CADERNOS III
CÍRCULO FENOMENOLÓGICO DA VIDA E DA CLÍNICA
NÚCLEO DE PESQUISA E LABORATÓRIO PROSOPON

Organizadores

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez
Universidade de São Paulo – USP
Gilberto Safra
Universidade de São Paulo – USP

São Paulo
Instituto de Psicologia - USP
Universidade de São Paulo

2021

REITOR
Vahan Agopyan

VICE-REITOR
Antônio Carlos Hernandes

PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO
Edmund Chada Baracat

PRÓ-REITOR DE PÓS-GRADUAÇÃO
Carlos Gilberto Carlotti Júnior

PRÓ-REITORA DE CULTURA E EXTENSÃO UNIVERSITÁRIA
Maria Aparecida de Andrade Moreira Machado

PRÓ-REITOR DE PESQUISA
Sylvio Roberto Accioly Canuto

DIRETORA INSTITUTO DE PSICOLOGIA
Ana Maria Loffredo

VICE-DIRETOR INSTITUTO DE PSICOLOGIA
Gustavo Massola

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA CLÍNICA
Miriam Debieux

COORDENADOR DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA CLÍNICA
Maria Lívia Tourinho Moretto

PRODUÇÃO EDITORIAL
Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

PROJETO GRÁFICO
Erika Rodrigues Colombo

CAPA
Gérson Mercês

NÚCLEO DE PUBLICAÇÕES DO IPUSP

Catalogação na publicação

Biblioteca Dante Moreira Leite

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Cadernos III: Círculo fenomenológico da Vida e da Clínica / Núcleo de pesquisa e laboratório Prosopon. / organizado por Andrés Eduardo Aguirre Antúnez e Gilberto Safra. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo - São Paulo, 2021.

255 p.

ISBN: 978-65-87596-20-4

DOI: 10.46597/9786587596204

1. Fenomenologia da vida. 2. Prática clínica. I. Título.

B829.5

Ficha elaborada por: Elaine Cristina Domingues - CRB 5984/08

Missão de Cadernos do Círculo fenomenológico da Vida e da Clínica

Compartilhar experiências e conhecimento produzidos por pesquisas que visam repensar a clínica pela condição humana, reposicionando-as a partir da compreensão da Pessoa Humana, por meio de seu *ethos*, abordado a partir de seu vértice ontológico e fenomenológico. Essa vertente inclui preferencialmente o diálogo interdisciplinar entre a Clínica com a Filosofia contemporânea, privilegiando estudos que se debruçam sobre a questão da pessoalidade do ser humano e sua fragmentação a partir da modernidade. Cadernos da Vida e da Clínica é um livro eletrônico on-line, de acesso aberto, que recebe manuscritos de pesquisas que abordam aspectos da saúde mental, da clínica e da fenomenologia sob diversos enfoques. São aceitas contribuições de pesquisadores de diversas áreas do conhecimento cujo objeto de pesquisa se refira aos conteúdos interdisciplinares que contemplem a dignidade da pessoa (Prosopon) humana em meio à vida comunitária como ação pessoal e política.

Sobre este *Cadernos 3*

Este é o terceiro número publicado pelo Círculo fenomenológico da Vida e da Clínica, vinculado ao Núcleo de pesquisa e laboratório Prosopon, que publicou:

1) Cadernos 1 http://newpsi.bvs-psi.org.br/eventos/cadernos1_circulo_fenomenologico.pdf
2) Cadernos 2 http://newpsi.bvs-psi.org.br/eventos/circulo_fenomenol%C3%B3gico_vida_clinica2.pdf
3) Cadernos Prosopon: Pavel Florenskij e a psicologia interfaces. São Paulo: 2018, 88 p. ISBN: 978-85-86736-86-5

Idiomas

Aceitaram-se artigos em português, espanhol, francês, italiano, alemão e inglês.

Informações básicas

Cadernos da Vida e da Clínica, Livro Eletrônico interdisciplinar (ciências humanas) é um órgão de divulgação científica, do Núcleo de Pesquisa e Laboratório Prosopon da Departamento de Psicologia Clínica, Universidade de São Paulo, que visa o desenvolvimento da pesquisa interdisciplinar entre Psicologia, Psicopatologia Fenomenológica, Teologia e Filosofia Fenomenológica, Saúde e Saúde Mental. Incentiva contribuições científicas nacionais e internacionais.

Cadernos da Vida e da Clínica possui como missão:

"Compartilhar experiências e conhecimento produzidos na área de humanidades, internacional, interdisciplinar e com ineditismo, desenvolvidos por psicólogos, filósofos, médicos, teólogos, profissionais da saúde mental voltados para psicologia fenomenológica, psicopatologia fenomenológica, fenomenologia, preferencialmente em Edith Stein e Michel Henry, teologia – Pavel Florensky, principalmente que integrem as questões antropológicas".

Neste ***Cadernos 3***, como nos anteriores, dada a interdisciplinaridade, procuramos respeitar a escolha dos estilos de formatação para produções acadêmicas enviados pelos autores e as normas escolhidas por eles, seja Vancouver, APA ou ABNT, ou outra usada no exterior e em suas áreas.

Organizadores
Andrés Eduardo Aguirre Antúnez – Universidade de São Paulo
Gilberto Safra – Universidade de São Paulo

Conselho Editorial Internacional de Cadernos do Círculo Fenomenológico da Vida e da Clínica

Angela Ales Bello – Pontificia Università Antonianum, Roma
Carla Canullo – Università de Macerata, Italy
Carlos Belvedere - Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de General Sarmiento
Christophe Dejours - l'Institut de Psychodynamique du Travail, Paris
Florinda Martins – Cercle phénoménologique Michel Henry
Jean-Marie Barthélémy - Université de Savoie
Lubomir Žak – Pontificia Università Lateranensis, Roma
Mario Lipsitz – Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires
Miguel García Baró-Lopez – Universidad Pontifícia Comillas, Madrid
Roland Vaschalde - La Gazette d'Aliahova, Montpellier
Rolf Kühn - University of Freiburg, Germany

Conselho Editorial Nacional de Cadernos do Círculo Fenomenológico da Vida e da Clínica
Clélia Peretti – Pontificia Universidade Católica do Paraná
Gilliano Mazzetto de Castro - Centro Universitário Católica do Tocantins
Karin Ellen Kepler Wondracek – Sigmund Freud Associação Psicanalítica, SIG, Porto Alegre
Márcio Luiz Fernandes – Pontificia Universidade Católica do Paraná
Maria Izabel Tafuri – Universidade de Brasília
Silvestre Grzibowski – Universidade Federal de Santa Maria
Tommy Akira Goto – Universidade Federal de Uberlândia

Conselho de Consultoresde Cadernos do Círculo Fenomenológico da Vida e da Clínica
André Luiz de Oliveira – Universidade de São Paulo
Carlos José Hernández – Posadas, Argentina
Erika Rodrigues Colombo – Universidade de São Paulo
Gilberto Aparecido Damiano – Universidade Federal de São João del-Rey
Ileno Costa – Universidade de Brasília
Izabel de Madureira Marques – PhD Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Janessa Pagnussat – Universidade Federal de Santa Maria
Janilce Silva Praseres – Universidade da Beira Interior, Covilhã Portugal
Jorge Teixeira Cunha – Universidade Católica Portuguesa, Porto
José Luiz Furtado – Universidade Federal de Ouro Preto
José Tomás Ossa Acharán – Universidade Paulista
Julio Cesar Menéndez Acurio – Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo
Mak Alisson Borges de Moraes – Universidade Federal do Triângulo Mineiro
Marcelo Ramos Saldanha – Faculdades EST
Maria Aparecida da Silveira Brígido - Faculdade Dom Bosco, Porto Alegre
Maria Cecilia Isatto Parise – Membro Centro Italiano de Ricerche Fenomenologiche
Maria de los Angeles Astaburuaga Gatica – PhD Universidad Católica de Chile
Maria Paulina Hummes Pölking - Unimed Vale do Caí - RS
Nara Helena Lopes Pereira da Silva – Universidade de São Paulo
Nilo Ribeiro Junior– Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Renato Garibaldi Mauri - Unasp Centro Universitário Adventista de S.Paulo Engenheiro Coelho
Rodrigo Vieira Marques – Universidade Federal de Goiás
Sonia Maria Parente – Pós-dout. Universidade de São Paulo
Suzana Filizola Brasiliense Carneiro – Universidade Paulista
Vanderlei Barbosa – Universidade Federal de Lavras

APRESENTAÇÃO

A fenomenologia da vida e a Covid-19

Da fenomenologia, tal como a apresentou Michel Henry, atendemos ao processo de passibilidade da vida, porquanto, nele, a dimensão de crise inerente a todo o adoecer aparece articulada com a possibilidade de superação desse mesmo padecer. Desse modo, o fenômeno crise pode ser visto como estruturante da nossa humanidade[1]. Foi nessa articulação entre uma vida adoecida, sem poder, e uma vida que reencontra o poder e a possibilidade de viver que Michel Henry se apresentou e foi recebido na lusofonia[2].

A fenomenalidade desta articulação suscitou o debate em torno do termo passividade, porquanto ele dificultava o dinamismo interno da modalização do sofrer em fruir, ou, no contexto da clínica, do adoecer ao recuperar a saúde e a vontade de viver. Não somos robôs: passivamente determinados. Ser afetado, afetado por outrem, não é uma fragilidade ou negatividade, mas é antes a possibilidade de uma relação.

Se o outro se dá como feto, o afeto é potenciador do viver, como defende Florinda Martins desde 1990. O afeto, qualquer afeto. Pois a barbárie, a degradação e a doença social, resulta da recusa de retoma do afeto na sua possibilidade de modalização de nosso viver e a cultura consiste na aceitação do desafio dessa modalização. Por isso, afirmamos ser também pela modalização do afeto que a crise sanitária que vivemos, será superada: à passibilidade da afeção pessoal e social da pandemia covid 19 é inerente a possibilidade da sua superação. No afeto encontramos a força e o dinamismo da renovação da cultura, nas suas múltiplas dimensões, economia, política, estética, todas elas profundamente afetadas por esta crise: a crise que nos colocou à prova em 2020 e segue em 2021.

A nossa criatividade foi posta à prova: foi preciso potenciar a vivência de confinamento. E encontramos na fenomenologia da vida formas de o fazer. Fizemo-lo repensando a filosofia da subjetividade[3], texto que traduzimos e apresentamos neste volume, destacando nela a importância do poder do páthos, ou seja, da fenomenalidade

---

[1] Fenomenologia da vida de Michel Henry: Interlocuções Entre Filosofia e Psicologia. São Paulo: Editora Escuta. 2014. p. 19.

[2] Antúnez, A. E. A. (2015). Histórico das relações entre filosofia e medicina no curso de Michel Henry em Portugal e as relações com a psicologia clínica. *Psicologia USP*, *26*(3), 318-322. https://doi.org/10.1590/0103-6564D20150003

[3] Michel Henry, Philosophie et subjectivité, in Phénoménologie de la vie, T. I, PUF, 2003, pp. 25-55.

do afeto cujo tecido é constitutivo de nosso viver. É nesse e desse tecido afetivo que se desenvolvem todos os nossos sentidos: visão, tato, audição…

O que nos leva a revisitar o debate em torno de uma primazia do tato sobre a visão a partir desta expressão de Merleau-Ponty : « *La peinture réveille, porte à sa dernière puissance un délire qui est la vision même, puisque voir c'est avoir à distance, et que la peinture étend cette bizarre possesion à tous les aspects de l'Être, qui doivent de quelque façon se faire visibles pour entrer en elle* »[4].

Este texto apela, hoje, mais do que nunca, à revisibilidade da fenomenalidade dos sentidos, a partir da fenomenalidade da vida, tal como é expressa no texto de Henry atrás mencionado: a visão tem como o tacto uma dimensão afetiva irredutível à fenomenalidade da presença. É para esta dimensão do afeto dos sentidos que o artigo *Le problème du toucher*[5], também traduzido e publicado neste volume, chama a atenção. Nele, mais do que o articulado histórico do debate fenomenológico entre Merleau-Ponty e Husserl, interessa-nos a dimensão afetiva da visão mesmo através do écran do computador.

Durante 2020 sentimo-nos próximos em nossas diversas reuniões internacionais realizados online; sentimo-nos unidos; sentimo-nos em contacto tomando do online o que melhor nos oferece. Também o atendimento à distância permitiu suavizar muita dor, modalizando a vida afetiva de cada interlocutor.

Neste ***Cadernos 3*** do *Círculo fenomenológico da Vida e da Clínica* fomos brindados por textos sobre temas relacionados ao suicídio, saúde mental, os desenhos, a vida e a morte, aspectos teológicos e da arquitetura da vida, mostrando a variabilidade do alcance da obra de Michel Henry. Assim, temos o texto *Transtornos psíquicos e ipseidade: Michel Henry e Bin Kimura*, de Roland Vaschalde; *A inquietude e sua inessência*, de John David Barrientos Rodríguez; *A fenomenologia da vida de Michel Henry operacionalizada no campo da psicopatologia*, por Andrés Antúnez e Jacqueline Santoantonio; *Corpopropriação revisitada: a vida em seu espaço primordial*, de Gillianno Mazzetto de Castro; *Ética e moral do suicídio: a fenomenologia da vida de Michel Henry inova*, tradição de Jorge Cunha; *Fenomenalidade da comunidade e reversibilidade dos fenômenos homicídio – suicídio*, de Florinda Martins; *Uma reflexão crítica sobre a significação fenomenológica da morte em Heidegger e Michel Henry*, de

[4] M. Merleau-Ponty, L'oeil et l'esprit, Gallimard, 1964, pp. 26-27.
[5] Michel Henry, Le problème du toucher, in Phénoménologie de la vie, T.I, pp. 157-164.

Mario Lipsitz; *Pulsão de Morte e Auto-doação da Vida na Fenomenologia*, de Rolf Kühn, gentilmente traduzido por Maria Paulina Hummes Pölking e revisado por Karin Kepler Wondracek; *Self e existência: o suicídio como vida malograda*, de André Luiz de Oliveira; *Ateliê de desenho de livre-expressão e suicídio: reflexão a partir da fenomenologia da vida*, de Erika Rodrigues Colombo e Andrés Eduardo Aguirre Antúnez; *Fenomenologia da carne de Cristo em Henry como inteligibilidade primordial: uma teologia para qual corpo?*, de José Sebastião Gonçalves; *Interfaces entre a Arquitetura, o Abstracionismo e a Fenomenologia da Vida*, de Bianca Mauri e Renato Garibaldi Mauri.

Desejo a todos uma boa leitura!

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

SUMÁRIO

1. Filosofia e Subjetividade

Michel Henry 11

2. A Questão do Tato

Michel Henry 38

3. Troubles psychiques et Ipséité: Michel Henry et Bin Kimura

Roland Vaschalde 45

4. Transtornos psíquicos e ipseidade: Michel Henry e Bin Kimura

Roland Vaschalde 54

5. La inquietud y su inesencia - Posibilidades del entorno originario de la manifestación

John David Barrientos Rodríguez 63

6. A fenomenologia da vida de Michel Henry operacionalizada no campo da psicopatologia

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez; Jacqueline Santoantonio 78

7. Corpopropriação revisitada: a vida em seu espaço primordial

Gillianno Mazzetto de Castro 96

8. Ética e moral do suicídio: A fenomenologia da vida de Michel Henry inova a tradição

Jorge Cunha 127

9. Fenomenalidade da comunidade e reversibilidade dos fenómenos homicídio – suicídio

Florinda Martins 136

10. Una reflexión crítica sobre la significación fenomenológica de la muerte en Heidegger y en Michel Henry – La fenomenalidad inextinguible

Mario Lipsitz 149

11. Todestrieb und phänomenologische Lebensselbstgegebenheit

Rolf Kühn (Freiburg-im-Breisgau) 163

12. Pulsão de Morte e Auto-doação da Vida na Fenomenologia

Rolf Kühn (Freiburg-im-Breisgau) 180

13. Self e existência: O suicídio como vida malograda

André Luiz de Oliveira 195

14. Ateliê de Desenho de Livre-Expressão e Suicídio: reflexão a partir da Fenomenologia da Vida

Erika Rodrigues Colombo; Andrés Eduardo Aguirre Antúnez 203

15. Fenomenologia da carne de Cristo em Henry como inteligibilidade primordial: uma teologia para qual corpo?

José Sebastião Gonçalves 221

16. As Interfaces entre a Arquitetura, o Abstracionismo e a Fenomenologia da Vida

Bianca Mauri; Renato Garibaldi Mauri 241

Sobre os autores 255

Capítulo 1
FILOSOFIA E SUBJETIVIDADE (1989)[6]

Michel Henry

Tradução: Erika Rodrigues Colombo

Revisão Técnica: Andrés Antúnez

Por "subjetividade" compreendemos aquilo que se experiencia a si mesmo. Não como qualquer coisa que teria ainda essa propriedade de se experienciar, mas o próprio fato de se experienciar, provar a si mesmo[7], considerado em si mesmo e como tal. Experienciar-se a si mesmo quer dizer, aparecer-se a si mesmo de tal forma que esse aparecer tenha e seja o sentido de uma prova; de modo que também aquilo que aparece, nada mais sendo enquanto subjetividade que o aparecer mesmo, é sempre e unicamente um aparecer a si do aparecer que a subjetividade se constrói interiormente e mostra a sua essência.

