_____. *As novas doenças da alma*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002.

LIMA, Alcimar A. de Souza e colaboradores. *Pulsões: uma orquestração psicanalítica no compasso entre corpo e o objeto*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LODER, James. *The transforming moment*. 2. ed. Colorado: Helmers & Howard, 1989.

_____. *The logic of the spirit: human development in theological perspective*. São Francisco: Jossey-Bass, 1998.

LOPARIC, Zeljko. Winnicott e o pensamento pós-metafísico. *Psicologia, USP*, VI, (2), p. 39-62, 1995.

_____. *De Freud a Winnicott: aspectos de mudança paradigmática*. Winnicott e-prints eletrônico version – ISN 1679-432X Vol. 5, n. 1, 2006. PDF. Disponível em: <http://www.centrowinnicott.com.br/winnicott_eprint/modules/news/index.php?storytopic=0&start=10>. Acesso em: 7 ago. 2007.

MAINE DE BIRAN. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Maine_de_Biran>. Acesso em: 30 jul. 2009.

MESTRE ECKHART. *Maestro Eckhart: Tratados y sermones*. Barcelona: Edhasa, 1983.

_____. *Mestre Eckhart*. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Mestre_Eckhart>. Acesso em: 25 jul. 2009.

_____. *Meister Eckhart mystische Schriften*. Frankfurt; Leipzig: Insel, 1991.

MORA, José Ferrater. *Dicionário de filosofia*. Disponível em: <www.google.googlebooks>. Acesso em: 10 jan. 2009.

MOURA, J. C. (Org.). *Hélio Pellegrino A-Deus*. Petrópolis: Vozes, 1988.

MUELLER, Enio. Caminhos do pensar. In: MUELLER, E; BEIMS, Robert. *Fronteiras e Interfaces: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar*. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2005.

_____. Os horizontes da angústia: recursos terapêuticos na Bíblia. In: HOCH, L.; WONDRAK, K. (Orgs.). *Bioética: avanços e dilemas numa ótica interdisciplinar*. São Leopoldo: EST; FAPERGS; Sinodal, 2006. p. 191-199.

PFISTER, Oskar. *Die Liebe vor der Ehe und ihre Fehlentwicklungen: Tiefenpsychologische Untersuchungen im Reiche des Eros*. Leipzig; Berna: [s.n.], 1925.

_____. Schockdenken und Schockphantasien bei höchster Todesgefahr, *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, 16, p. 430-435, 1930.

_____. A ilusão de um futuro. In: WONDRACEK, Karin H. K. *O futuro e a ilusão*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 17-58. FutI

PLASTINO, Carlos Alberto. *O primado da afetividade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

RASCHIETTI, Matheo. As imagens da nobreza na vida e na obra de Meister Eckhart. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num9/artigos/13.pdf> >. Acesso em: 30 mar. 2010.

RIBEIRO, Caroline Vasconcelos. “A crítica de Heidegger a Freud: quando o acesso mais originário à realidade não requisita representação”. <http://www.centrowinnicott.com.br/winnicott_eprint/modules/news/article.php?storyid=13>. Acesso em: 27 jan. 2010.

RITSCHL, Dietrich. *Zur Theorie und Ethik der Medizin*. Neukirchen: Neukirchener, 2004.

RIZZUTO, Anna-Maria. *O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006.

ROOS, J. *Razão e fé no pensamento de Soren Kierkegaard: o paradoxo e suas relações*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

_____. *Tornar-se cristão: O paradoxo absoluto e a existência sob juízo e graça em Soren Kierkegaard*. 2007. Tese (Doutorado) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2007.

SAFRA, Gilberto. *A face estética do self*. Aparecida: Idéias e Letras; São Paulo: Unimarco, 2005.

_____. *Hermenêutica na situação clínica*. São Paulo: Sobornost, 2006.

SCHIPANI, Daniel. *O caminho da sabedoria no aconselhamento pastoral*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SCHNEIDER, Monique. *Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud*. São Paulo: Escuta, 1993.

_____. Monique. O entre-dois do pensamento. Entrevista concedida à *Revista Percurso*. Disponível em: <<http://www2.uol.com.br/percurso/main/pcs28/28Entrevista.htm>>. Acesso em: 27 set. 2009.

SCHOBERTH, Wolfgang. *Einführung in die theologische Anthropologie*. Darmstadt: WBG, 2006.

SÉVERIN, Gerard. *O evangelho à luz da psicanálise*. Françoise Dolto entrevistada por Gerard Séverin. Rio de Janeiro: Imago, 1979.

SLAVUTZKY, Abrão. A última paixão de Freud. In: SLAVUTZKY, A.; SOUZA BRITO, C. L.; SOUZA, E. L. A. *História, clínica e perspectiva nos cem anos de psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996. p.75-90.

ULRICH-ESCHEMANN, Karin. *Vom Geborenwerden des Menschen*. Münster; Hamburg; Londres: LIT, 2000.

WINNICOTT, Donald. *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

WITTE, Karl Heinz. Selbsterfahrung und mystische Erfahrung. *Psycho-logik. Jahrbuch für*

Psychotherapie, Philosophie und Kultur, 5, 2010. No prelo.

WONDRACEK, Karin H. K. A lógica do Espírito: uma introdução às idéias de James Loder. 2005. Monografia – PPG-EST, São Leopoldo, 2005.

_____. (Org.). *O futuro e a ilusão*. Petrópolis: Vozes, 2003. FutI

_____. *O amor e seus destinos: a contribuição de Oskar Pfister para o diálogo entre teologia e psicanálise*. São Leopoldo: EST;Sinodal, 2005. AmD

WORLD HEALTH ORGANIZATION. <<http://www.who.int/whr/2001/chapter2/en/index3.html>>. Acesso em: 22 jan. 2010.

ANEXO A – Abreviações

1 Abreviações de obras de Michel Henry⁹²³

Affekt – *Affekt und Subjektivität*

EM – *L'Essence de la Manifestation*

Enc – *Encarnação: uma filosofia da carne*

EV – *Eu sou a verdade: para uma filosofia do cristianismo*

FdC – *Fenomenologia da Comunidade*

FM – *Fenomenologia Material*

PdC – *Palavras de Cristo*

PhdL – *Phänomenologie des Lebens*

PhPsy – *Phänomenologie und Psychoanalyse*

Souffrance – *Souffrance et Vie*

2 Outras abreviações

AmD – WONDRAČEK, Karin H. K. *O amor e seus destinos*

ApFM – MARTINS, Florinda. *Apresentação a Fenomenologia Material*

ApGP – MARTINS, Florinda. *Apresentação a Genealogia da Psicanálise*

Cartas – FREUD, E.; MENG, H. *Cartas entre Freud e Pfister*

FdV – *Fenomenologia da Vida*

FutI – WONDRAČEK, Karin H. K. *O futuro e a ilusão*

MH – Michel Henry

OC – FREUD, Sigmund. *Obras completas*

RH – MARTINS, Florinda. *Recuperar o humanismo*

⁹²³ As abreviaturas são as de uso corrente na menção às obras dos autores, acrescidas das que foram criadas por nós. Nas Referências, a abreviatura consta ao final da mesma.

ANEXO B – Glossário (Vivo) de Fenomenologia

Este glossário tem o objetivo de familiarizar o leitor com algumas expressões correntes na fenomenologia. Chamamo-lo “vivo” porque optamos em mesclar definições, citações e interlocuções que aconteceram durante a pesquisa e que contribuíram para que os conceitos se tornassem mais claros. Na informalidade do diálogo com Florinda Martins (FMt) e Rolf Kühn (RK), foram elucidadas muitas dúvidas, por isso o transcrevemos aqui em itálico.

AFETO, SENTIMENTO AFETIVIDADE – É simultaneamente o modo da doação da impressão e o seu conteúdo impressional – o transcendental num sentido radical e autônomo. A fenomenalidade em que consiste a experiência de si. “O ser dá-se como afecto.” (*La barbárie*, p. 33.)

ARQUI – O começante, o não-mundano e o eterno. O filho é o Arquifilho porque é tão antigo como o Pai e como ele se encontra no começo.

AUTOAFECÇÃO – Presença radical a si mesmo, imanência absoluta, sem intermediações. A característica da vida vir a si na forma de vida. Essa possibilidade é a experiência de si mais íntima possível, a que Henry denomina de Vida. Henry propõe o conceito de autoafecção imanente – na qual o Si não é origem de sua afecção, em contraposição à autoafecção *ekstática* (Kant – Heidegger = ser é origem de sua própria afecção).

“Autoafecção é carnalidade radical [radikale Leiblichkeit]. A crítica a desqualifica como sensualidade e percepção.” (RK)

AUTORREVELAÇÃO – É o modo único de revelação da vida na qual o que se revela e o que é revelado são uma só e mesma coisa. Esse modo pertence à vida e constitui a sua essência.

CORPO SUBJETIVO [corps vivant] – Conceito criado por Maine de Biran para significar a realidade fenomenológica do ego. A imediaticidade da experiência do corpo faz com que o corpo não seja objeto da experiência, mas é experiência.