Experiencio constantemente o mundo, provo este solo que o meu pé pisa. Mas o solo, esse não se experiencia a si mesmo, nada é para si e assim é nada. Apenas em mim e para mim é que o mundo aparece e me é dado. A subjetividade é aquilo que me dá o mundo a cada instante e, se por mundo entendermos o todo daquilo que é, ela é o fundamento de todas as coisas, o absoluto ao qual todas elas reenviam e sem o qual não seriam.

Na medida em que a subjetividade faz prova do mundo ou, melhor ainda, é essa prova, ela não é apenas a pura e simples prova de si, a autoafecção muda, na qual para ela nada mais há do que ela, há também para ela o mundo. Sem dúvida que apenas provamos o mundo sobre o fundo em nós dessa primeira prova de si que é a subjetividade absoluta. Todavia põe-se a questão de saber como e por que há uma dupla prova, a que a subjetividade faz do mundo e, por outro lado, a que faz de si mesma, em qualquer dos casos, duas afecções, e compreender a relação que as une. Ora, só uma elucidação radical do conceito de afecção pode esclarecer-nos. Trata-se de saber o que, em cada caso,

---

[6] Michel Henry, Philosophie et subjectivité, in Phénoménologie de la vie, Tome2, PUF, 2003, pp. 25-55. Direitos autorais para tradução ao idioma português cedidos pela PUF. © Presses Universitaires de France/Humensis, 2003.

[7] Traduzimos *s'épreuver* ora por experienciar-se ora por provar-se pois é nos dois sentidos que o termo pode ser tomado.

significa “experienciar”, “ser afetado por” e visto que essa experiência ou essa afecção consiste no aparecer ele-mesmo, é a natureza deste que convém interrogar.

Assim se propõe a tarefa da fenomenologia. O seu objeto não é o conjunto dos fenômenos dos quais se ocupam as ciências, mas aquilo que lhes possibilita a cada vez serem, o modo da sua doação, a subjetividade. Com a fenomenologia, a filosofia conquista o seu objeto próprio, ela é a filosofia da subjetividade e distingue-se desta forma de todas as outras ciências, nomeadamente da psicologia que crê, também ela, falar da subjetividade, mas tratando-a como qualquer coisa que é (e que, daí, tem relações com o resto do ser, com o organismo, o mundo exterior, o mundo social, etc.) e não como condição de todo o ser possível que, por princípio, lhe escapa.

A interpretação do fundamento de qualquer coisa – *hypokeímenon* - como subjetividade cumpre-se pela primeira vez em Descartes para quem o *cogito* inaugura a filosofia moderna. Já na Antiguidade, os Céticos, ao denunciarem a ilusão de um mundo em si e como tal “objetivo” e “verdadeiro”, e ao reduzi-lo aos seus modos de doação subjetivos e instáveis, às sensações por essência relativas, tinham indicado em direção à subjetividade enquanto instância última e obscura na qual se decide o ser das coisas. Em muitos aspectos, foi o esforço para vencer o ceticismo que impulsionou o pensamento antigo a conferir ao saber e à verdade um fundamento de ordem apodítica, ainda que não fosse compreendido em sua autolegitimação última, como subjetividade.

Mesmo em Descartes, a extraordinária descoberta da subjetividade nas duas primeiras *Meditações* não alcança as suas últimas consequências. Ao fazer da subjetividade a alma, isto é, uma realidade distinta da dos corpos, mas finalmente a ela justaposta, Descartes deixa de a considerar exclusivamente como a doação mesma, como a fonte de toda a realidade, para a reduzir a um fragmento desta. Na medida em que dela conserva a função doadora, enquanto *cogito* para quem são todas as *cogitata*, não prossegue, todavia, a exploração sistemática da mesma, apressando-se a chegar somente ao que lhe interessa, ao conhecimento científico do mundo. Assim a subjetividade pôde ser reconhecida em sua significação transcendental própria, sem, contudo, dar lugar a uma temática plenamente desenvolvida, consciente de si e do seu enredo.

Tal temática define antes o ponto de partida histórico do projeto fenomenológico de Husserl. Ela realiza-se na redução fenomenológica que visa justamente produzir a subjetividade enquanto tema oferecido a uma investigação exaustiva. Essa redução,

muitas vezes exposta, colhe na *Krisis,* que pôde ser considerada como o "testamento" de Husserl, um duplo movimento. Primeiro foi a *époché* do mundo da ciência galileana que Descartes encontrara perante si e cujo desenvolvimento demolira o mundo do pensamento e as concepções do homem europeu, fazendo dele o que ele é. De acordo com essas concepções é possível exibir, apesar da relatividade e da variação das suas aparições e apreensões subjetivas, um ser verdadeiro do mundo, tal como é em si – para lá de tudo o que é subjetivo e independentemente dele. E isso porque, no conhecimento desse mundo, se deixam de lado as qualidades sensíveis e, de uma maneira geral, tudo o que é relativo à subjetividade, para reter apenas como verdade as formas abstratas do universo espaço-temporal cuja determinação geométrica constitui, desde logo, um conhecimento unívoco. Assim, do abandono do sensível, surge "uma nova natureza", "suprassensível" cujo dado intuitivo do mundo, todo ele, é apenas a representação subjetiva e cuja apreensão prossegue graças às idealidades matemáticas que valem como formas limites da natureza ela mesma. "Galileu, no olhar que dirige sobre o mundo a partir da geometria e a partir daquilo que aparece como sensível e é matemático, abstrai os sujeitos enquanto pessoas portadoras de vida pessoal, abstrai aquilo que pertence ao espírito… todas as propriedades atuais que cabem às coisas na praxis humana"[8]. O mundo dos espíritos, objeto das ciências do espírito e obtido pela abstração da natureza galileana, de modo nenhum é simétrico a este. Em vez de consistir num universo fechado, suficiente, autônomo, ele é, pelo contrário, enquanto espiritualidade humana ou animal, fundado na natureza, isto é, na corporeidade, explicável e conhecível por ela. Em todo o caso, a subjetividade é a aparência que se quer reduzida e a ciência é essa redução.

A inversão husserliana destas teses que suportam a ideologia cientificista e positivista da nossa época é uma das análises maiores do pensamento filosófico. O mundo das idealidades matemáticas da ciência não pode dar conta do mundo subjetivo e relativo em que se desenvolvem os interesses e os objetivos da vida cotidiana, porque nele repousa. Ele é uma idealização desse mundo sensível e prático que pressupõe como solo no qual é construído e ao qual reenvia inevitavelmente. Por um lado, é apenas em relação a este mundo da vida que as idealizações científicas fazem sentido. Enquanto idealizações, elas supõem, por outro lado, a operação subjetiva que as produz e nas quais a idealização consiste. Em vez de reduzir a subjetividade a uma aparência apenas, o

[8] Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendental*, trad. G. Granel, Paris Gallimard, 1976, §10. [Doravante *Krisis*]

mundo da ciência encontra nela o princípio que a engendra continuamente como condição permanente da sua própria possibilidade. No fim das contas, a natureza sobre a qual se edifica toda a espiritualidade humana ou animal *não é o mundo da ciência nem das suas idealidades abstratas*, o mundo da vida, o mundo constantemente intuicionável e experienciável nos modos sensíveis da sua doação subjetiva. A ilusão de Galileu consistiu em ter tomado esse mundo matemático, destinado a fornecer um conhecimento unívoco do mundo real, por esse mundo real, por esse mundo que apenas se prova e intui numa subjetividade.

A subjetividade não produz somente as idealizações do mundo matemático da ciência, que se refere ao mundo da vida, *ela produz primeiro esse mundo da vida ele mesmo, sendo tão-só o conjunto de procedimentos e de modalidades segundo os* quais *ele se nos oferece ou ainda o método fundamental em virtude do qual existe.* Já e sem cessar estamos jogados num mundo dado antecipadamente e que encerra em si a totalidade daquilo que é e que pode ser para nós, o universo de todos os entes, o solo de todas as nossas ações e seus fins. Todo o objeto possível, qualquer preocupação se situa no horizonte que, por sua vez, é apenas este horizonte. Mas estes entes e este mundo ele mesmo jamais estão aí numa espécie de imediação, em qualquer forma, por eles mesmos, como substratos de suas qualidades: só assim, só nos modos variáveis de sua aparição subjetiva, no "como" desses modos. Na verdade, o imediato é o imediato dessa doação e com ele se confunde.

Ainda que não prestemos atenção a esses modos de doação das coisas e mesmo que deles, não raro, sequer duvidemos, isso em nada muda a operação incansável na qual se cumpre segundo modalidades sinteticamente ligadas. Um ato de doação jamais é isolado e, tal como a perceção da face de um cubo ou de uma casa implica todas as perceções passadas ou futuras das outras faces, as dos horizontes interiores e exteriores dos objetos, as lembranças e as expectativas, etc., cada operação atual de validação do mundo pressupõe também o horizonte infinito de validações implícitas e co-funcionando no fluxo da subjetividade absoluta – a totalidade das aquisições anteriores e os fundos da experiência constituinte segundo o enredo dos reenvios intencionais indefinidos, o contexto inseparável de um horizonte vivo. A posição além desse mundo da vida, sempre já dado em suas flutuações subjetivas, de um mundo cientificamente unívoco é apenas uma formação subjetiva de grau superior apoiada em todas aquelas que a precedem e as pressupõem.

O conjunto das prestações subjetivas, segundo as quais o mundo da vida não cessa de se produzir para nós como um valor unitário e universal através da mudança das suas aparições e de seus intuitos subjetivos, permanece, todavia, como já demos a entender, na maioria das vezes escondido. E isso porque, conforme a sua atitude espontânea, quer ela seja teórica quer seja prática, a vida natural fica perante entes e fins que constituem em seus olhos, de tal forma que ela se perde neles numa espécie de êxtase, de "distanciamento" diz Husserl, e que assim perdida e ocupada apenas com aquilo que tem a seus olhos valor, esquece-se de si mesma. A concepção ingênua de um mundo existente em si, concepção reproduzida na ciência, provém da atitude natural no seio da qual a vida é constantemente uma vida no mundo e para o mundo, vida para a qual só este mundo existe.

É por ela, todavia, que este mundo existe como objeto único de sua preocupação. Por ela: no conjunto das prestações subjetivas pelas quais ela não cessa de lhe dar sentido e ser. Mas isso, a constituição por si de todo o sentido e de toda a forma de ser, a subjetividade, que é ela mesma essa constituição, não o sabe. A primeira *épochê* reconduziu-nos do mundo científico para o mundo da vida que lhe serve de suporte incontornável. Esse mundo da vida provém da universalidade do mundo de operações subjetivas sintéticas ligadas entre si e da qual ele é somente apenas o correlato. Mas essa vida constituinte não se deixa encontrar nem reconhecer na atitude natural da vida perdida no mundo. Para a descobrir é necessária uma segunda *épochê*, a qual, fazendo abstração do nosso viver no mundo da vida ou, se preferirmos, da nossa crença nesse mundo, tomará como tema esse "viver no" ele mesmo. Assim, se efetua uma conversão do olhar que vai do mundo da vida ao seu dado prévio apercebido em si mesmo, quer dizer do ente à sua doação. Este deslocamento temático no qual se efetua a questão do retorno do mundo real (e não científico) à subjetividade transcendental que o constitui é, a bem-dizer, a redução fenomenológica e transcendental.

Na história da humanidade, isso significa uma completa transformação: ela descobre uma dimensão inteiramente nova do ser, um conjunto de fenômenos até então imperceptíveis e cujo alcance é, todavia, decisivo. Esses "fenômenos puramente subjetivos" não se justapõem aos outros, aos que compõem o mundo da experiência quotidiana ou científica, mas fundam-nos, sendo nesses fenômenos ingenuamente tomados como tais, o que faz deles, e a cada vez fenômenos, ou seja, a sua fenomenalidade. Que essa esfera absolutamente única e originária tenha podido

permanecer desconhecida durante milênios é um surpreendente fato tal como é, por seu turno, a redução fenomenológica transcendental – e a fenomenologia ela mesma põe em um golpe fim a essa noite imemorial para lançar em plena luz, diante de nossos olhos maravilhados, o fundo escondido do ser.

Com que condição? A *épochê* do mundo deve ser claramente apreendida como aquilo que permite o desvelamento da subjetividade na sua significação transcendental de ser a *Urregion* em que todas as outras encontram o fundamento de seus ser e sentidos. Com efeito, a primeira *épochê* mantinha-se no terreno do mundo. Na atitude natural vejo a casa e fica desatento à minha perceção da casa: tenho consciência do mundo e nunca consciência da minha consciência do mundo. Mas há também uma reflexão natural e interrogar, de volta, a consciência ela mesma, tomá-la como ponto temático, é ainda tratá-la como algo que é. Assim, acontece com a apercepção habitual da humanidade, ainda que entendida na sua espiritualidade: ela é apenas a auto-objetivação da subjetividade transcendental e a sua queda ao nível do ente. Só a suspensão do mundo e de tudo o que é, ao arrancar a subjetividade a esta condição do ser, ao tornar impossível a sua objetivação, a preserva em sua propriedade se ser último constituinte "o ego absolutamente único funcionando em última instância"[9].

A descoberta da subjetividade produz-se assim numa reflexão transcendental (e já não natural) que liberta a minha vida constituinte e operante enquanto tal, e isso ao instalar-me sobre essa vida que domino em seu todo. A categoria "sobre aquilo que" intervém em todas as descrições husserlianas, com dupla função. Por um lado, indica que o fenomenólogo (a reflexão transcendental) pôde pôr à parte a crença no mundo, que não vive de modo imediato no mundo da vida. Se esse afastamento do vivido o altera, mostra-o, todavia, ver na sua verdade, isto é, no seu funcionamento enquanto doação ao mundo de seu sentido de ser. Assim o fenomenólogo que já não partilha a crença no mundo, percebe-o enquanto tal, enquanto subjetividade doadora de sentido. O fenomenólogo não apercebe apenas a subjetividade funcionando em última instância, mas apercebe também nela o mundo que ela constitui, o mundo que mantém sob seu olhar ao mesmo tempo que ela, enquanto *cogitatum* de sua *cogitatio*. Ao pôr o mundo à parte, a redução não perde nada, pelo contrário, abre-nos a esse mundo já não considerado agora na sua existência

[9] Krisis, §55.

fática e ingênua, mas segundo a sua gênese transcendental, enquanto gênese passiva e ativa.

Estes grandes temas da fenomenologia husserliana põem-nos frente a um paradoxo cujo alcance precisamos, a partir de agora, avaliar: a subjetividade que constitui o aparecer original enquanto se traz a si mesmo em seu aparecer – e desse modo fonte de todo o aparecer possível – não aparece de si mesma à condição de fenomenalidade. Para isso necessita de outra coisa, da intervenção de um princípio outro e da operacionalidade num método específico, a saber, o método da redução fenomenológica. Mas que princípio que não a subjetividade está em jogo em tal método capas de a descobrir e manifestar? Quem opera a redução fenomenológica, ou dizendo de outro modo: quem olha nele e vê o que ela vê? Quem senão a subjetividade ela mesma? Mas se a subjetividade enquanto viver imediato do mundo da vida se ignora a si mesma, se ela não se experiencia a si mesma e não se aportou já a si mesma à fenomenalidade, como poderá, em seguida, fazê-lo? Pela reflexão transcendental à qual, dir-se-á, a redução conduz. Mas a reflexão transcendental é, também ela, uma modalidade da vida imediata da subjetividade absoluta e, enquanto tal, deve comportar a mesma impotência que o viver imediato no mundo: se ela já não se aportou a si e de si mesma, por sua essência própria, à fenomenalidade, como poderá depois desempenhar essa tarefa?