CARNE [chair-Fleisch] – Desde Merleau-Ponty, esta expressão é usada para *Leib*, visto não haver no francês (nem no português) a diferenciação entre *Leib* e *Körper* (*corps-corpo*). Na análise de Henry da autoafecção absoluta, a carne ganha o *status* ontológico da afecção originária, e por isso também no alemão se emprega *Fleisch* para tal definição, mantendo dessa forma as expressões da fenomenologia do Cristo Verbo e carne. (RK, *Ich bin die Wahrheit*, p. 393.) “*Na fenomenologia, a corporeidade recupera a sua dignidade.* (RK)

DOR – *A diferença entre Michel Henry e os outros fenomenólogos é esta: para MH a dor se conhece na imediatez dela mesma, pelo sentimento; para as outras fenomenologias terá que haver uma consciência (no sentido de consciência reflexa) para eu perceber a dor!*

Sabemos que MH tem razão: as crianças.... sem consciência de dor; sentem dor! Sartre é aquele que está no lado mais oposto de Henry, pois para ele a consciência é um nada (O Ser e o Nada) para poder, justamente reflectir todo e qualquer dado.

Pondo a essência da dor no sentimento, MH funda verdadeiramente uma antropologia (digamos laica, apenas feita pela revelação a si da vida em nós) com uma dimensão mística que está de acordo com o nosso ser – doados na vida. A dor é também doação na vida; fruimos da dor na vida! Sofrer e fruir em Henry não são opostos. (FMt)

DUPLICIDADE OU DUALISMO DO APARECER – Para Henry, é preciso considerar fenomenologicamente que há uma *duplicidade do aparecer*: 1. por um lado, o movimento para fora, como o ver, ouvir, e sentir; 2. por outro lado, o movimento para dentro, investigando o poder que constitui o ver (ver-se vendo; ouvir-se ouvindo; sentir-se sentindo).

O que está em causa é a compreensão do homem como um ser no mundo ou um ser na vida; da mesma forma qualquer uma das suas actividades. Em Encarnação a relação sexual é paradigma da confrontação dos dois modos. Assim já se compreende bem o erotismo que Henry condena ... condena aquele que o reduz a um exercício corporal e não à transfiguração do corpo pela entrega de uma vida a outra vida!!!! (FMt)

DÚVIDA – “No início das ciências “modernas” (Galileu e Descartes), os sentidos deixam de ser critério de ciência. Por exemplo: Não posso aceitar os dados dos sentidos, as informações que eles me dão do sol, porque sei que são erradas: o sol não é uma bola com o tamanho que vejo, nem gira à volta da terra... Apenas os dados e cálculos matemáticos são critério de ciência. Esta nova ciência, como sabemos, deve-se a Galileu e Descartes, que a completa com os eixos cartesianos.

*Mas Descartes, ao mesmo tempo em que adere a esta ciência, aponta ainda um caminho para a ciência: a subjectividade também em Descartes é critério de certeza: na **dúvida hiperbólica**, quando ele diz que mesmo que um génio maligno o possa enganar acerca dos dados dos sentidos (sentidos acerca das coisas exteriores), esse génio maligno não me pode enganar acerca daquilo que estou a sentir. Por exemplo (e penso que este exemplo vem nas Paixões da Alma de Descartes) se sinto um membro fantasma (uma perna que não tenho) sou enganada acerca da perna, mas não estou enganada do meu sentimento de dor da perna fantasma. Por isso é que todo o conhecimento (sobretudo com Kant) passa a considerar a subjectividade como condição e critério de conhecimento. E isso tem consequências ainda hoje.*

Como é que a subjectividade é critério de conhecimento é assunto de todas as fenomenologias de Descartes a Kant, Husserl, Michel Henry.

*Uma coisa é falar dos aspectos psicológicos da dúvida; dos meus estados e comportamentos da dúvida; outra é perceber os afectos que lhe estão na origem. E estes têm a ver com um universo de possibilidades que podem ir desde o medo, o receio, a finitude... a facticidade (Kierkegaard continua presente) A dúvida põe-se perante a diluição da subjectividade fora de si: “não estou em mim”; estou perdida nas coisas, nos seres, nas pessoas. Estou neles mas perdida de mim. Voltar a si: olhar para o que desencadeia a dúvida - é “reduzir” a análise ao acto mesmo em que a dúvida emerge. Eu posso ter dúvidas se aquilo que sinto tem correspondência ou não com o assunto ao qual a dúvida se reporta, mas não tenho dúvida do meu sentimento de dúvida; tenho a certeza absoluta de que duvido e essa certeza é-me dada pela experiência que dela tenho (Michel Henry chama-lhe *épreuve*= (vide prova de si).*

EGO - A instância do Eu que paulatinamente toma posse de si e dos seus poderes, na capacidade que lhe é conferida de, tomando posse de si, se unificar com tudo o que o eu acarreta consigo e que lhe pertence, como poder mover-se, poder tocar, sentir, ouvir, falar, e também os poderes do espírito como formar idéias, imagens, querer, desejar. (Ev, p. 140). “O Ego precisa se despedir de se colocar como horizonte de toda manifestação; voltar-se de considerar pensar=viver para viver como possibilidade de pensar.” (RK)

EU POSSO [Ich-kann] – O conceito que se origina em Husserl (Ideen), com o qual substituí o “Eu penso” de Descartes, para afirmar o poder assegurador de si próprio do eu. Em Henry, a expressão recebe o traço de união Eu-posso para se tornar um substantivo: esse Eu que acredita possuir os poderes

- pela ilusão transcendental do ego (vide) - é remetido a uma passibilidade que o precede,. “*Eu-posso [Ich kann] não é representacional, é concreto. Deriva do Épreuve*”. (RK)

EIDOS – Refere-se à essência – usa-se ‘essência’ e não ‘sentido’ das coisas.

EPOCHÉ – processo de raciocínio cunhado por Husserl mediante o qual se busca o abster-se de julgamento, de racionalidade, de conceptualização. Significa deixar de lado o racional, o julgamento e os pré-conceitos. Fazer a *epoché* é “colocar entre parênteses”. Não interessa o aspecto factual das coisas – mas a essência das coisas. Husserl propôs assim colocar entre parênteses o conceito de existência que interessava ao positivismo. (BELLO, p. 83.)

EK-STASIS – “A presença da preposição ‘ek’ em *ek-stasis* indica justamente um deslocamento, ou melhor, um movimento que vai de dentro para fora. Todavia, o êxtase pode ser entendido também como um movimento que vai do interior de uma instância para o interior de uma outra, estabelecendo uma participação que se dá por dentro. São interessantes, nesse sentido, as seguintes palavras de J. Vuillemin, *Essai signif. mort*, 1949, p. 16 e 23: ‘O êxtase indica precisamente este movimento do destino que torna interior o que era exterior e livre o que era necessário [...]. [Ele] realiza, portanto, a unidade da consciência de si e da consciência do objeto [...], indica a humanidade na natureza, a interioridade na exterioridade’ (Rodrigo Marques, nota GP p. 37.)

EXPERIÊNCIA DE SI – Ver PROVA DE SI, *EPRÉUVE*

EXTERIORIDADE ou **EXPERIÊNCIA DE SEPARAÇÃO DO FENÔMENO** - Descrição de uma experiência a partir do ponto de vista de um observador, mesmo que interior. “*Por exemplo, sobre o meu estado de dúvida, descrevo-o como se me pudesse distanciar da minha dúvida para a observar de um ponto de vista fora dela – para eu observar a minha dúvida distancio-me dela. Para Henry, a vida é estranha ao Ek-stase; o único Ek-stase se dá como auto-afetação na imediação no pathos da vida.*” (FMt)

FENOMENALIDADE – A condição de possibilidade de todos os fenômenos enquanto tais, o próprio aparecer; o modo de sua doação; não aquilo que aparece, mas o aparecer. “A essência da manifestação”, usando o título do livro de Henry.

FENOMENOLOGIA – Compreende-se em dois sentidos:

“1. Num sentido ingênuo e pré-crítico, trata-se de uma descrição fiel dos ‘fenômenos’, independentemente de qualquer interpretação e de qualquer construção transcendente. A fenomenologia assim comumente compreendida divide-se numa pluralidade de investigações particulares consoante os domínios estudados. Descrever os próprios fenômenos, todavia, nos seus domínios particulares, é descrevê-los tal como se dão, por consequência na sua própria doação, é ter em conta essa doação e tematizá-la. 2. No sentido filosófico de ‘fenomenologia’: o seu objecto é a doação enquanto tal, a aparição no sentido filosófico, no sentido do aparecer de tudo o que aparece. O estudo do objeto no Como, no Como da sua doação, é esse Como enquanto tal. O objecto da fenomenologia no sentido filosófico nunca é constituído por fenômenos no sentido ordinário do termo, é a sua fenomenalidade, mais exactamente ele é o modo original segundo o qual se fenomenaliza essa fenomenalidade pura”. (FM, p. 24)

FENOMENOLOGIA TRADICIONAL – Fenomenologia que nasce com Husserl, e segue com Heidegger, Merleau Ponty e outros. Henry a designa assim e simultaneamente demonstra que essas “se não desembaraçam dos pressupostos de uma leitura do cogito que impedem uma ‘fenomenologia material’, isto é, que atende ao aparecer no seu aparecer, o único que funda e possibilita a aparência. (ApGP, p. 13.)