Na verdade, a intervenção da reflexão, que é subjetiva, não repete simplesmente a impotência do viver natural, mas redobra-a. Não é apenas na subjetividade imediata e assim em toda a subjetividade em geral – como o viver natural no mundo da vida – que a reflexão permanece cega, inaportada de si mesma e por si mesma na fenomenalidade: o que é capaz de aportar diante de si, diante do ver-se seu olhar, não é nem poderia sê-lo, a ser verdade que diante de nós, na luz do êxtase, apenas há o mundo – e nada mais que o mundo. Ignorando a subjetividade em si mesma, naquilo que ela é, a reflexão apenas revela essa exterioridade do mundo. A pretensão em confiar à redução fenomenológica a descoberta da subjetividade não põe somente, de modo absurdo, que ela não é enquanto tal a sua própria descoberta, a saber a sua própria promoção interior imediata na dimensão da fenomenalidade que ela define. Essa pretensa descoberta de si da subjetividade na redução fenomenológica é duas vezes impossível: a primeira, ao repetir na reflexão a incapacidade da subjetividade de se autorrevelar ela mesma, a segunda, ao crer encontrar essa subjetividade diante de si, no mundo, aí onde ela nunca é.

Comecemos pelo segundo ponto. A impotência da subjetividade se a alcançar-se a si mesma diante de si não se deixa reconhecer facilmente na fenomenologia husserliana. É antes a possibilidade inversa, a possibilidade da subjetividade se apreender em seu próprio ser, na intuição perfeita da evidência, que constitui o seu explícito pressuposto e a funda enquanto filosofia da subjetividade. Vejamos esta declaração categórica: "o tipo de ser próprio do vivido implica que o olhar de uma perceção intuitiva possa dirigir-se para todo o vivido real e vivo enquanto presença originária"[10].

Sabe-se que Husserl considera a filosofia como a ciência verdadeira que chega a uma perfeita compreensão de si no seio de uma autolegitimação última. Esta implica, a título de último princípio explicativo, a posse de um conjunto de dados absolutamente evidentes. Daí a necessidade de uma problemática da evidência que defina, por um lado, a evidência adequada, ou seja de uma consciência cujas intenções significantes encontrem o seu preenchimento intuitivo, por outro, a evidência apodítica cujo conteúdo possa ser apenas aquilo pelo qual se dá, seja o indubitável. Trata-se então de saber se existe alguma evidência assim. A questão do regresso do mundo à subjetividade não é apenas motivada pelo fato de esta constituir aquele, fundando-o, mas resulta mais profundamente do fato de ser a subjetividade a oferecer à exigência da apoditicidade o lugar exclusivo da sua realização. Enquanto a experiência do mundo se revela por princípio inadequada, nada mais sendo do que uma indução, dado que cada perceção de uma face do objeto reenvia sempre aos horizontes de suas perceções potenciais e, assim, a possibilidade permanece aberta, o curso ulterior da experiência desmente as intuições atuais que lança na discordância e o mundo num não ser sempre pensável, o que não se passa na perceção imanente do vivido ele mesmo. Quando a minha reflexão se aplica ao meu vivido para o apreender, aprendo um absoluto em si mesmo cuja existência não pode ser por princípio negada. "E ainda: basta que lance o olhar sobre a vida que flui na presença real e que neste ato me apreenda a mim mesmo como sujeito puro desta vida […] para poder dizer sem restrição e necessariamente Eu sou, esta vida é, Eu vivo: cogito".[11]

O olhar sobre esta vida assim apreendida em sua existência indubitável é experiência interna transcendental aberta pela redução. Ora, essa experiência vai ser, apesar da sua apoditicidade, objeto de uma crítica tão grave que vai pôr em causa: 1) a

---

[10] Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie,* Trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard, 1950, p. 146. [Doravante *Krisis*]
[11] Idées, p. 149.

possibilidade do olhar da reflexão, de um qualquer olhar, alcançar a subjetividade absoluta em sua mesma realidade; 2) a dissociação instituída por Husserl entre aquilo que ele chama experiência transcendental e experiência imanente, isto é, por um lado, experiência do mundo, por outro, experiência da subjetividade. De modo que o privilégio desta última, a sua pretensão de constituir uma esfera da existência absoluta e indubitável fica gravemente ameaçada.

A crítica da evidência transcendental desenvolve-se nas *Meditações cartesianas* como uma vontade de sondar "o alcance da evidência apodítica" que leva, no §20, a esta surpreendente declaração: "a possibilidade de uma fenomenologia da consciência pura parece a priori assaz duvidosa". Qual a razão? É que os fenômenos subjetivos apresentam-se a nós como um "fluxo heraclitiano" no qual não há qualquer "elemento último", de modo que seria inútil procurar apreendê-los em conceitos fixos, como fazem, por exemplo, para os seus objetos próprios, as ciências da natureza. Uma possibilidade de superar a evanescência dos modos subjetivos, segundo os quais se dão os objetos, reside, todavia, no fato de "esses modos por mais variáveis que sejam e por mais inalcançáveis que sejam os seus elementos últimos, não são, contudo, fortuita ou arbitrariamente variáveis. Permanecem sempre ligados a uma estrutura típica que é sempre a mesma e que não pode ser suprimida, na medida em que se deve tratar de uma consciência de tal entidade determinada"[12]. Vemos produzir-se assim, na pesquisa fenomenológica, um significativo deslizar dos modos concretos da subjetividade para a típica a que obedecem, mesmo no seio do eu devir inalcançável e do seu desaparecimento nas profundezas da vida transcendental. O eidetismo vem revezar um modo de dado que pretendia exibir a coisa mesma em sua realidade efetiva e como um absoluto, mas revela-se principialmente incapaz de o fazer.

Ora, um tal deslize não é ocasional, o vemos reproduzido de modo notável na *krisis.* Ao falar da "constatação das correlações transcendentais *individuais* tal como aparecem e desaparecem de fato, o §52 afirma que "mesmo o filósofo particular não pode na *épochê* proceder a qualquer constatação desse gênero com respeito a esse fluxo inapreensível da vida, não pode repetir sem cessar o mesmo conteúdo e adquirir a certeza do seu quid e seu quod, de modo a descrevê-los em enunciados sólidos… torná-los, por assim dizer, documentos. Todavia, a plena factualidade concreta da subjetividade

[12] Husserl, Méditations cartésiennes, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1947, § 21. [Doravante MC]

transcendental universal é apreensível cientificamente em outro sentido […] pelo fato de ser efetivamente possível e necessário no método eidético a seguinte grande tarefa: submeter à pesquisa a forma da essência das prestações transcendentais em toda a típica das prestações individuais e intersubjetivas, ou seja, o conjunto da forma da essência da subjetividade transcendental… O *factum* só é aqui determinado como *factum* da sua própria essência e pela sua própria essência…".

Essa inflexão da problemática para o reino das possibilidades puras e ideias é característica da fenomenologia husserliana, permitindo-lhe manter e até estender ao infinito o império da apoditicidade e dos conhecimentos a priori, ainda que a realidade seja inapreensível em si mesma, mas apenas a partir da sua essência e como uma exemplificação possível. Mas uma possibilidade decifrada na essência não é uma realidade, é, antes, uma possibilidade em si mesma irreal, uma possibilidade ideal ao mesmo título que a essência que a rege. O que está então em causa é nada menos do que a pretensão da evidência eidética nos dar acesso "à plena factualidade concreta da subjetividade transcendental" em pessoa, isto é, na singularidade e individualidade insuperáveis de cada uma de suas efetuações. Dado que estas singularidade e individualidade são inerentes a cada uma das modalidades e por princípio lhe pertencem, então é a plena realidade dessa subjetividade que escapa *a um modo de doação que já não é aquele pelo qual ela se aporta ela mesma a si* – como modo de doação original idêntico à sua própria realidade. Vemos assim cumprir-se, em Husserl, a redução fenomenológica como uma redução eidética, dada como diferente, mas inexoravelmente ligada a ela. Essa redução eidética faz da fenomenologia a ciência a priori das possibilidades puras da subjetividade absoluta, mas é a essência real desta que falta ao eidetismo.

Se a apreensão da subjetividade deixa escapar a sua realidade e apenas se pode propôr como uma representação irreal sob a forma de sua essência ideal, tal deveria dar o que pensar. Pensar que o modo segundo o qual a subjetividade se revela originariamente a si mesma – a saber, a sua mesma subjetividade – não é aquele em que consiste a sua apreensão temática buscada na redução – não é qualquer um desse modo de apreensão fundado, por assim dizer, na intuição ou na evidência, ou seja, e por fim, na intencionalidade. Ao pôr em questão a evidência enquanto eidetismo é o pressuposto maior da fenomenologia husserliana que parte à deriva e com ele a pretensão em delimitar o modo de doação original da subjetividade, reconhecendo-lhe, assim, a sua

originalidade. Somos, então, conduzidos ao segundo ponto, à redução paradoxal e ruinosa da experiência transcendental, enquanto experiência pretensamente imanente e indubitável, a uma experiência intencional e por essência transcendente, submetida às vicissitudes de qualquer experiência desse tipo. Semelhante redução implica nada mais nada menos do que a confusão da experiência subjetiva com a experiência do mundo.

Antes de se evadir pelo eidetismo e nele camuflar o seu fracasso, a crítica da experiência transcendental tinha tomado em seu olhar a realidade singular e concreta da subjetividade que se cumpria como se segue. Na experiência transcendental, em que a redução aflui, "o ego alcança-se a si mesmo de forma original", todavia esse alcance atinge apenas um "núcleo" vivo da vida para lá do qual se estende um horizonte indeterminado e obscuro ao qual pertence o meu passado bem como o conjunto das minhas faculdades e dos meus hábitos. De imediato, se estabelece uma inquietante analogia entre essa experiência transcendental e o mundo. Ainda que apenas a primeira pretenda alcançar a apoditicidade, não constituirão ambas numa evidência pontual, num manter-aí-diante-sob-um-olhar, de tal forma que a evidência é um "manter-se-aí-diante" como tal, em sua plena efetividade fenomenológica, de forma que, também, essa presença extática é consumida pelo horizonte de intencionalidades não preenchidas – horizonte que confere à experiência husserliana o seu estilo próprio e absolutamente geral sob jurisdição do qual caem tanto a experiência transcendental quanto a experiência interna? A perceção externa (que, decerto, não é apodítica) é experiência do objeto – o objeto está bem em frente a mim – mas nesse "estar aí diante de em pessoa" (in diesem Selbst da stehem) o objeto possui, para o sujeito pensante, um conjunto aberto e infinito de possibilidades indeterminadas que não são elas mesmas atualmente percebidas. "*De um modo análogo* a certeza apodítica da experiência transcendental alcança o meu "eu sou" transcendental como implicando a indeterminação de um horizonte aberto…"[13].

Um horizonte de possibilidades ainda não preenchido significa, de um modo geral, a inadequação que apenas será levantada com o preenchimento intuitivo dessas possibilidades. Ora, o preenchimento é apenas parcial, isto é, jamais acontece – cada intencionalidade preenchida traz consigo o horizonte de todas as que o não são; cada fragmento intuitivo está envolto num trilho de não-ser onde tudo se afunda e ao olhar do qual essa parcela de presença reduzida à atualidade de uma evidência natural e,

[13] MC, 9.

finalmente, no limite de um presente abstrato não deixará de parecer irrisório. Uma tal situação, no termo da qual é verdade dizer que, segundo uma afirmação, pouco meditada, de Husserl "o *cogitatum* enquanto *cogitatum* nunca se apresenta como *definitivamente dado"* pois "só se esclarece na medida que se explicita o horizonte e os horizontes novos…"[14], quer também ainda dizer que só se torna presente para se retirar em prol de um outro conteúdo tão efêmero quanto ele, tornando não só caduca a fenomenologia como "metafísica da presença", que tudo verte numa aparição plena sem reserva nem fuga. Uma tal situação não caracteriza apenas a experiência do mundo, mas também a experiência transcendental e corre o risco de fazer pesar sobre esta o mesmo descrédito que sobre aquela, ao reduzi-la a um "fluxo heraclitiano" ao qual só escaparemos se pusermos em evidência as estruturas típicas e os modos desse fluxo, isto é, a sua essência ideal. A lei do preenchimento enquanto preenchimento sempre parcial e provisório não fere apenas a experiência do mundo, não é só esta que é ferida de contingência insuperável, pois a experiência transcendental obedece à mesma condição. A concordância que, de um ponto de vista teórico, permanece problemática no plano da experiência indutiva do mundo, no fim das contas, não é menor na esfera da vida transcendental que podemos considerar que, como Hume, naufraga também ela na incoerência e no caos.

A homogeneidade entre experiência transcendental e experiência mundana aparece logo que terminada a redução. Nesta, as descrições a cargo da fenomenologia transcendental prosseguem numa dupla direção, noemática quando tomam por tema as determinações que pertencem ao objeto intencional, noética ao considerarem as modalidades do cogito – perceção, retenção, memória – modalidades que fazem do objeto aquilo que ele é para nós. Todavia, como deixar de ver que nesta experiência transcendental o fito noético das *cogitationes* e a sua apreensão pelo fenomenólogo se referem ao *cogitatum*. Razão pela qual a experiência noética é análoga à experiência noemática e dela simplesmente repete a estrutura – pois a noese é ela mesma o noema dessa experiência. Assim, ao efetuar a redução fenomenológica em todo o seu rigor, mantemos a título noemático o campo livre e ilimitado da vida pura da consciência e, do lado do seu correlato noemático "o mundo-fenômeno, enquanto seu objeto intencional"[15]

[14] MC,§19.
[15] MC, § 15.

A experiência transcendental não só é homogênea à experiência do mundo como lhe é idêntica e a funda. É o que se perceberá mais claramente se sondarmos essa experiência transcendental na sua possibilidade última. Dado que, em Husserl, a reflexão nunca é primeira nem autossuficiente, não será ela quem cumpre a apreensão transcendental. Só é suscetível de o fazer, visto que essa *vida já está diante do olhar da reflexão* disponível para ele. O ser-já-aí da vida transcendental é a autotemporização em virtude da qual cada fase dessa vida flui para um passado imediato que a retém, tornando possível pela atenção o regresso a ela, ou seja, a eventual reflexão sobre a vida. A temporalização é o fluir ele mesmo, o fluir justamente passado, a primeira deiscência extática, a mostra do intervalo, a abertura de um Fora em qualquer coisa se pode tornar visível, propor-se ao olhar e, então este voltar-se para aquilo que assim a ele se mostra e o toma em sua visão. A autotemporalização da vida transcendental é, assim, a eclosão do mundo, este mundo em estado de nascimento, esgotando-se nele.

Em que é que este mundo difere do outro, daquele que a redução abandonou? Pelo fato de ser feito pelas modalidades elas mesmas da subjetividade absoluta, a saber, as impressões e as intencionalidades que a compõem. É a redução transcendental que separa os dois mundos, como mostra a sua primeira formulação nas admiráveis *Lições* sobre o tempo de 1905. Ela consiste então em pôr de lado todas as apercepções transcendentes que põem para lá das impressões subjetivas, por exemplo impressões sonoras efetivamente escutadas, um mundo de objetos cuja pretensão à existência supera a cada vez aquilo que realmente se manifesta (de modo que a existência do objeto é posta como durando ainda quando a sensação que a representa se interrompeu). A *épochê* do mundo dos objetos transcendentes apenas deixa subsistir os vividos imanentes da subjetividade, mas na autotemporalização desta, cada um desses vividos está projetado num êxtase de um ante plano de luz, aparecendo como vindo a nós, presente, já passado e ainda mais e mais passado, de tal forma que esses modos de aparecer, que formam a "consciência interna do tempo" e cuja estrutura é identicamente a intencionalidade, apenas nos entregam um objeto.

Aqui se cria uma singular situação reconhecida e assumida pelo próprio Husserl. Os vividos da subjetividade absoluta são os modos segundo os quais se dão os entes do mundo e o mundo ele-mesmo. Na autotemporalização da subjetividade absoluta esses modos de doação de objetos dão-se, por sua vez, os modos da sua doação são os modos da consciência interna do tempo que são o conjunto das intencionalidades protensionais,

retencionais e percetivas que constituem a duração imanente na qual assentam todos os vividos, os vividos constituintes do mundo, os vividos constituintes da duração, uns e outros autoconstituídos nessa duração *como numa primeira dimensão de transcendência, nesse primeiro mundo que é a duração imanente ela mesma.*

Que a apreensão evidente e pontual de um vivido pela atenção e reflexão pressupõe a abertura de um horizonte apenas no seio do qual esse vivido pode ser apercebido, que esse horizonte seja o do tempo imanente objetivado pela autotemporalização da subjetividade absoluta é o que declara explicitamente o § 18 das *Meditações cartesianas.* Que esse primeiro erguer de um mundo como horizonte do tempo imanente não seja homogêneo à experiência dos objetos transcendentes que compõem os mundos objetivos da vida e da ciência, que ele lhes forma, antes, a primeira camada e, assim, lhes seja idêntico em seus fundamentos, isso resulta de que os objetos imanentes, constituídos na duração imanente, sejam portadores de intencionalidades que põem, para lá deles, os objetos do mundo real como polos idênticos ideais de suas variações subjetivas, variações que são esses objetos imanentes eles mesmos. Ao falar das grandes teorias da natureza física, do homem, da sociedade humana, da cultura, etc., que a fenomenologia deveria ter a cargo, Husserl declara que, feitas as contas, se trata de explicitar as unidades sintéticas das evidências nas quais esses objetos que correspondem às principais divisões da ontologia ingênua se constituem. Essas "unidades sintéticas das evidências constituintes possuem", nos diz ele, "uma estrutura bastante complexa […] que, elevando-se da base objetiva mais simples, implicam escalões formados por "objetos" puramente subjetivos. Esse papel de fundamento objetivo último é sempre preenchido pela vida imanente, isto é, pela vida que flui e se constitui em si mesma e para si mesma"[16].