“*Há duas fenomenologias: 1. da consciência; 2. da vida.*” (RK)

GERAÇÃO-[AUTO]ENGENDRAMENTO [*génération-engendrement*] – Conceito derivado de Meister Eckhart; processo da vinda da Vida, nascimento na Vida absoluta. Ver “nascimento transcendental”.

ILUSÃO TRANSCENDENTAL DO EGO – A negação ou esquecimento da origem do ego na passibilidade, doado a si na Vida absoluta. “O ego não se pode assegurar a si mesmo visto nada poder decidir dessa vida arqui-impressiva, da qual o homem depende para se assegurar.” (FMt, 2006, p. 222.)

IMANÊNCIA RADICAL – Propriedade de o aparecer se apresentar a si mesmo, sendo essa a condição de todo seu aparecer atual e ulterior; modo de permanecer em si sem jamais sair de si. “*Descrever algo na imanência significa que eu estive a descrever a experiência que tenho daquilo – por exemplo, ao descrever a dívida, a minha descrição é feita por de dentro da própria dívida; na sua imanência.*” (FMt)

“*Imanência é corporeidade como percepção-recepção (Empfinden) – A revelação de Deus se dá ali.*” (RK)

INTENCIONALIDADE – Conceito de Husserl para indicar o processo de conhecimento por excelência, através do qual a consciência se dirige “na direção de”; a tendência para a qual se dirige o perceber. “Mas essa ‘necessidade eidética imanente’ em virtude da qual nasce ‘essa propriedade espantosa’, a saber ‘a consciência de alguma coisa’, é a intencionalidade.” (FM, p. 11.)

IPSEIDADE – O si mesmo, ou self. **IPSEIDADE ORIGINAL** – O Si mesmo apreendido em sua possibilidade interior e ao qual todo o “si”, até o mais exterior, reenvia secretamente. (FM, p. 63.)

MANIFESTAÇÃO, REVELAÇÃO – Tornar “algo” imanente ou mundano, com suas condições de fenomenalidade. “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.” (ApFM, p. 1.)

MÉTODO da FENOMENOLOGIA CLÁSSICA – “A perspectiva fenomenológica implica em um método próprio, cujo primeiro passo é a redução à essência e o segundo é a redução ao sujeito (redução transcendental).” (BELLO, p. 95.)

Passos 1. **Redução eidética** – pela capacidade de intuição – que permite apreender, captar a essência das coisas = redução à essência – colocar de lado a existência fatural, não a negando (este o primeiro passo do método fenomenológico).

2. **Redução ao sujeito** – retirar a atenção ao circundante, e começar pelo Eu – (psicologia de Brentano) essa operação já estava presente na teoria de Kant e Descartes. À diferença de Descartes, MH parte das sensações, da experiência de perceber – *Erlebnis* – quer começar da experiência básica que é de caráter perceptivo.

MONISMO ONTOLÓGICO – Conjunto de supostos que sustenta, no pensamento tradicional, a necessidade de apresentar o fenômeno mantendo a “distância fenomenológica”, que afirma que o fenômeno se nos apresenta distinto de nós e separado de nós. A partir disso, o Ser será pensado sempre na Exterioridade transcendental, em um *Ek-stasis*, em uma ruptura e separação originária, traço em comum da filosofia clássica e da filosofia moderna da consciência, desde sua origem grega. Monismo é a forma de conhecer que só se estabelece numa relação da interioridade (subjetividade) para com a exterioridade; isto é, a própria interioridade só se compreende nessa relação com o exterior. Por isso a necessidade de representação. “*Mesmo na fenomenologia de Husserl e Heidegger o monismo mantém-se mesmo quando a subjectividade se volta para si mesma; pois nesse voltar-se é ainda como olhar (não para o mundo, mas para si-objectivada perante si) que ela se compreende. Ora a atenção aos movimentos da vida nas suas afecções, emoções... perde-se! Atender aos movimentos e à forma como nos enredamos neles que é preciso atender e em especial a psicanálise!!*” (FMt)

MUNDO – O horizonte de luz onde as coisas se mostram enquanto fenômenos, que não deve ser confundido com o conjunto das coisas, dos entes. Henry contrapõe o modo de “aparecer do mundo” ao modo de “aparecer da vida”.

NASCIMENTO TRANSCENDENTAL – Termo baseado na *Geburt in Gott* de Meister Eckhart: a geração do ser humano transcendental no interior da autogeração de Deus, “a vinda de cada ser humano à vida, a partir da Vida”. (EV, p. 85.) É a partir do seu nascimento na Vida absoluta [Deus] que a condição humana deve ser compreendida, “a partir da Vida e da Verdade que lhe é própria”. (EV, p. 103.)

PATHOS – O modo como a vida se abraça, na autoafecção, na unidade indivisível e substancial da matéria fenomenológica de alegria e dor. Estrutura fundamental da afetividade, ou seja, da essência da manifestação. “O sentimento não pode nunca ser sentido” (Monique Schneider).

“O sentimento é pathos e as tonalidades do pathos, as passagens do sofrimento à fruição, só no pathos são possíveis. Esta parece-me ser o grande contributo de Michel para a compreensão de nós mesmos, do nosso sofrimento e da sua conversão em fruição da Vida.” (FMt)

PASSIBILIDADE – Expressa 1) a condição de ser dado a si na vida sem participação em sua própria geração; 2) a impossibilidade de fuga perante a vinda dos afetos em si. A condição originária é passiva, sem possibilidade de sair de si, nem por um instante sequer. Aderir a esse sofrimento originário é aderir a si.

POTENCIALIDADE – “Possibilidade ontológica original que constitui como tal a realidade.” (GP)

PRÁXIS – Saber da vida no qual a vida constitui, por sua vez, o poder que conhece e que é conhecido por ele, procurando, de modo exclusivo, seu conteúdo. (*La Barbarie*, p. 37.)

PROVA DE SI – ÉPREUVE – EXPERIÊNCIA DE SI – *Prova vivencial*. Conceito fundante da FdV, “quer significar o acesso fenomenológico absoluto à realidade. Refere-se a uma experiência, ao mesmo tempo, de saborear, experienciar, mas também de revelação, manifestação e apresentação”. (N. Trad. GP, p. 41.) *Épreuve está ligada a perceber, sofrer, tarefa, Heimsuchung, e no francês antigo também significava julgamento de Deus. Não há epreuve que não seja simultaneamente “reconhecer” e “agir” (incluindo carência, esforço, querer) possibilitados pela uma e mesma afetividade experienciada.* (RK)

“A vida é um experimentar-se sem distância. A fenomenalidade em que consiste esta experiência é a afetividade.” (*La Barbarie*, p. 33.) Nesse conceito convergem os demais termos fenomenológicos como si, Ipseidade, autoafecção, autorrevelação, *pathos*, essência, etc., no que reúnem os âmbitos de realidade do conhecimento transcendental-crítico, prático-ético, psicológico, bem como religioso-estético.

REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA – *Processo no qual se visa atender ao fenómeno no seu aparecer; situar-se aí mesmo onde ele emerge. Em vez de eu dizer “o meu colega persegue-me” penso “como emerge em mim este sentimento de perseguição do meu colega”. Eu não me iludo quanto à importância do outro, nem anulo a sua existência, mas quero perceber o que é que vai despoletar em mim esse sentimento, para trabalhar apenas esse sentimento.* Ver também “Método da fenomenologia clássica”.

“Podemos reconduzir toda representação, por meio da redução (fenomenológica,) à vida. Para cada fenómeno do mundo é possível fazer uma redução fenomenológica até a fenomenalidade da vida.” (RK)

REPRESENTAÇÃO [*poser-devant*] – Tomado por Henry no sentido de colocar diante de si na visibilidade, no aparecer, no mundo. Como conceito, é oposto a autoafecção – que é a essência da vida autorrevelada, irrepresentável –, por isso a representação apenas pode ter caráter secundário.

“Henry leva ao limite crítico as teorias dos seus antecessores, nomeadamente Husserl e a representação; e isso porque quer iniciar um caminho diverso e para ele (e bem) mais fecundo, mostrando que também o pensamento tem origem na afetividade.” (FMt)

SI – MIM – O Eu na voz passiva, dado na vida, antes do ego. “O Si surge como resultado dessa autoafecção, na vida e por sua autoafecção, nasce cada vez nesta experiência de si que é um vivente que só

por isso é tal nela, arrojado em si por ela e só na medida em que, arrojando-se em si mesma, a vida o arroja nele.” (LIPSITZ, 2004, nota 50, p. 198.)

TRANSCENDENTAL – Estrutura que o ser humano já possui, que remete à possibilidade mais íntima, à sua essência. (Kant: temos dentro de nossa estrutura algumas potencialidades ou vivências que ativamos no contato com a realidade externa.)

VERBO-PALAVRA – No singular refere-se ao cristológico Verbo de Deus, o Logos, no qual tudo é gerado.

VIDA ABSOLUTA – A vida que tem capacidade de gerar vida; nome filosófico de Deus.
Ali onde nós nos damos como subjetividade, ali Deus mesmo se revela. Revelação de Deus = revelação de mim. (RK)

VIDEOR – Experiência imediata da visão, cuja consciência ou conhecimento tal como a dor é interior ao próprio ver; poder de ver – conhecimento imediato do ver. Sente-se a si mesmo.

VIDERE – Desdobramento em si como sentido ou representação, dependente e secundário a *Videor*.