A autotemporalização da subjetividade absoluta é essa autoconstituição na qual ela se constitui em si mesma e para si mesma, o mesmo será dizer que é ela mesma que se dá a si mesma, de tal modo que essa revelação da subjetividade a si mesma é feito seu, é uma autorrevelação, de modo que também a tarefa a cumprir essa autorrevelação e, assim, realizar a plena essência da subjetividade é confiada a uma autotemporalização, ou seja, ao conjunto sinteticamente ligado das intencionalidades protencionais, percetivas ou retencionais que compõem a consciência interna do tempo. Nessa tripla estrutura e no

[16] MC, § 29.

conjunto unificado que ela compõe é, a cada vez, a intencionalidade que constitui, é ela que mostra – mais exatamente, é a distância primitiva aberta pelo fluxo e na qual a intencionalidade, por sua vez, se desenvolve. De qualquer modo *o poder que a subjetividade mostra é, na sua origem tal como nas modalidades concretas da sua efetivação, estritamente paralelo ao que mostra o mundo ou antes é-lhe idêntico, é nos dois casos uma constituição no sentido de mostrar, no êxtase do tempo.* Como se sabe, Husserl confiou explicitamente a uma intencionalidade longitudinal, que percorre o curso do fluxo da subjetividade absoluta, a tarefa de lhe reverberar a sua própria realidade exposta no êxtase temporal, reunindo todos os momentos numa síntese que se sintetiza constantemente a si mesma no seio do seu próprio fluxo. Esses são temas famosos: "o fluxo da consciência imanente constituinte do tempo não é apenas, mas ademais é [construído] de modo tão maravilhoso e, todavia, compreensível que, nele, necessariamente uma aparição em pessoa do fluxo a si mesmo – *Selbsterscheinung* – se deve produzir e, por conseguinte, o próprio fluxo é necessariamente apreensível em seu fluir. A aparição em pessoa do fluxo não exige um segundo fluxo, mas enquanto fenômeno constitui-se a si mesmo"[17].

A redução da *essência* da subjetividade – isto é, da sua capacidade de aportar e se aportar ela mesma à fenomenalidade – à intencionalidade percorre toda a obra da *Krisis* mantendo o tom categórico. Das primeiras *Meditações* de Descartes é dito que é preciso retirar delas o momento mais altamente significativo, ainda que tenha permanecido sem desenvolvimento, a saber, a intencionalidade que forma a essência da vida egológica. Um outro termo para isso é *cogitatio*, ter consciência de alguma coisa, qualquer coisa que eu experiencio ou que penso ou que sinto ou que quero. Pois toda a *cogitatio* possui um *cogitatum*. Cada uma é em sentido mais vasto um 'crer' e comporta, por conseguinte, algum modo de certeza – a certeza ela mesma, o pressuposto, o tomar por verdadeiro, a dúvida, etc. O vasto olhar de Husserl sobre a história da filosofia em todas as suas obras, e particularmente em *Filosofia primeira o é* sempre do ponto de vista e na perspetiva da intencionalidade. É ela que motiva nomeadamente a crítica do empirismo inglês, uma das raras formas de pensamento, na verdade, a ter colocado a subjetividade como fundamento do conhecimento do mundo e como sua condição explícita, mas de tal forma que, não

[17] Husserl, Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps, Trad. H. Dussort, Paris, PUF, 1964, § 30. [Doravante PhT].

reconhecendo nela a intencionalidade como poder que produz a fenomenalidade, conduz a doação subjetiva das coisas a uma inscrição morta numa tábua cega.

Essa redução da essência da subjetividade à intencionalidade revela-se a nós quando, em sua autotemporalização, a subjetividade se reporta intencionalmente a si mesma de modo a revelar-se a si mesma, consequentemente, na e pela intencionalidade. Mas quando se cumpre a aparição em pessoa do fluxo a si mesmo – a *Selbsterscheinung* – e isso enquanto o fluxo se constitui ele mesmo, é preciso dizer: "o constituinte e o constituído coincidem e, todavia, não podem coincidir em todos os aspectos. As fases do fluxo da consciência, nas quais as fases desse mesmo fluxo da consciência se constituem fenomenologicamente não podem ser idênticas a essas fases constituídas e também não o são"[18]. Que o fluxo apareça a si mesmo ao constituir-se, ao reportar-se intencionalmente a si mesmo, por conseguinte, em suas fases constituídas, que as fases a si mesmas apenas se deem assim na intencionalidade e por ela, isso quer dizer: elas jamais se dão enquanto constituintes, a intencionalidade jamais se dá a si mesma enquanto tal, enquanto operante e em seu funcionamento – isso quer dizer que aquilo que se dá a ver jamais é visto.

Mas aquilo que se dá a ver é a subjetividade. Que ela jamais seja vista, que o princípio de toda a fenomenalidade jamais se fenomenalize nela e lhe permaneça, pelo contrário, estranho, tal é o paradoxo da fenomenologia, o que se designa pudicamente como "o anonimato" da vida transcendental. A fenomenologia, porém, deu-se como tarefa esclarecer esse anonimato. E o faz na redução, quando o olhar do fenomenólogo se arranca ao mundo para se voltar para as operações transcendentais que o constituem. Aquilo que, todavia, a ele se oferece é sempre e apenas o constituído, "o campo livre e ilimitado da vida pura da consciência" guarda-o, como vimos, apenas a título "noemático": em seu fundamento último se escapa a sua própria reflexão.

Na autotemporalização da subjetividade absoluta que serve de fundamento a essa reflexão, repete-se a mesma situação, levada ao paroxismo. O último poder constituinte que se autoconstitui na autotemporalização da subjetividade absolta, na verdade, não se autotemporaliza a si mesmo, jamais entra enquanto tal, enquanto temporalizante, enquanto constituinte, no fluxo constituído da temporalidade imanente. Deste último poder constituinte que é o Eu "em sua mais originária origem" os manuscritos dos anos

[18] PhT, §39.

1930 dirão que ele "não está no tempo", que é "sem extensão", "sem duração", "não temporal", "supra-temporal" etc.

Porém não deixando de não ser nada, nem por isso a fenomenologia deixa de se revela incapaz de lhe conferir um estatuto. E vê-se bem porquê. Tudo o que é para o eu, lhe é dado no êxtase da intencionalidade e por ela. É assim que " é " o mundo. Quanto ao eu também ele é apenas enquanto é para si mesmo, enquanto se reporta intencionalmente a si mesmo na autotemporalização da subjetividade absoluta e, mostrámo-lo ao pormenor, a experiência da subjetividade é, em Husserl, idêntica à do mundo. Uma e outra reenviam a um último naturante, ao Eu que funciona em última instância, a propósito do qual um manuscrito de 1933 declara de modo essencial: "Eu não sou apenas algo para mim, mas eu sou Eu" (*Ich bin nicht nur etwas für mich sondern ich bin Ich)"* – sem poder nada mais dizer dessa instância suprema que, todavia, é tão-só a subjetividade ela mesma. De modo semelhante, a crítica ao eidetismo que, em certos manuscritos, vem pôr em causa a pretensão de determinar qualquer factualidade dos vividos pela essência – visto que as essências são elas mesmas constituídas e reenviam, também elas, a um último constituinte – vem embater, por sua vez, no absoluto desse *Faktum* supremo que escapa à sua captura.

Essa dificuldade insuperável recai sobre o método e permite compreender porque essa tematização da subjetividade jamais é tomada como ponto de partida de sua investigação. A cada vez é o objeto intencional que desempenha esse papel, que serve de "guia transcendental" à elucidação das sínteses intencionais e da subjetividade reduzida a estas. Ao falar da estrutura mais geral que a fenomenologia se propõe elucidar, que é a relação intencional da consciência ao mundo, Husserl diz: "Na singularização e na descrição dessa estrutura, o objeto intencional situado do lado do *cogitatum* desempenha – por razões fáceis de compreender – o papel de *guia transcendental* sempre que se trata de descobrir os tipos múltiplos de *cogitationes* que, numa síntese possível o contêm enquanto estado de consciência de um mesmo objeto. O ponto de partida é necessariamente o objeto "simplesmente" dado; daí a reflexão ascende ao modo de consciência correspondente e aos horizontes de modos potenciais implicados nesse modo…"[19].

Esta análise regressiva, que só podemos qualificar de "reflexiva", pode por vezes parecer partir da subjetividade ela mesma, sendo esta uma possibilidade que Husserl

[19] MC, §21.

expressamente reconhece.[20] Mas os modos subjetivos que funcionam então como guias transcendentais para as análises das camadas mais profundas da vida, só intervêm a este título na medida em que se propõem, também eles, como objetividades intencionais, como vividos imanentes autoconstituídos na temporalização da subjetividade absoluta. É num constituído que se origina, em qualquer caso, a ascensão a constituinte que, por sua vez, só se dá no âmbito retencional da sua autoconstituição – ou então, só será, fora e independentemente deste processo de ontificação, um pressuposto.

Husserl fez uma profunda crítica ao idealismo kantiano, censurando-o de, na extraordinária "inversão coperniciana" que operou – e que é tão a do objetivismo no subjetivismo transcendental –, desconhecer os pressupostos fenomenológicos que a tornam possível. Pois se for levada a termo, a tematização daquilo que permanece "fora de tema" na experiência natural do mundo – a saber, as condições *a priori* da experiência – implica que as prestações da intuição e do entendimento sejam arrancadas à sua obscuridade transcendental e abduzidas à intuição. Mas Kant, da intuição da subjetividade, apenas conhecia a sua intuição empírica, no sentido interno, que permanece sujeita às condições transcendentais em vez de as poder mostrar. Por isso, é obrigado ou a abandonar a subjetividade a uma psicologia empírica ou restringir a sua teoria a uma filosofia reflexiva, abandonando a fenomenologia para se mover numa metafísica que já pode pretender o título de ciência rigorosa se a este cabe produzir os seus próprios fundamentos em evidências indubitáveis. Mas a fenomenologia husserliana encontra-se na mesma situação, pois a subjetividade constituinte é incapaz de se revelar a si mesma, como tal, na evidência, na qual é apenas um constituído. O extraordinário alargamento do conceito de intuição (com a problematização de seus diversos tipos e diversos tipos correlativos de evidências), querido e realizado por Husserl, de nada serviu, pelo menos naquilo que diz respeito à questão da subjetividade originária.

Assim, se enlaça entre a fenomenologia husserliana e o seu prestigioso antecedente kantiano uma involuntária comunidade de destino. Tal como Husserl se viu constrangido a tomar como guia transcendental das descrições subjetivas, e principalmente noéticas, o objeto intencional *dito* "imanente" também se vê na *Crítica da razão pura* a análise da subjetividade transcendental prosseguir com a das condições *a priori* de todo o objeto possível, ou seja, na realidade, da objetividade enquanto tal. Mas

[20] MC, §21.

quando a subjetividade fica reduzida à estrutura da objetividade, ela não é mais do que a essência desta.

Deparamo-nos então com uma situação filosoficamente decisiva. Posto que, com efeito, o pensamento se revela capaz de superar a oposição ingênua e pré-crítica entre sujeito e objeto, oposição na qual um e outro são tratados como entes, um consciente e o outro não, o primeiro com a propriedade de se conectar com o segundo, que não se conecta com nada – posto que a subjetividade já não é o sujeito, mas a sua essência, a essência da experiência da fenomenalidade, posto que o objeto não é mais o ente, mas a sua condição objetiva, isto é, a objetividade, a dianteira da presença enquanto vinda perante nós, e assim, de novo, a essência da experiência da fenomenalidade enquanto tal – então, parece que a essa essência da fenomenalidade, pensada como a da subjetividade e assim como condição *a priori* de todo o objeto é identicamente a mesma. Assim, o sujeito kantiano esgota-se na relação com os objetos da experiência, relação que é objetividade ela mesma apreendida em sua possibilidade pura – e a subjetividade husserliana, na intencionalidade, na consciência de objeto, isto é, ainda na abertura de um Fora que é a condição de toda a "constituição", isto é, de toda a presentificação de objeto. E justamente dado que a subjetividade é somente a objetividade enquanto tal, enquanto horizonte de transcendência no qual tudo aquilo que é, e pode ser, se manifesta a título de ob-jeto[21] possível, é que a análise deste, enquanto objeto intencional, vale para a análise objetiva ela mesma.

Ora, a crucial situação aqui denunciada revela-se absolutamente geral. Husserl e Kant figuram na nossa análise, a título de exemplo. O "sujeito" no pensamento moderno aparece sempre como condição do objeto, é ele que traz o ente à condição de ser-aí perante nós, o ser-sujeito do sujeito é, assim, somente o ser-objeto do objeto, isto é, a sua objetividade. Mas a subjetividade designa a fenomenalidade mesma. É, então, a estrutura desta, a essência da manifestação em geral, que é interpretada como condição do objeto. Quando esta condição é pensada até o fim, deixa-se descrever como êxtase de um Transcendente e finalmente como "instância na abertura do ser" – *Inständigkeit in der Lichtung.* De acordo com o ensinamento do *Seminário de Zäbringen,* a filosofia da subjetividade deslocara, ao situá-la na imanência da consciência, essa "instância de abertura" e, por isso, convém repô-la em seu lugar, aí onde ela se mantém desde sempre.

[21] NT: Henry (2003), p.46 ob-jet. Original publicado em 1989.

Pois a instância extática na abertura do ser repousa nesta, pressupondo-a. Assim, os Gregos compreendiam o objeto não como aquilo que entra na presença a partir de si mesmo, mas exatamente a partir de um fundamento que é esta entrada em presença a partir de si.

Mas esta crítica da filosofia da subjetividade retoma apenas os seus pressupostos para os conduzir até às suas últimas consequências. O trabalho de Heidegger, declara o protocolo do seminário, "consistiu na procura das implicações radicais da intencionalidade. Ora, pensar a fundo a intencionalidade é situá-la no êxtase do *Dasein* de modo que a consciência aparece, finalmente, 'fundada no *Dasein'*"[22]. Assim, a subjetividade enquanto subjetividade, enquanto '*ego cogito cogitatum'* volta a uma formulação imprópria do êxtase do Ser – *visto que ele nem é nem deve ser nada mais do que a Condição do objeto, pois o Ser é essa condição, dado que não há mais nada a pensar.* Com Husserl, diz ainda o seminário, o objeto é salvo, e o é enquanto objeto intencional, por conseguinte, na intencionalidade e por ela. Mas esta permanece presa na imanência de uma consciência e, com ela, o objeto ele mesmo, ele está na minha subjetividade, na minha consciência *como numa caixa*. É essa imanência da subjetividade que é preciso romper se queremos devolver ao objeto a liberdade da sua própria essência, o Fora primordial em que ele persiste.

Qual é o motivo do deslocamento que veio perverter a nossa conversação primitiva com o Ser, o que significa a irrupção da subjetividade cartesiana na filosofia ocidental? Não convirá prestar atenção a esse fato incansavelmente repetido segundo o qual o cogito se obtém na *épochê* radical do mundo – não apenas do mundo da vida em que os homens vivem fora de si mesmos, numa espécie de hebetismo, mas do "mundo" subjetivo ele mesmo, do mundo interior dos dados sensíveis que fluem na temporalidade imanente, enfim do mundo ideal das essências que a intuição eidética nos apresenta como elementos estáveis, apreensíveis em conceitos fixos, de todo o mundo possível, qualquer que ele seja? Aquilo que, com efeito, a dúvida metafísica e hiperbólica afasta nem é o todo dos entes nem o mundo natural, como nem sequer é o império ideal das essências do qual as naturezas simples matemáticas fornecem o protótipo, é o modo da sua doação, é a subjetividade ela mesma enquanto evidência e enquanto fundamento dessa evidência. Pois o mundo – da natureza, bem como das essências matemáticas e das verdades ideais

[22] Heidegger, Questions IV, Paris, Gallimard, 1976, p. 322.