VIDEOR VIDERE – *A tradução literal é “ver-se ver”. Isto é, dou-me conta de poder ver e estar a ver.*

Reproduzo uma conversa mantida por e-mail a respeito de *Videor* e *Videre*, ilustrativa e aplicativa:

F: Por exemplo: estou num nível der ansiedade grande e começo a produzir imagens sobre possíveis formas de reduzir a ansiedade. As imagens são sempre imagens de um fundo afectivo que não se projecta nelas.

K: Assim o videre videor – o verde da árvore é uma afecção.

F: O verde da árvore é uma afecção – vejo verde – este verde que me vejo ver não é uma projecção de mim, é uma afecção. Sinto-me ver “videre videor” verde.

K: A FdV nos convida a ir à base – não ao verde da árvore, mas ao ver o verde da árvore... como aquele verde da árvore me afeta.

F: Exactamente: porque se me fico pela imagem, em nada me diferencio do “delírio”; o importante num doente com delírio é “conduzi-lo” ao fundo afectivo de produção do delírio.

ANEXO C – O sonho de Freud⁹²⁴

Seção VII

“No início de um sonho, que até agora mal abordei [ver pág. 441], havia uma clara expressão de espanto pelo assunto que havia vindo à superfície. *O velho Brücke deve ter-me destinado alguma tarefa; DE MODO BASTANTE ESTRANHO, relacionava-se com a dissecação da parte inferior de meu próprio corpo, meu pélvis e pernas, que via perante mim como se estivesse na sala de dissecação, mas sem notar sua ausência em mim mesmo e também sem qualquer traço de sentimento de horror. Louise N. estava de pé ao meu lado e fazendo o trabalho comigo. O pélvis havia sido eviscerado e era visível ora em seu aspecto superior, ora no inferior, com os dois estando misturados. Espéssas protuberâncias côr-de-carne (que, no próprio sonho, me fizeram pensar em hemorróidas) podiam ser vistas. Algo que jazia sobre isso e que se assemelhava a papel prateado amassado⁹²⁵ também teve de ser cuidadosamente tirado para fora. Estava então mais uma vez de posse de minhas pernas, seguindo caminho através da cidade. Mas (estando cansado) apanhei um táxi. Para meu espanto, o táxi entrou pela porta de uma casa, que se abriu e deixou-o passar ao longo de um corredor que se transformou numa esquina no fim e, finalmente, conduziu para o ar livre de nôvo.⁹²⁶ Finalmente, estava dando um passeio através de uma paisagem cambiante, com um guia alpino que estava carregando os meus pertences. Parte do caminho, êle me carregava também, por consideração por minhas pernas cansadas. O campo era pantanoso e nós andamos em tórno de sua borda; pessoas estavam sentadas no chão como peles-vermelhas ou ciganos – o*

⁹²⁴ FREUD, Sigmund. Parágrafo VII, Seção G “Sonhos absurdos – atividade intelectual nos sonhos”, do capítulo VI de *A interpretação dos sonhos* (1900). OC, v. V, p. 483-486. Reproduzido com a grafia da obra.

⁹²⁵ As próximas notas são de Freud: “Stanniol, o que era uma alusão ao livro de Stannius sobre o sistema nervoso dos peixes”.

⁹²⁶ Era o lugar no andar térreo de meu bloco de apartamentos onde os moradores guardavam seus carrinhos de criança, mas se achava apinhado de diversas outras maneiras.

terreno escorregadio com uma constante sensação de surpresa por poder fazê-lo tão bem após a dissecação. Por fim, chegamos a uma pequena casa de madeira, no fim da qual havia uma janela aberta. Lá, o guia me colocou no chão e pôs duas tábuas de madeira, que estavam colocadas de pé, prontas, sobre o peitoril da janela, como a fazer uma ponte sobre o abismo que tinha de ser cruzado a partir da janela. Nesse ponto, fiquei realmente assustado a respeito de minhas pernas, mas, em vez do cruzamento esperado, vi dois homens adultos deitados em bancos de madeira que ficavam ao longo das paredes da cabana e o que parecia ser duas crianças dormindo ao lado deles. Era como se o que fôsse tornar o cruzamento possível não fôsem as tábuas, mas as crianças. Despertei sobressaltado.

Quem quer que já tenha formado mesmo a mais ligeira idéia da extensão da condensação nos sonhos facilmente imaginará que número de páginas seria preenchido por uma análise integral deste sonho. Felizmente, contudo, no presente contexto, só necessito apanhar um ponto dêle, o qual fornece um exemplo de assombro em sonhos, tal como é apresentado pela interpolação '*de modo bastante estranho*'. A ocasião do sonho foi a seguinte. Louise N., a senhora que, no sonho, me auxiliava em meu trabalho, andara me visitando. 'Empreste-me algo para ler', dissera. Ofereci-lhe *She (Ela)*, de Rider Haggard. 'Um livro *estranho*, mas cheio de significado oculto', comecei a explicar-lhe, 'o eterno feminino, a imortalidade de nossas emoções...' Neste ponto, ela me interrompeu: 'Já o conheço. Não tem nada de você mesmo?' – 'Não, minhas próprias obras imortais ainda não foram escritas.' – 'Bem, e quando poderemos esperar essas chamadas explicações supremas suas, que prometeu que mesmo *nós* acharíamos legíveis?', perguntou ela, com uma ponta de sarcasmo. Nesse ponto, percebi que alguém mais me estava admoestando através de sua bôca e silencieei. Refleti na quantidade de autodisciplina que me estava custando oferecer ao público mesmo o meu livro sobre sonhos – nêle, teria de desfazer-me de grande dose do meu próprio caráter particular.

Das Beste was du wissen kannst,

Darfst du den Buben doch nicht sagen.

A tarefa que me fôra imposta no sonho de efetuar a dissecação de meu próprio corpo era assim a minha auto-análise⁹²⁷, que se achava vinculada ao proporcionar eu um relato de meus sonhos. O velho Brücke entrava aqui apropriadamente; mesmo nos primeiros anos de meu trabalho científico, acontecia deixar eu uma descoberta minha permanecer sem cultivo até que uma enérgica reclamação da parte dêle impelia-me a publicá-la. Os outros pensamen-

⁹²⁷ [A auto-análise de Freud durante os anos anteriores à publicação deste livro é um dos temas de sua correspondência com Fliess (Freud, 1950a). Cf. Parte III da introdução de Kris ao último volume.]

tos que foram iniciados por minha conversa com Louise N. eram por demais profundos para se tornarem conscientes. Foram desviados na direção do material que havia sido despertado em mim pela menção de *She*, de Rider Haggard. O juízo 'de modo bastante estranho' remontava a êsse livro e ainda a outro, *Heart of the World* (O Coração do Mundo), do mesmo autor, e numerosos elementos do sonho originavam-se dêsses dois imaginosos romances. O terreno pantanoso sôbre o qual as pessoas tinham de ser carregadas e o abismo que tinham de atravessar por meio de tábuas trazidas por elas eram tiradas de *She*; os peles-vermelhas, a môça e a casa de madeira, de *Heart of the World*. Em ambos os romances, o guia é uma mulher; ambos tratam de viagens perigosas, enquanto *She* descreve uma estrada aventureosa, que mal fôra pisada antes, conduzindo a uma região ainda não descoberta. A sensação de cansaço em minhas pernas, de acôrdo com uma nota que descobri ter feito sôbre o sonho, fôra uma sensação real durante o dia. Provavelmente, estava relacionada com um estado de espírito de cansaço e a dúvida: 'Por quanto tempo minhas pernas me carregarão?' O fim da aventura em *She* é que a guia, em vez de encontrar a imortalidade para si própria e para os outros, perece no misterioso fogo subterrâneo. Um temor dêsse tipo achava-se inequívocamente ativo nos pensamentos oníricos. A 'casa de madeira' era também, indubitavelmente, um ataúde, ou seja, a sepultura. Mas a elaboração do sonho conseguiu uma obra-prima em sua representação dêste mais indesejado de todos os pensamentos através de uma realização de desejo, porque eu já havia visitado uma sepultura antes, mas fôra uma sepultura etrusca desenterrada perto de Orvieto, uma câmara estreita com dois bancos de pedra ao longo das paredes, em que jaziam os esqueletos de dois homens adultos. O interior da casa de madeira no sonho parecia-se exatamente com ela, exceto pelo fato de haver a pedra sido substituída por madeira. O sonho parece ter dito: 'Se você tiver de descansar numa sepultura, que seja uma sepultura etrusca.' E, efetuando esta substituição, transformou a mais lúgubre das expectativas numa expectativa que era altamente desejável.⁹²⁸ Infelizmente, como em breve saberemos [págs. 492 e segs.] um sonho pode transformar em seu oposto a idéia que acompanha uma emoção, mas nem sempre a própria emoção. Por conseguinte, acordei 'sobressaltado', mesmo após o surgimento bem sucedido da idéia de que as crianças podem talvez conseguir aquilo que seu pai deixou de fazer – uma nova alusão ao estranho romance em que a identidade de uma pessoa é mantida através de uma série de gerações por mais de dois mil anos.”

⁹²⁸ [Êste pormenor é utilizado como ilustração no Capítulo III de *O Futuro de uma Ilusão*, de Freud (1927c).]