(o fato de dois mais três serem cinco ou "para duvidar é preciso ser" etc.) – apenas é duvidoso porque o meio de visibilidade no qual se mostra é duvidoso. É este meio, é o êxtase que atravessa o olhar e a fenomenalidade constituída por ele, é o ver apodítico[23] da evidência pretensamente indubitável, é o solo da fenomenologia husserliana e a sua última substrutura heideggeriana – é tudo isso que a dúvida rejeita.

Mas então o que resta? *At certe videre videor,* diz a *Segunda Maeditação*[24]. Ao menos, parace-me que eu vejo. O que subsiste, no final da dúvida, é a experiência subjetiva da visão, é a autorrevelação dessa visão a si mesma, pelo que, todavia, sendo a do ver, ela não consiste num tal ver – sob pena de permanecer duvidosa e o fundamento de toda a certeza imediatamente perdido. Por outras palavras, a aparência na qual me parece que vejo, na qual o ver se sente a si mesmo – "*sentimus nos videre"*- [25] e se revela a si mesmo, nem é aquela na qual o ver alcança o seu objeto nem a abertura do êxtase. A autorrevelação da subjetividade é somente a subjetividade ela mesma, a sua essência original, enquanto fundamento último. A subjetividade hypokeimenal é a autorrevelação da subjetividade ela mesma, enquanto subtraída a toda a transcendência e a todo o êxtase, produzindo-se aquém do mundo e jamais nele advindo, essencifica-se como imanência radical. A interpretação desta como como o Fundo no qual repousa tudo o que é, o *sub-jectum* em sua essência, a subjetividade como subjetividade não significa uma qualquer falha incompreensível nessa problemática, mas antes o momento em que esta se iguala ao seu projeto de regresso ao Começo verdadeiro. Pois se se trata de fundar o ver ele mesmo e assegurar toda a evidência, tal só poderá sê-lo mostrando como é que esse ver se instala propriamente em si mesmo, de tal forma que, nessa imersão primitiva da subjetividade em si mesma, imersão na qual ela toca cada ponto do seu ser, não há nem ver nem êxtase e, dessa forma, nem dúvida ou erro possíveis.

A tomada de posse imediata de si é a ideia na sua acepção cartesiana original, é a ideia do espírito diferindo de todas as outras ideias[26], enquanto desprovida de realidade objetiva e reduzida apenas à sua realidade material ou formal, à pura *cogitatio,* ela é o poder pelo qual esta se revela a si mesma enquanto *cogitatio* e tal como é em si, sendo assim a sua autorrevelação, a revelação do pensamento ele mesmo e não de outra coisa, como seja de uma alteridade ou de uma qualquer objetividade – a revelação de um

[23] NT: irrefutável
[24] Descartes, Oeuvres, Adam et Tannery, VII, 29. [Doravante AT]
[25] AT, I, 40.
[26] AT, VII, 443.

cogitatum, a representação de uma realidade objetiva. Por isso a realidade formal da ideia não designa algo formal, simples forma de um conteúdo situado fora dela, mas, na ausência de toda a exterioridade, a própria realidade do pensamento, precisamente a sua realidade material, a saber, a materialidade fenomenológica da fenomenalidade pura, pois esta já não consiste num êxtase, mas na imanência, na ideia. "Por ideia, compreendo esta forma de cada um dos nossos pensamentos pela perceção imediata da qual temos conhecimentos desses mesmos pensamentos"[27]. Assim as ideias são primeiro, em Descartes, as modalidades radicalmente imanentes da subjetividade – não dados da consciência interna do tempo, mas aquilo que, antes de toda a constituição ou autoconstituição, pertence à materialidade mesma da subjetividade absoluta: as sensações, os sentimentos, as paixões, os temores, as volições, tudo aquilo que deve ser considerado como ideias que apenas são na nossa alma"[28]

A redução cartesiana, se assim queremos designar a dúvida, nada tem que ver com a redução husserliana, esta nem é a extensão nem o aprofundamento daquela, mas uma má e ruinosa interpretação. A redução husserliana só põe o mundo de lado para tomar em consideração a sua doação, a consciência do mundo enquanto tal, a intencionalidade, de modo que, para Husserl, a consciência identifica-se com a consciência do mundo reduzindo-o propriamente a ela, a *cogitatio* à relação com o *cogitatum*, a fenomenalidade ao êxtase. Aquilo que ficou em silêncio ou antes completamente ocultado ou perdido em tal explicação, a saber, o originário advir em si mesmo na ideia do espírito, isto é, numa esfera de imanência radical onde nem há *cogitatum*, nem intencionalidade, nem mundo. A aporia na qual embate a fenomenologia husserliana, a sua incapacidade em conferir um estatuto fenomenológico ao constituinte último, ao Eu "que funciona em última instância" resulta do desconhecimento da dimensão mais originária da fenomenalidade, dimensão apercebida por Descartes como *cogitatio*, como conhecimento da alma, cuja *segunda meditação* diz que precede e funda "o conhecimento do corpo", isto é, da consciência do mundo. Pois o ver – por exemplo a *inspectio* do *intellectus* – só é possível se já tiver vindo a si em seu ver, a fim de ser esse ver e poder fazer o que ele faz.

Por outro lado, a redução husserliana cumpre-se como um deslocamento temático pelo qual o pensamento se reporta do mundo a si mesmo, de tal forma que essa perceção de si é ainda intencional e aquilo que ela percebe como seu noema é ainda a

[27] AT, VII, 160.
[28] AT, IX, II, 56.

intencionalidade, uma consciência do mundo. Esta constitui ao mesmo tempo o como e o conteúdo da experiência transcendental, experiência na qual a fenomenologia não tem a menor ideia daquilo que seja a experiência da subjetividade original. Essa carência aparece desde os primeiros esforços de Husserl para apreender a natureza desses vividos. "Aquele que contesta a especificidade dos intencionais, que não quer reconhecer […] que o ser-objeto do ponto de vista fenomenológico consiste em certos atos nos quais qualquer coisa aparece ou é pensada como objeto, esse, sem dúvida, não poderá compreender como é que o ser-objeto pode ele mesmo tornar-se objetivo"[29]. Porque o ser do sujeito – a "especificidade do vivido" – apenas é o ser-objeto do objeto, porque a subjetividade desse sujeito é assim apenas a objetividade do objeto, a fenomenologia repete os pressupostos implícitos no pensamento clássico, pressupostos que a fenomenologia pós-husserliana irá levar ao absoluto.

A redução cartesiana não se contenta em operar o deslocamento temático das coisas do mundo para o modo de sua doação, pois nele traça uma linha de demarcação entre fenomenalidade de ser-objeto, de reputação duvidosa, distinto e circunscrito dessa forma e, por outro lado, uma revelação mais antiga. Trata-se, posto de lado o que aparece (o ente), de uma demarcação do aparecer ele-mesmo, a subjetividade original designando a forma como a fenomenalidade se aporta a si mesma independentemente de toda a mediação extática. É assim que as duas primeiras *Meditações* marcam uma virada decisiva na história do pensamento humano, a subjetividade que elas introduzem não é o aparecer grego do objeto, a eclosão da Natureza, o princípio do conhecimento e da ciência, mas aquilo que, tornando-os ultimamente possíveis neles permanece imperceptível.

Como que a fenomenalidade que se aporta a si mesma é aquilo que não pode permanecer na sombra, nem ser objeto de uma simples afirmação especulativa, se esse "como" é a fenomenalidade mesma na irrupção de sua Parúsia? Sem dúvida que um método que procura ver e apreender na evidência da intuição, isto é, no horizonte do mundo, aquilo que é o seu tema, no caso, a fenomenalidade originária da fenomenalidade, parece inadequado quando essa fenomenalização se não produz no mundo nem como aparição deste. *O último anonimato sobre o qual vem embater a fenomenologia*

[29] Husserl, Recherches logiques, tra. H. Elie, L. Kekel, R. Scherer, Paris, PUF, 1962, II, p. 162.

husserliana é a constatação da condição não extática da subjetividade absoluta e sua simples consequência.

Por jamais se expor ao nosso olhar, a subjetividade não cumpre menos a sua obra, ela é esse olhar ou antes o seu advir primitivo em si mesmo, a aparência primeira na qual me parece que vejo e *pelo efeito da qual, com efeito, vejo e sou capaz de ver.* Mas é essa possibilidade última de ver (e também entender, tocar, sentir, imaginar, conceber, recordar, querer) é esse advir originário da subjetividade a ela mesma – mais exatamente, é o modo fenomenológico pelo qual se realiza que está agora em questão. O advir da subjetividade a si é a sua autoafecção, que nem é um conceito nem um pressuposto de uma qualquer natureza, mas o Fato primitivo enquanto sentir-se a si mesmo ou a fenomenalidade radical acrescendo em si, a sua primeira efetuação fenomenológica. Em que ela consiste? Aquilo que se sente a si mesmo sem que seja num êxtase de um sentido ou de um pensamento é, na sua essência Afetividade. A afetividade não é uma qualquer coisa; enquanto forma primitiva da Afecção, ela pertence à doação de tudo aquilo que é e constitui-o. Ela não é uma determinação psicológica justaposta a outras – à sensação, à imaginação, à concetualização, à volição, à dúvida, à certeza – mas o Como fundamental consoante o qual cada uma destas modalidades advém primeiro a si, se sente e se prova a si mesma; ela é a materialidade fenomenológica pura do provar-se a si mesmo e, dessa forma, a possibilidade principial concreta e a essência da subjetividade absoluta.

Assim, unidas na subjetividade e definindo o conjunto do seu ser, há duas afecções, duas modalidades fundamentais segundo as quais se essencifica a doação de tudo aquilo que nos é dado. Segundo a primeira dessas modalidades, a afecção é uma afecção pelo mundo, a sua estrutura é a intencionalidade, a sua fenomenalidade é a exterioridade transcendental cujo desenvolvimento assegura. A essa afecção extática se reporta, por exemplo, o próprio Husserl: "efetivamente o mundo é experienciado […] Isso é experienciado num "viver aí" como sendo simplesmente um "aí perceptivamente"[30]. De acordo com a segunda dessas modalidades, a afecção é uma afecção da subjetividade não mais pelo mundo, mas por ela mesma, uma autoafecção, a sua fenomenalidade é a afetividade transcendental, o poder de se auto-sentir, idêntico à essência originária da subjetividade e que dela faz a Vida. Como se revela a si mesma na autoafecção da sua subjetividade, a subjetividade não é simplesmente a vida, ela é por

[30] Krisis, §63.

princípio individual e singular, sendo como tal ipseidade. Abandonar, pelo método fenomenológico, essas determinações essenciais da vida subjetiva, que são a individualidade e a singularidade, é significativo do seu fracasso.

A filosofia da subjetividade começa com a dissociação das duas modalidades fundamentais, segundo as quais se fenomenaliza a fenomenalidade, dissociação desconhecida pela fenomenologia nascente que, todavia, se propusera como finalidade elucidar sistematicamente a subjetividade. Por não ter reconhecido nesta aquilo que faz dela uma subjetividade, não pôde nada além de abandonar o seu conceito e perder-se, nos seus desenvolvimentos pós-husserlianos, num pensamento do mundo. Assim, a vontade de vencer o objetivismo, que é a eterna tarefa da filosofia e só a ela diz respeito, apesar da pretensão das ciências positivas tudo reduzir ao seu tipo de conhecimento, acaba em falta, quaisquer que sejam as precauções tomadas para a esconder.

Salvo raras exceções, que é impossível analisarmos aqui (por exemplo Maine de Biran) o único a pôr a questão da temática da subjetividade: *existe um modo de apercepção interna*?), a história do pensamento humano da subjetividade apenas propõe figuras. Estas revestem uma forma singular ao intervirem nas doutrinas que reivindicam o objetivismo científico. Assim acontece no *Projeto de psicologia científica* de Freud, 1895, o "sistema nervoso" ser determinado pela capacidade dos neurônios, recebendo duas espécies de excitações, as que provêm do universo e as que têm a sua fonte no organismo, de forma que, sendo a "excitação" a representação da afecção, esses dois modos de cumprimento, excitação exógena e endógena, são somente a inscrição no organismo de uma dupla receptividade ontológica, a receptividade transcendental em relação ao mundo no desdobramento do êxtase, por um lado, e, por outro, a receptividade transcendental de si mesmo, a autorreceptividade da subjetividade.

Ora, as leis que regem os dois modos de afecção são funcionalmente diferentes. No meio finito da luz extática apenas o ente aparece como o resto daquilo que se furta a essa condição de presença, tudo o que se mostra na intuição, na evidência, o faz preso a uma série de reenvios indefinidos (segundo o jogo dos horizontes pré-traçados, estudados por Husserl) ao que não se mostra e, por fim, desaparece. À autoafecção original da subjetividade absoluta, em sua afetividade, cabe, pelo contrário e por princípio, jamais perder aquilo que lhe é dado, a saber, ela mesma, de tal forma que acuada a si, acuada ao ser e padecendo-o num padecer mais forte do que toda a liberdade, ela é aquilo que para sempre é. No pathos do ser em relação a si e na impotência em romper o laço do Sofrer

primordial que a une consigo como “sofrer-se a si mesma” reside a essência do ser como essência da subjetividade absoluta. A subjetividade é o ser ele mesmo, o subjacente e o que persiste em relação a si. Vemos, assim, no *Projeto* de 1895, o sistema neural que inconscientemente figura na subjetividade absoluta, não poder desembaraçar-se das excitações endógenas que se apresentam como um eu (me/mim) “perpetuamente investido”, na impossibilidade de as afastar como não existindo e isso porque a afecção como afecção jamais cessa, pois a vida não tem o poder de se desfazer de si. A passagem do princípio da inércia, que tende à abolição de quantidades de energia investidas no organismo ao princípio da constância que se contenta em baixar o nível, camufla e expressa, na linguagem da ciência de 1895, a estrutura da subjetividade absoluta.

Mais interessante ainda é a figura nietzscheana. Nietzsche, ao retomar a dissociação genial de Schopenhauer entre Vontade, que significa a imanência, e Representação, que se funda no êxtase, levando-a ao limite, recusa à partida a redução clássica da subjetividade a uma consciência de objeto para a conceber, como a Vida. Não a compreende apenas como uma afecção original do ser em seu pathos (Dionísio) e desse modo como afetividade, como, ainda por outro lado, determinando toda a Imago do mundo (Apolo), mas ao instalar-se deliberadamente na vida para nela experienciar as suas possibilidades reais, ele descobre a história do Sofrimento e da Alegria, e estas últimas como categorias fenomenológicas fundamentais nas quais consiste propriamente na nossa experiência do ser. Além disso, neste jogo do Absoluto consigo mesmo, ele vislumbra sua conexão interna, a passagem incessante de tonalidades ontológicas uma nas outras, antes de qualquer produção de imagens e independentemente dela.

Paradoxalmente, são as filosofias do inconsciente que nos propõem a última figura da subjetividade. Porque, à sua maneira contraditória e confusa, dizem pelo menos que o Fundo do Ser não é o Dimensional da visibilidade extática nem é, ainda, a intencionalidade. E isso, visto que, como autoafecção da subjetividade absoluta, a vida que somos não tem rosto e jamais se deixa encontrar ou aperceber no mundo.

Às propriedades que determinam, a cada vez, aquilo que é de acordo com os modos da sua doação fenomenológica, isto é, a afecção que constitui a essência da subjetividade, se acrescenta o fato de que tudo o que se revela num Fora diz respeito a uma irrealidade principial que jamais é a substância mesma da nossa vida, que ignora a Diferença do êxtase e não se produz nela. Assim, Husserl teve que abandonar, no seu método de elucidação, dessa realidade em proveito apenas da intuição das essências

ideais. E Schopenhauer, Nietzsche e até Freud crendo opor-se a Descartes, negaram ao pensamento qualquer dimensão ontológica. Mas são as razões últimas dessa situação decisiva que devem ser fundadas apoditicamente[31], bem como a possibilidade de um pensamento apreender, sempre de modo apodítico, aquilo que por princípio lhes escapa. A filosofia da subjetividade está por fazer – e a fenomenologia a recomeçar.

[31] NT: irrefutavelmente.

Capítulo 2
A QUESTÃO DO TATO[32]

Michel Henry

Tradução: Erika Rodrigues Colombo

Revisão técnica: Andrés Antúnez

O problema do tato reenvia duplamente ao dos outros sentidos segundo uma relação de semelhança e de diferenciação. Com efeito, cada sentido é específico, embora todos apareçam em função de um mesmo corpo. O estatuto de cada sentido é, assim, tributário do estatuto deste corpo – entendendo-se por tal o corpo próprio de cada indivíduo vivo. Visto que a questão do tato nos remete à questão do corpo, é este que convém interrogar primeiro de um ponto de vista filosófico e geral. E é essa tarefa que, como introdução aos nossos debates, vou procurar levar a bom termo.

Descartes será o primeiro filósofo a que irei recorrer. É a ele que se atribui o dualismo que influencia ainda hoje o modo como pensamos e, na maioria das vezes, a nossa relação com o corpo e isso não só no âmbito da filosofia, mas também no da psicologia, da medicina, da psicanálise e do senso comum. De acordo com tal esquema o homem é duplo, alma ou espírito por um lado, por outro corpo no sentido de coisa material – consistindo, então, a dificuldade em compreender como que uma "coisa" espiritual, inextensa, como a alma, pode agir sobre um corpo material ou vice-versa.

E, todavia, Descartes tinha enunciado a respeito do corpo uma outra proposição bem surpreendente e capaz de pôr em questão esse dualismo do qual o pensamento moderno ainda não escapou. A Gassendi que, nas *Objeções* às *Meditações* perguntava: vós dizeis "eu penso então sou" porque não dizeis também "caminho então sou"[33], Descartes responde de modo totalmente imprevisível que é perfeitamente possível dizer: "caminho então sou", mas na condição de, por isso, se entender a experiência imediata de caminhar, o caminhar reduzido ao que ele realmente é para aquele que caminha, a pura prova subjetiva do ato de andar. Reduzido a essa pura prova o caminhar é somente uma

---

[32] Le problème du toucher. Michel Henry: Introduction au coloque « Le Toucher» tenu sous la direction de F.B. Michel et M.-Ch. Alquié, à la Faculté de médecine de Montpellier, en juin 1992- Reeditado Phénoménologie de la vie, Tome 1, 2003, pp. 157-164. Direitos autorais para tradução ao idioma português cedidos pela PUF. © Presses Universitaires de France/Humensis, 2003.

[33] Descartes, *Oeuvres philosophiques*, Éd. F. Alquié, II, p. 792.

cogitatio e, a esse título, ele é fundador do que eu sou, do *sum* tal como o "eu penso", sendo apenas uma modalidade desse eu penso no sentido tomado por Descartes, ou seja, no sentido daquilo que se prova (s'éprouve) a si mesmo imediatamente[34]. Com esta ideia do andar, isto é, de uma experiência corporal, como *cogitatio,* Descartes erige uma intuição fulgurante da ideia de corpo subjetivo que revolve a concepção tradicional de corpo até então compreendida como objeto. Infelizmente, Descartes não desenvolveu inteiramente este ponto de vista novo de um corpo subjetivo, permanecendo, antes, na ideia de corpo coisa, mais precisamente na ideia de corpo como coisa extensa – *res extensa –,* concepção tomada da Antiguidade, reintroduzida alguns anos antes por Galileu e posta por este como fundamento da física – fundamento que se iria tornar o da física e da ciência modernas em geral. Se com efeito o corpo é uma coisa extensa, dotada de figuras, ela é do conhecimento da geometria. O conhecimento do universo material deve ser geométrico e, assim que o conhecimento geométrico recebeu em Descartes uma formulação matemática, a abordagem físico-matemática da natureza material, isto é, da ciência moderna, ficou fundada.

E, no entanto, o nosso corpo tal como o vivemos, este corpo que caminha, que sente, que deseja, que trabalha na fadiga ou na alegria – este corpo nada tem a ver com o corpo da física nem com essas partículas materiais, nada tem a ver com o organismo biológico constituído por moléculas, cadeias de ácidos, de neurônios, etc. [35] Razão pela qual a intuição decisiva, por um instante captada por Descartes, de um corpo subjetivo vai ser retomada por um outro filósofo francês genial, Maine de Biran, que desenvolve explicitamente, nos primeiros anos do século XIX uma teoria muito elaborada desse corpo subjetivo. É ao meditar sobre o cogito de Descartes – cogito que tinha sido abandonado pelos grandes metafísicos pós-cartesianos: Espinosa, Malebranche e Leibniz – que Maine de Biran vai fazer esta extraordinária descoberta do corpo como subjetividade pura. Porque para ele o cogito não é um eu penso no sentido em que o entendemos, isto é, um penso qualquer coisa, imagino qualquer coisa, mas um Eu Posso. Eu sou uma espécie de força primordial, um poder que desenvolvo em cada um dos meus atos, quer se trate de ações motoras como segurar com as mãos, erguer-se, andar, ou ainda

[34] *Ibid.:*«porque, por exemplo, esta consequência não seria aceitável: *eu caminho então eu sou,* só enquanto o conhecimento interior que disso tenho for um pensamento.»

[35] Para uma compreensão desta abordagem no âmbito da fenomenologia da encarnação ver nota 1 da obra *Incarnation: une philosophie de la chair,* p. 317. O paralelo com a filosofia da mente …e também é uma abordagem a não esquecer. [Nota do tradutor].

esta ação que ***habita***[36] cada um dos nossos sentidos pela qual, por exemplo, movo os meus olhos de modo a dirigir o meu olhar no sentido que eu desejo. É justamente a propósito do tato que esta força, em jogo no desenvolvimento de cada um dos nossos sentidos, pode ser reconhecida no que tem de essencial.

Convém que se refira aqui a crítica admirável que Maine de Biran dirige contra a teoria do conhecimento do corpo próprio proposta por Condillac. Para o grande sensualista do século XVIII, o nosso corpo assenta num conjunto de sensações subjetivas, mas aquilo que nos convida a atravessar essa camada puramente subjetiva é impressional, para experimentar, de algum modo por trás dela, o ser real do corpo, é o tocar. Concretamente, é o passar a mão pelo corpo próprio que apreende este corpo como alguma coisa que resiste à pressão, de tal modo que é esta mão passando de modo contínuo no nosso corpo que faz surgir a realidade deste, as suas estruturas e as suas formas, do mesmo modo que o fará para as formas e as estruturas dos corpos exteriores.

Esta descrição extremamente interessante da gênese do nosso conhecimento do corpo próprio implica de fato uma dissociação entre dois corpos, um corpo conhecido e um corpo que conhece. O corpo conhecido é este ser real cujos contornos e as configurações são traçados e reconhecidos pouco a pouco pela mão à medida que passa pelo corpo, é o corpo tocado e apreendido por esta mão. O corpo que conhece é esta mão que se delineia, na sucessão dos seus movimentos, este corpo objeto do seu tocar, é este mesmo tocar enquanto ato promovido ao nível de um poder fundamental de conhecimento, primeiro relativamente ao nosso corpo e, em seguida, em relação aos corpos exteriores que compõem o mundo.

Ora, se nos interrogarmos sobre a relação existente entre o corpo que conhece e o corpo conhecido, relação que descobrimos enquanto interior ao próprio toque, uma vez que ele se institui entre o tocar tocando e o objeto tocado por ele – objeto que é primeiro o meu próprio corpo, enquanto objeto do tocar precisamente –, se perguntarmos ainda qual destes corpos, o corpo que toca ou o que é tocado, é o mais fundamental, somos evidentemente reconduzidos ao primeiro, ao tocar tocando sem o qual a nada de tocado teríamos acesso. *Assim o corpo-objeto reenvia, em virtude de uma subordinação incontornável ao corpo-sujeito que, constantemente, o funda.*

[36] Sublinhado pelo tradutor.

A descoberta de um sujeito cuja essência é o tocar enquanto tocar tocando e, mais genericamente, o corpo subjetivo e o poder que habita cada um dos seus sentidos e, nomeadamente, o tocar é uma descoberta essencial. Com este poder corporal, trata-se, com efeito, de um sujeito totalmente diferente daquele que a filosofia clássica tinha posto na origem da nossa experiência. Este sujeito era a consciência, mas nesta consciência era o entendimento, o pensamento reduzido a si mesmo que aparecia como a capacidade fundamental do espírito, ao passo que o mundo, correlato deste sujeito racional, era interpretado pelo espírito como um mundo inteligível, estruturado de acordo com regulações, elas mesmas racionais e às quais os fenômenos sensíveis estavam submetidos. Uma hierarquia mais ou menos fortemente afirmada entre inteligível e sensível percorria o pensamento ocidental da Grécia aos nossos dias.

A instalação, como princípio da nossa experiência do mundo, do nosso corpo próprio, assim sendo o verdadeiro sujeito, não só modifica completamente a concepção clássica do sujeito do conhecimento, mas é o próprio mundo, tributário nas suas estruturas da natureza deste sujeito, que é ao mesmo tempo transformado: ele torna-se o mundo-do-corpo, o mundo da vida, ou, como dirá Husserl, o *Lebenswelt.* O que significa que ele é primeiro um mundo sensível, enquanto as relações conceituais às quais está submetido, nomeadamente as idealidades científicas, se referem necessariamente à camada sensível deste mundo pré-dado passivamente e sem o qual, em rigor, elas não fariam qualquer sentido. Um sujeito encarnado, reportando-se a um mundo sensível, essa é a situação concreta que a fenomenologia, em particular a de Merleau-Ponty, oporá constantemente à descrição clássica de uma consciência intelectual dominando um mundo de objetos cientificamente conhecidos.

Estas análises pertinentes em que o mundo já não é dissociável de um sujeito carnal deixam, todavia, aberta uma hiante questão que só Maine de Biran teve a genialidade de a perceber. Se voltarmos à sua crítica a Condillac e ao problema dos dois corpos unidos pelo tocar, a esta mão que passamos pelo nosso corpo próprio reconhecendo-lhe progressivamente as formas, deparamos com uma dificuldade imensa. Pois já não se trata de descrever nem de compreender como é que o corpo-sujeito conhece, pelo tocar da mão, o corpo-objeto a que circunscreve as partes, trata-se de saber previamente como que o tocar tocando, isto é, o poder de se mover e de preensão da mão está originariamente na posse de si de modo a poder deslocar-se, agarrar e tocar. O problema decisivo não está em perceber como é que o corpo-sujeito se reporta ao corpo

objeto para o apreender, para o tocar e, dessa forma, para o conhecer, mas como que este corpo tocante, tendo em conta que o conhecimento desta experiência é um conhecimento particular, já não é um conhecimento, mas um poder. Como que o poder subjetivo de preensão da mão está na posse de si mesmo de modo a poder fazer tudo o que faz, a poder agarrar, deslocar-se e agir?

A genialidade de Maine de Biran está em ter compreendido que o tipo de experiência segundo o qual o tocar está em relação consigo mesmo, enquanto tocar tocante, nada tem a ver com aquele pelo qual o tocar tocante entra em relação com tudo o que toca.

O tocar tocante está em relação com aquilo que toca por uma intencionalidade, ele supera-se (ultrapassa-se) em relação ao que toca e o atinge como aquilo que lhe resiste; de tal forma que aquilo que lhe resiste se mantém no exterior da força que vem estatelar-se (romper-se) contra ele. Ao contrário, na relação do tocar tocante a si mesmo, relação que permite a este tocar tocante estar na posse de si e agir, não há qualquer relação intencional nem qualquer relação de exterioridade. O tocar tocante experiencia-se a si mesmo imediatamente, a sua relação consigo, a experiência que faz de si é um pathos sem distância, uma afetividade pura análoga àquela em virtude da qual cada sentimento está em relação consigo, tal como cada medo, cada angústia se experiencia a si mesmo imediatamente, na sua afetividade precisamente e por ela apenas. Assim o corpo-sujeito, o tocar tocante se reporta intencionalmente, por um visar exterior, ao que ele toca, ao passo que na sua relação interna consigo não há nenhuma intencionalidade, nenhum olhar exterior, mas somente este pathos grudado a si, imerso em si, no qual o tocar tocante é um só consigo – e só nesta condição está na posse de si, capaz de agir, de se mover e tocar.

A relação do tocar tocante a si mesmo nos permite compreender o que, em geral, é a relação do nosso corpo, não mais a tudo o que conhece pela sua motricidade ou pelos seus sentidos, mas precisamente a sua relação consigo – aquilo a que chamo a corporeidade originária. A corporeidade originária designa o modo como o corpo habita em si mesmo, coincidindo consigo e, assim, com cada um dos poderes que o compõem, e isso de tal forma que ele é então capaz de exercer esses poderes. O tocar conhece tudo o que toca ao tocá-lo neste ato que vem embater naquilo que ele toca como qualquer coisa, todavia, exterior a si, ato que é uma forma de intencionalidade. Mas o tocar tocante não toca ele mesmo. *Não é pelo tocar que conhecemos o tocar.* Então como o conhecemos?

Na prova muda na qual ele se prova imediatamente, prova cuja matéria fenomenológica é uma afetividade pura. O que se experiencia imediatamente, sem distância, num sentir-se a si mesmo cujo estofo é esta afetividade pura, uma carne afetiva, é a vida. Não a vida de que falam os biólogos, vida cujos diferentes elementos – moléculas, partículas, etc.- pertencem ao mundo e são conhecidos objetivamente, cientificamente.

A vida do corpo vivo, deste corpo que é o nosso e com o qual coincidimos, é uma vida fenomenológica, a vida fenomenológica absoluta da qual toda a essência é o experienciar-se a si mesma. É esta vida que habita o tocar, o tocar tocante e que faz dele aquilo que é, um poder em nossa posse e que exercemos nesse sentimento de esforço de que fala Maine de Biran e que é precisamente o modo de dado a si mesmo do nosso corpo – nossa corporeidade originária.

Uma palavra ainda sobre esse tocar tocante para dizer que não devemos interpretá-lo como um ato singular ou como uma série de atos particulares e sucessivos aos quais se limitaria o seu exercício. Cada ato de tocar, de segurar com as mãos etc., é somente a atualização de uma força, de uma capacidade de preensão preexistente – e o nosso problema era justamente compreender como que esta capacidade de tocar e de agarrar está em nossa posse, como uma capacidade que podemos exercer a qualquer momento. É precisamente por esta capacidade estar em nosso poder que podemos exercê-la. É por isso que o problema do tocar é bem o desta capacidade permanente, deste estar-em-posse-constantemente que reside na nossa corporeidade originária e a define. Esta capacidade domina o tempo. Há uma Arqui-Presença do corpo a si mesmo, presença original pelo efeito da qual o meu corpo está sempre já aí como aquilo com que coincido e que eu posso, por essa razão, exercer a qualquer instante. Esta imersão de cada um no seu próprio corpo deve-se à imersão da vida em si mesma, vida que, para o vivo, jamais é passado ou futuro ou mesmo presente, à maneira como dizemos que um objeto está presente – mas que escapa a esse passado como a esse futuro, como a todo o presente objetivo, precisamente porque ela está sempre aí, estreitando-se ela mesma numa prova patética que nenhuma força romperá.

Porque o corpo subjetivo original está constantemente presente a si nesta Arqui-Presença da vida a si mesma, o mundo ao qual ele nos abre por cada um dos seus poderes e nomeadamente pelo tocar é um mundo que também ele supera a atualidade da percepção que dele tenho em tal ou tal momento da minha experiência. É um mundo que me é dado potencialmente, porque eu posso desenvolver os poderes que me dão acesso a ele, pois os

caminhos que conduzem ao mundo são pretraçados em mim e posso percorrê-los quando quero. Tocar as coisas, eu o posso a todo o momento, esse poder se faz um comigo e, assim, o conjunto das coisas que compõem o mundo me é acessível por princípio, porquanto eu trago comigo esse poder de a ele aceder, e coincide com ele.

A reflexão sobre o tocar nos conduz, assim, a um encadeamento de problemas do maior interesse e da maior dificuldade, e isso logo que deixamos de considerar ingenuamente o tocar como um comportamento objetivo tendo naturalmente lugar entre os fenômenos do mundo. Apreendido na sua subjetividade e assim na sua possibilidade interior que habita o nosso corpo original ele mesmo subjetivo, o tocar reenvia a uma constelação de fenômenos fundamentais que nos dizem respeito no mais fundo do nosso ser, tanto na nossa relação conosco como na nossa relação com o mundo ou com os outros. É este vasto campo de investigação que o nosso colóquio tem por tarefa elucidar.

Capítulo 3

TROUBLES PSYCHIQUES ET IPSÉITÉ

MICHEL HENRY ET BIN KIMURA

Roland Vaschalde

Masaya Kawase, spécialiste de Michel Henry, a publié récemment un article de grande importance[37] dans lequel il établit une mise en relation entre la pensée du phénoménologue de la vie et celle du psychiatre et philosophe japonais Bin Kimura. Ce texte m'est apparu triplement intéressant, d'abord parce qu'en soi il renferme une lecture très juste et très profonde de la pensée henryenne, ce qui n'est pas chose si fréquente, ensuite, par l'originalité de sa thématique qui porte sur l'interprétation philosophique d'un aspect majeur de la psychiatrie, et pour une raison plus personnelle, enfin, parce qu'il prend place dans un courant aujourd'hui encore naissant mais de plus en plus actif de confrontation entre la phénoménologie comme courant majeur de la philosophie contemporaine et un mode de pensée « oriental » ici influencé par le bouddhisme zen, ce que j'ai moi-même essayé de mettre en œuvre dans plusieurs de mes textes[38]. Il n'est pas question, ici, de rendre compte de la totalité d'un article riche, vers lequel je renvoie, mais je voudrais examiner plus en détail un de ses thèmes principaux qui concerne la réalité de l'ipséité et de son devenir dans les cas de troubles graves ou de dissociation du psychisme. La thèse de Kimura, s'appuyant sur l'étiologie de ces troubles et sur les récits de vie des patients, étant que se révèlent là des modes d'expérience au sein desquels l'ipséité disparait en ce sens que la mise en relation de soi avec soi cesse de se mettre en place, selon des modalités qui sont les suivantes :

Dans le cas des atteintes schizophréniques, cette perte de soi se manifeste selon deux manières pour ainsi dire opposées : soit le malade perçoit sa sphère intime comme étant sous la domination totale d'une entité extérieure qui prend ainsi le contrôle de lui-même, le changeant en une marionnette vide dont il tire les ficelles à sa guise, soit il la ressent comme se vidant de sa substance pour se diluer inéluctablement hors de soi dans l'extériorité du monde. Expériences intérieures dramatiques qui s'accompagnent

---

[37] *L'expérience de l'immédiateté : sur la phénoménologie de la vie chez Michel Henry et Bin Kimura* (Revue philosophique de la France et de l'étranger, n. 143, 4, 2018)

[38] *A l'Orient de Michel Henry* et *Epreuve de soi et vérité du monde : depuis Michel Henry*, Orizons, 2014 et 2016.

inévitablement d'un état d'angoisse pouvant aller jusqu'à l'insupportable et la tentative de se défaire définitivement de soi dans un acte suicidaire.

D'autres atteintes, que Kimura nomme les « pathologies de l'immédiateté », allant de la crise d'épilepsie aux psychoses atypiques en passant par différents types d'états limites, ont aussi pour conséquence cette brisure de l'ipséité car elles provoquent ce que dans d'autres contextes on a pu appeler un « sentiment océanique », dans lequel le moi se trouve dissous dans une unité globale au sein de laquelle le sujet ne distingue plus entre soi-même et la totalité de l'univers, qui ne font plus qu'une seule et même réalité, de telle façon que la notion même de personne perdrait alors tout son sens. Une telle expérience pouvant s'accompagner soit d'une angoisse extrême liée à la perte de soi, soit, au contraire d'une sorte d'euphorie impersonnelle d'être libéré de ce fardeau d'être irréductiblement soi-même, à la racine du désespoir magistralement analysé par Kierkegaard. Le philosophe danois a d'ailleurs été un des rares penseurs vis-à-vis desquels Michel Henry a exprimé une sympathie intellectuelle profonde, par exemple, précisément, à l'occasion de l'étude de ce thème du désespoir dans *L'essence de la manifestation*[39]qui est justement une méditation sur la nature essentielle de l'ipséité dans la définition de l'être compris comme l'auto-affection de la vie.

Après avoir marqué de manière passionnante les affinités existantes entre les intuitions décisives de Michel Henry et de Bin Kimura, Masaya Kawase expose donc ces descriptions des

« pathologies de l'immédiateté » dans lesquelles le sujet sent disparaitre son ipséité dans « l'immédiateté chaotique » et qui posent une question fondamentale à qui considère que les thèses henryennes sur le caractère ontologique ultime de l'ipséité comme fondement phénoménologique même de la manifestation de la vie ne saurait souffrir d'exception. Qu'en est-il donc de ces affections qui semblent se définir apparemment par une absence ou une perte de ce rapport à soi si essentiel ? C'est dans l'œuvre même de Michel Henry que nous allons tenter de retrouver les analyses capables de répondre à cette redoutable question, en conservant à la fois la thèse fondatrice du philosophe et la pertinence descriptive du praticien des maladies mentales.

La clef nous semble résider dans une série de mises au point que Michel Henry déroule à partir de ce qui est aussi bien une mise en garde contre les possibilités de

[39] PUF, 1963, p. 851 et suivantes

mécompréhension menaçant toujours l'approche d'un domaine d'étude aussi difficile à délimiter. Au chapitre 18, à la page 179 de *L'essence de la manifestation*, livre qui expose de manière définitive les intuitions fondatrices du philosophe, nous lisons donc cette remarque qui vient immédiatement après l'affirmation du caractère « inessentiel » de l'opposition entre le « savoir naturel » et le « savoir vrai » : « Faisons ici une distinction importante pour la suite de nos recherches, une distinction entre ce qui est ontologique et ce qui est existentiel.» Une affirmation qui se développera selon différentes modalités jusqu'à la fin du chapitre 20, à la page 200. L'importance quantitative de ces élaborations atteste de leur teneur décisive : il s'agit bien de ne pas se leurrer en confondant deux ordres de réalité qui n'appartiennent pas au même domaine d'essentialité ontologique : celui du réel et celui de sa simple représentation, y compris au sens où le sujet se représente soi-même dans un processus d'auto-analyse.

Dans plusieurs de ces affections psychiques souvent gravissimes, comme c'est le cas dans la schizophrénie, le sujet éprouve bien, en effet, une indifférence ou plutôt une étrangeté vis-à-vis de lui-même et du monde qui génère l'angoisse de sombrer de façon imminente dans la non-existence de qui ne possède plus aucun repère existentiel à quoi se raccrocher pour se maintenir dans l'être. Si cette perte de soi – et du monde avec soi – semble à ce point imminente, c'est qu'elle est pour ainsi dire immanente, ancrée au cœur même du psychisme comme une faille constitutive menaçant en permanence le principe d'identité qui est son fondement ultime. C'est en tout cas ainsi que se le représentent le malade, dès lors qu'il tente de mettre des mots sur cette expérience terrible, de même que le thérapeute qui s'efforce de décrire la symptomatologie de cette affection à partir de la description des comportements et du récit qu'en fait le sujet observé.

Mais, en deçà de ces élaborations langagières ou théoriques, l'important réside, sans doute aucun, dans l'expérience angoissante qui est celle du sujet et dont elles essaient de rendre compte. Dès lors, cette angoissante épreuve affective apparait en première approche comme une justification évidente de la pertinence des descriptions de Bin Kimura et, dans le même temps, comme une objection possiblement opposable à l'intuition fondatrice de Michel Henry qu'il faudrait alors relativiser. Nous allons proposer, au contraire, de lire ce ressenti affectif anxiogène comme une confirmation totale des thèses henryennes.

Nous avons certes reçu des discours psychiatriques du sujet et du thérapeute l'affirmation que cet état de perte de soi / du soi possédait l'irréfutable vérité de ce qui

s'éprouve et ne peut donc, en tant que tel, être l'objet d'une négation. Ce critère, purement phénoménologique, irait évidemment dans le sens de la pensée de la vie henryenne mais alors ne se retournerait-il pas, pourtant, contre le cœur du système qui affirme par ailleurs l'impossibilité de se défaire de soi ?

La réponse vient de la distinction qu'il s'agit d'établir entre ce que nous avons appelé le plan ontologique et le plan existentiel. Certes, le sujet éprouve bien cet état problématique mais justement, il l'éprouve. Or, pour Michel Henry, c'est cette épreuve même qui est l'ipséité, qui se confond avec elle. L'ipséité n'est pas le contenu de l'expérience, au sens où un « contenu » s'oppose à ce qui le contient, mais la tonalité affective avec laquelle elle coïncide et qui, en réalité, n'est que le nom particulier qu'elle revêt à cet instant. De sorte que l'angoisse, par exemple, n'est pas ce sentiment qui se superposerait à un état neutre préalable mais la vie telle qu'elle est vécue dans ce moment affectif spécifique que nous qualifions de négatif ou pathologique. L'ipséité, loin d'avoir disparu dans cet état de déhiscence apparente à l'égard de soi, est au contraire le trait le plus remarquable qui établit la brutale vérité de cette épreuve de soi vécue comme souffrance : elle est ce lien à soi qui nous unit à nous-mêmes dans l'impossibilité de nous séparer de nous-mêmes, y compris dans l'épreuve que nous faisons pourtant de la réalité de cette séparation. Car « tout ce qui vit est rivé à soi pour être à jamais ce qu'il est[40] ».

Si ce sentiment existentiel de perte correspondait à une perte réelle de soi, le sujet ne serait pas seulement privé de soi mais, littéralement, mort. Or, non seulement il éprouve mais il éprouve intensément, même s'il s'agit de l'épreuve d'une indifférence ou d'une insensibilité radicale. Et c'est pourquoi pareille épreuve va culminer, au plus fort de son intensité, dans une angoisse devenue si intolérable qu'elle peut, dans les états limites, déboucher sur des conduites suicidaires, seule issue que le sujet entrevoit pour défaire ce lien à soi ontologique indissoluble que nous avons évoqué. Comme le dit, avec force, un autre texte de la *Généalogie de la psychanalyse*, « L'angoisse est le sentiment de l'être en tant que la vie, elle est le sentiment du Soi. [41]»

Il convient de commenter et de souligner l'utilisation de la majuscule ainsi utilisée pour introduire le mot « Soi ». Elle sert en effet, et très précisément, à ne pas tomber dans la confusion entre les sens ontologique et existentiel de ce mot, qu'il s'agit de manier avec

[40] *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 1985 ; p.216
[41] Ibid. p. 379

précaution. Le soi dont parle ici Michel Henry ne peut disparaitre ni même se trouver amoindri en aucune façon, car il ne désigne rien d'autre que la réalité de la vie dans la vérité de sa manifestation phénoménologique la plus essentielle, en tant qu'épreuve de soi impossible à défaire.

Dans un livre passé trop inaperçu[42], le psychiatre Georges Lapassade constatait ainsi, sans avoir à sa disposition l'appareil philosophique interprétatif que nous fournissent les analyses de Michel Henry, que dans les états limites d'obnubilation de la conscience caractérisant les phénomènes de transe – qu'elles soient spontanées ou le résultat d'inductions hypnotiques ou psychédéliques – demeure pourtant toujours un noyau intouché permettant de penser que quelque chose du sujet résiste à la totale dissolution qui efface la quasi-totalité du champ qui le constitue habituellement. Dans la conclusion de son travail, Lapassade termine ainsi : « L'unité de la transe serait alors à chercher dans ce trait fondamental et troublant, dans cette sorte de connivence par laquelle le sujet qui change, et se voit changer, parait observer ce changement à partir d'un point qui, lui, reste fixe, reste éveillé…pendant qu'une autre « partie » de lui-même (mais non pas un autre « Je ») joue à se laisser aller à son dérèglement. [43]» Quant à nous, cet exemple tiré de la littérature psychiatrique nous semble illustrer de façon remarquable le distinguo que nous avons fortement établi entre le soi psychologique, lié aux conditions existentielles selon lesquelles se construisent le sujet et le Soi comme ipséité de la vie confondue avec sa condition même de révélation.

Il arrive parfois que la poésie, comme la philosophie, parvienne à exprimer quelqu'une de ces intuitions rares qui touchent au plus profond, jusqu'aux conditions d'apparition de toute phénoménalité. Il en va ainsi dans le poème bien connu d'Apollinaire, *Alcools,* dont j'extraie ces trois vers, d'une incroyable densité sous l'apparente banalité, et qui rejoignent notre propos en amplifiant sa résonance :

Sous le pont Mirabeau coule la Seine
Vienne la nuit sonne l'heure
Les jours s'en vont je demeure[44]

[42] *Les états modifiés de conscience*, PUF, 1987
[43] P. 122 ; c'est nous qui soulignons.
[44] C'est nous qui soulignons.

Comment ne pas s'étonner de la charge philosophique immense que peut véhiculer un texte aussi quantitativement restreint ! On y découvre en effet deux éléments qu'on pourrait qualifier « d'héraclitéens » : le fleuve qui coule, le temps qui passe. Ils correspondent aux circonstances existentielles sans cesse changeantes et, selon la description henryenne des structures phénoménologiques ultimes, au monde que déploie la transcendance selon l'infinitude des objets que caractérisent les modalités de l'espace et du temps. À ce monde appartiennent aussi les diverses guises selon lesquelles les hommes se représentent leur vie et leur propre condition intérieure sous la forme d'idées, de croyances, d'idéologies…Et puis deux autres, d'apparence « parménidienne » : le pont, ce repère stable jeté sur le paysage mouvant de l'eau qui s'écoule, dans laquelle on ne peut se baigner jamais deux fois, et le « je ». Ceux-là correspondent au niveau que nous avons précédemment identifié comme ontologique et, selon la description henryenne des structures phénoménologiques ultimes, à l'auto-révélation de l'être dans l'immanence de son affectivité transcendantale, irréductible à toute description objective, en- deçà du jaillissement de l'extériorité, liée à soi de manière infrangible, sans déhiscence possible, donnant ainsi naissance à la figure du destin.

Attardons-nous un instant sur le commentaire de ce « je », qui nous importe ici particulièrement. Grâce aux analyses que nous venons de mener, il est impossible de se méprendre sur sa signification véritable. En aucun cas il ne réfère à l'ego, au « petit » soi que prennnent en vue les différents modes de la psychologie. Bien plutôt doit-on y reconnaitre l'ipséité fondatrice de la phénoménalité de la vie selon Michel Henry, le Soi, et cette conscience jamais abolie qu'évoquaient les constatations de Georges Lapassade.

Eu égard aux affirmations cliniques de Bin Kimura, il faudra donc répéter, en la réaffirmant fortement, la distinction essentielle que nous a léguée Michel Henry. S'il y a bien un sentiment dramatiquement éprouvé d'extrême déréliction dans les cas pathologiques décrits par la psychiatrie, cette symptomatologie ne signifie pas, sur un plan strictement philosophique, que l'ipséité du sujet vivant a disparu – ce qui d'ailleurs constituerait, au niveau ontologique, une contradiction interne insoutenable, une aporie impossible à penser réellement. L'effacement ressenti du moi doit au contraire se lire comme l'effondrement de la structure re-présentative, effondrement qui accule le sujet à l'expérience brute de l'impossibilité de se défaire jamais de soi, selon l'expérience que Kierkegaard a thématisé sous le terme de désespoir comme nous l'avons précédemment

évoqué. Ce qui demeure alors – pour reprendre le terme étonnamment juste d'Apollinaire – c'est le « je », c'est ce sujet non soumis aux aléas de l'existence mondaine et dont Michel Henry a souligné le caractère essentiel selon une double formulation, affirmative et négative, qui témoigne de son importance : « L'ego seul peut sentir [45]» , « 'On' ne sent pas [46]».

Mais alors, demandera-t-on peut-être, de quel sentir s'agit-il là qui ne se sent pas comme tel, ou même qui ne se sent pas du tout ? Cette question radicale oblige à faire à nouveau retour vers les thèses premières de la pensée henryenne pour y chercher une réponse capable, nous l'espérons, d'éclairer en dernier recours les remarques du thérapeute.

Nous présenterons deux réponses à cette question, d'apparence redoutable, situées sur deux plans différents de profondeur :

1) d'abord il convient d'insister sur le fait que la conscience réflexive superpose immédiatement et spontanément au sentiment une couche interprétative théorique, aussi fruste soit-elle, qu'elle finit par confondre avec lui. C'est ainsi que, dans les cas cités par Bin Kimura, l'indistinction du sujet dans son rapport au monde, sera interprétée soit positivement, dans le cas du « <u>sentiment</u> océanique », mystique, d'unité avec l'univers, soit négativement comme un <u>sentiment</u> d'engloutissement possible dans l'extériorité menaçante du monde. Or, comme l'indiquent parfaitement ces expressions, il s'agit bien, toujours, dans les deux cas, d'un sentiment. Ainsi en va-t-il, par exemple, du mathématicien qui prétend échapper à la réalité affective de l'existence en s'adonnant à une pure recherche théorique, alors qu'en vérité cette prétendue neutralité scientifique est, elle aussi, une forme particulière d'affectivité, qui se donne précisément à ressentir comme « neutre », alors « qu'il n'y a pas de représentation 'pure' si l'on entend par là une représentation qui ne serait pas affective dans sa structure, pas de pur 'motif'. *Tous les motifs sont nécessairement des mobiles.*[47]»

2) sur un plan plus radical nous nous appuierons sur la distinction établie entre l'affectivité au sens habituel du terme, qui est ce que nous éprouvons au contact du monde

---

[45] Ibid. p. 599 ; dans le contexte de ces pages « ego » signifie ici le Soi absolu de la vie.
[46] *Phénoménologie et philosophie du corps*, PUF, 1965 ; p. 148. Cette formule lapidaire constitue une critique radicale des thèses de M. Merleau-Ponty.
[47] Op. cité ; p. 661. Les italiques sont de Michel Henry

extérieur – objectif ou intersubjectif – ou dans les « états d'âme » qui constituent notre monde « intérieur », et l'Affectivité transcendantale, autre nom pour l'ipséité auto-affective qui est la condition interne et nécessaire de la première comme ce qui la donne à elle-même, la conduit et la soutient dans l'apparaitre de sa phénoménalité, sous les formes multiples que revêt la subjectivité comprise comme épreuve de soi. Cette Affectivité transcendantale n'est pas un contenu susceptible d'être intentionnellement visé par une conscience ni même directement éprouvé sur le mode d'un sentiment spécifique concret : elle est ce rapport à soi qui les fonde tous en tant que ce lien qui les unit à eux-mêmes et les tient ainsi dans l'être, phénoménologiquement compris comme révélation. Dit autrement, elle est cette pure épreuve de soi de la vie qui ne tolère aucun autre qualificatif pour sa description tant, considérée selon les critères de la phénoménalité mondaine, elle se signale par son extrême indigence[48]. Il s'agit donc d'une présence invisible qui transit pourtant toute manifestation, mais n'est jamais elle-même manifestée, au sens où elle se donnerait à voir dans l'extériorité du monde, et qui est, en un mot, sa condition de possibilité, l'Apparaitre de tout apparaitre. Par rapport à l'exemple précédent de l'illusion du mathématicien à l'égard de son activité soi-disant purement théorique, il faudrait donc ajouter que cette pratique n'existerait simplement pas sans cette donation qui la donne à elle-même comme manifestation intérieure, vécu impressionnel.

Dès lors qu'il s'agit de rendre compte de la réalité selon l'ordre des raisons, il faudrait ici garder en mémoire les analyses de *L'essence de la manifestation*[49] consacrées à la pensée hégélienne, qui sonnent comme un avertissement :

« *La compréhension existentielle trouve son fondement dans la compréhension ontologique de l'être…* Dans la compréhension ontologique de l'être réside le savoir absolu. Le savoir vrai ou philosophique est une compréhension existentielle ou, pour mieux dire, existentiale, de la compréhension ontologique. »

Il ne s'agit pas pour nous, on l'aura compris, de remettre foncièrement en question les formulations de Bin Kimura, qui partage avec Michel Henry la remarquable autant qu' essentielle reconnaissance de l'affectivité comme chair même de la réalité, mais de les situer à un niveau d'analyse différent, sur le plan de la compréhension existentielle,

[48] Michel Henry parle de « l'indigence de l'essence » p. 350 de *L'essence de la manifestation*, op. cité.
[49] Op. cité ; p. 183. Les italiques sont de Michel Henry

tandis que la réalité même de l'expérience vécue par le malade ou le sujet affecté se situerait, elle, sur celui de la compréhension ontologique – le terme de « compréhension » n'ayant évidemment ici aucune connotation théorique mais signifiant, au contraire, le « savoir vrai » inclus dans toute manifestation révélée par et dans l'Affectivité transcendantale. Leur subtilité et leur profondeur nous ont obligés à faire retour vers les intuitions présentes au cœur de la pensée henryenne initiale, qui ne seront jamais remises en question tant elles constituent leur justification ultime, et qu'il nous aura fallu, à cette occasion, examiner encore plus avant. Pour tout cela nous sommes profondément redevables au précieux exposé de Masaya Kawase.

Capítulo 4

TRANSTORNOS PSÍQUICOS E IPSEIDADE

MICHEL HENRY E BIN KIMURA

Roland Vaschalde

Tradução: Isabelle Gayon

Revisão Técnica: Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

Masaya Kawase, especialista de Michel Henry, publicou recentemente uma matéria muito importante[50] na qual ele estabelece uma relação entre o pensamento do fenomenólogo da vida e o do psiquiatra e filósofo japonês Bin Kimura. Esse texto me pareceu triplamente interessante. Primeiramente por que ele oferece uma leitura muito justa e profunda do pensamento de Michel Henry, o que não é tão frequente, e também pela sua temática original que porta sobre a interpretação filosófica de um aspecto importante da psiquiatria, e enfim por uma razão mais pessoal, por que ele se situa em uma corrente ainda nova mas cada vez mais ativa de confrontação entre fenomenologia como corrente maior da filosofia contemporânea e um modo de pensamento "oriental" aqui influenciado pelo budismo zen que eu mesmo tentei implantar em vários textos meus[51]. Não se trata aqui de dar conta da totalidade de uma matéria rica que eu referencio, mas gostaria de detalhar um tema principal que concerne a realidade da ipseidade e de seu futuro no caso de transtornos graves ou de dissociações do psíquico. A tese de Kimura, apoiando-se sobre a etiologia desses transtornos e sobre as narrações de vida dos pacientes, que se revelam como modos de experiências no meio dos quais a ipseidade desaparece, no sentido que a colocação em relação de si com si cessa de se instalar, segundo as seguintes modalidades:

No caso de problemas esquizofrênicos, essa perda de si manifesta-se de duas maneiras, pode-se dizer opostas: ou o doente percebe sua esfera íntima como sendo sob dominação total de uma entidade exterior que toma assim o controle dele mesmo, tornando-o em uma marionete vazia da qual ele puxa os fios como quer, ou então ele a percebe como se esvaziando da sua substância e se diluir inelutavelmente fora de si na

---

[50] *A experiência da imediatidade: sobre a fenomenologia da vida em Michel Henry e Bin Kimura (Revue philosophique de la France et de l´étranger, n.143,4,2018)*

[51] *A l´Orient de Michel Henry et Épreuve de soi et vérité du monde: depuis Michel Henry, Orizons, 2014 et 2016.*

exterioridade do mundo. Experiências interiores dramáticas acompanhadas inevitavelmente de um estado de angústia podendo chegar ao insuportável e à tentativa de se desfazer definitivamente de si em um ato suicida.

Outros problemas, que Kimura nomeia "patologia do imediatismo" indo da crise de epilepsia às psicoses atípicas até diferentes tipos de estados limites, têm também como consequências uma quebra da ipseidade, pois elas provocam o que em outros contextos, pode se chamar de "sentimento oceânico", no qual o eu encontra-se diluído em uma unidade global no meio da qual o sujeito não distingue mais entre si mesmo e a totalidade do universo, que formam uma e mesma realidade, de tal forma que a noção mesmo de pessoa perderia então todo sentido. Uma experiência dessa pode levar à uma angustia extrema ligada à perda de si, ou ao contrário, à um tipo de euforia impessoal por ter se libertado desse peso de ser irredutivelmente si mesmo, na raiz do desespero magistralmente analisado por Kierkegaard. O filosofo dinamarquês foi aliás um dos raros pensadores pelo qual Michel Henry expressou uma simpatia intelectual profunda, por exemplo, na ocasião do estudo desse tema do desespero em *L´essence de la manifestation*[52], que é justamente uma meditação sobre a natureza essencial da ipseidade na definição do ser compreendido como o auto-afecção da vida.

Após ter marcado de maneira apaixonante as afinidades existentes entre as intuições decisivas de Michel Henry e de Bin Kimura, Masaya Kawase expõe então essas descrições das "patologias do imediatismo" nas quais o sujeito vê a sua ipseidade desaparecer no "imediatismo caótico" e que levam à uma questão fundamental para quem considera que as teses de Michel Henry sobre o caráter ontológico último da ipseidade como fundamento fenomenológico mesmo da manifestação da vida não poderia ser exceção. E o que acontece então desses afetos que parecem se definir aparentemente por uma ausência ou uma perda dessa relação a si tão essencial? É na obra mesmo de Michel Henry que nós vamos tentar encontrar as análises capazes de responder à essa terrível pergunta, conservando ao mesmo tempo a tese fundadora do filósofo e a pertinência descritiva do clínico das doenças mentais.

A solução nos parece estar em uma série de esclarecimentos que Michel Henry desenrola a partir do que é tanto um aviso contra as possibilidades de incompreensão

[52] PUF, 1963, p 851 e seguintes

ameaçando sempre a aproximação de uma área de estudo tão difícil de delimitar. No capítulo 18, página 179 do livro *A essência da manifestação*, livro que expõe de maneira definitiva as intuições fundadoras do filósofo, lemos essa notificação que vem logo após a afirmação do caráter "inessencial" da oposição entre o "saber natural" e o "saber verdadeiro": "Façamos aqui um distintivo importante para nossas pesquisas futuras, um distintivo entre o que é ontológico e o que é existencial". Uma afirmação que se desenvolverá segundo diferentes modalidades até o fim do capítulo 20, página 200. A importância quantitativa dessas elaborações atesta seu conteúdo decisivo: é preciso não confundir duas ordens de realidade que não pertencem à mesma área de essencialidade ontológica: a do real e a da sua simples representação e, também, no sentido onde o sujeito se representa ele mesmo em um processo de autoanálise.

Em vários desses afetos psíquicos muitas vezes gravíssimos, como é o caso na esquizofrenia, o sujeito sente, de fato, uma indiferença, ou melhor, uma coisa estranha frente a ele mesmo e ao mundo que traz a angústia de cair de maneira iminente na não existência de quem não tem mais nenhuma referência existencial onde se segurar para se manter no ser. Se essa perda de si – e do mundo consigo – parece tão iminente, é porque ela é, por assim dizer, imanente, ancorada no coração mesmo do psiquismo como uma fenda constitutiva ameaçando sem cessar o princípio de identidade que é seu fundamento último. É em todo caso, assim que o doente se representa, quando ele tenta colocar palavras sobre essa experiência terrível, assim como o terapeuta que tenta descrever a sintomatologia desta afecção a partir da descrição dos comportamentos e da narração feita pelo sujeito observado.

Mas, além dessas elaborações de linguagem ou teóricas, o importante reside, sem dúvida nenhuma, na experiência angustiante do sujeito. Assim, essa angustiante tarefa afetiva aparece à primeira vista, como uma justificação evidente da pertinência das descrições de Bin Kimura e, ao mesmo tempo, como uma objeção possivelmente em oposição com a intuição fundadora de Michel Henry que precisaria então ser relativizada. Ao contrário, nós vamos propor ler essa vivência afetivo ansiógena como uma confirmação total das teses de Michel Henry.

Nós recebemos dos discursos psiquiátricos do sujeito e do terapeuta a afirmação que esse estado de perda de si possuía a verdade irrefutável do que se sente e não pode, então, ser o objeto de uma negação. Esse critério, puramente fenomenológico, iria

evidentemente no sentido do pensamento da vida henriana, mas então não se voltaria contra a centro do sistema que afirma a impossibilidade de se desfazer de si?

A resposta vem da distinção que se trata de estabelecer entre o que chamamos de plano ontológico e o plano existencial. De fato, o sujeito sente realmente esse estado problemático, mas justamente, ele o sente. Ora, para Michel Henry, é essa prova mesmo que é a ipseidade, que se confunde com ela. A ipseidade não é o conteúdo da experiência, no sentido onde um "conteúdo" se opõe ao que o contém, mas a tonalidade afetiva com a qual ela coincide e que, na realidade, é somente o nome peculiar que ele reveste nesse instante. Assim, a angústia, por exemplo, não é esse sentimento que se superporia a um estado neutro, mas a vida tal como ela é vivida nesse momento afetivo específico que nós chamamos de negativo ou patológico. A ipseidade, longe de ter sumido nesse estado de separação aparente é ao contrário o traço mais notável que estabelece a brutal verdade dessa prova de si vivida como sofrimento: ela é o laço a si que nos une a nós mesmos na impossibilidade de nos separarmos de nós mesmos, inclusive na prova que nós fazemos da realidade dessa separação. Por que "tudo que vive é ligado a si por ser para sempre o que ele é[53]".

Se esse sentimento existencial de perda correspondia a uma perda real de si, o sujeito não seria, somente privado de si mesmo, mas, literalmente, morto. Ora, não somente ele sente, mas sente intensamente mesmo se se trata da prova de uma indiferença ou de uma insensibilidade radical. É por isso que tal prova vai culminar, ao cúmulo da sua intensidade, em uma angústia tão insuportável que ela pode, em estado limite, levar a condutas suicidas, única saída que o sujeito imagina para desfazer esse laço a si ontológico indissolúvel que nós evocamos. Como diz, com força, um outro texto da *Genealogia da psicanálise*, "a angústia é o sentimento do ser como vida, ela é o sentimento de Si[54]".

É preciso comentar e destacar o uso da maiúscula assim usada para introduzir a palavra "Si". Ela serve, de fato, e precisamente, para não cair na confusão entre os sentidos ontológico e existencial dessa palavra que deve ser manipulada com precaução. O si do qual fala Michel Henry não pode desaparecer nem ser diminuído, pois ele designa

---

[53] *Généalogie de la psychanalyse*, PUF, 1985 ; p.216

[54] Ibid. p. 379

nada mais que a realidade da vida na verdade de sua manifestação fenomenológica mais essencial, como prova de si impossível de desfazer.

Em um livro que passou demasiadamente despercebido[55], o psiquiatra Georges Lapassade constatava, mesmo sem dispor do aparelho filosófico interpretativo que nos fornecem as análises de Michel Henry, que nos estados limites de obnubilação da consciência caracterizando os fenômenos de transe – que sejam espontâneos ou que sejam os resultados de induções hipnóticas ou psicodélicas – sempre permanece porém, um núcleo intocado que permite pensar que algo do sujeito resiste à total dissolução que apague a quase totalidade do campo que o constitui normalmente. Na conclusão do seu trabalho, Lapassade termina assim: "A unidade do transe seria então de procurar nesse traço fundamental e perturbador, nessa sorte de conivência pela qual o sujeito que muda, que se vê mudar, parece observar essa mudança a partir de um ponto que ele permanece fixo, fica acordado... enquanto uma outra 'parte' dele mesmo (mas não um outro "Eu") brinca de se deixar ir na sua desregulagem[56]". Para nós, esse exemplo tirado da literatura psiquiátrica nos parece ilustrar de maneira notável, o distintivo que nós estabelecemos firmemente entre o si psicológico, ligado às condições existenciais segundo as quais se constroem o sujeito e o Si como ipseidade da vida confundida com sua condição mesmo de revelação.

Acontece, às vezes, que a poesia, assim como a filosofia, consegue expressar algumas dessas intuições raras, que tocam o mais profundo, até as condições de aparição de toda fenomenalidade. É assim no famoso poema de Apollinaire, *Alcools*, do qual extraio esses três versos, que, sob uma aparência de banalidade, têm uma incrível densidade, e que ilustram bem nosso propósito, amplificando sua ressonância:

Sob a ponte Mirabeau passa o Sena

Vem a noite, toca a hora

Os dias passam e eu permaneço[57]

---

[55] *Les états modifiés de conscience*, PUF, 1987

[56] p. 122 ; c'est nous qui soulignons.

[57] nosso destaque

Como não se surpreender da carga filosófica imensa que consegue vincular um texto tão curto! Podemos ver nele dois elementos que qualificamos de "Heráclitianos": o rio correndo, o tempo passando. Eles correspondem às circunstancias existenciais sempre em mudança, segundo a descrição henriana das estruturas fenomenológicas últimas, ao mundo que desdobra a transcendência segundo a infinitude dos objetos que caracterizam as modalidades do espaço e do tempo. A esse mundo pertence também as diversas maneiras segundo as quais os homens representam suas vidas e suas próprias condições interiores com ideias, crenças, ideologias... e também, duas outras, de aparência "parmenidiana": a ponte, este ponto referencial estável jogada na paisagem móvel da água que corre, na qual não se pode mergulhar jamais duas vezes, e o "eu". Estes correspondem ao nível que nós identificamos anteriormente como ontológico e, segundo a descrição de Michel Henry das estruturas fenomenológicas últimas, à auto-revelação do ser na imanência da sua afetividade transcendental, irredutível à toda descrição objetiva, abaixo do jorro da exterioridade, ligada a si de maneira infrangível, sem deiscência possível, dando assim a luz à figura do destino.

Vejamos o comentário deste "eu", muito importante para nós. Graças às análises que fizemos, é impossível enganar-se sobre seu verdadeiro significado. Em nenhum caso, ele se refere ao ego, ao "pequeno" si que aos diferentes modos da psicologia levam em conta. Ou devemos reconhecer nele a ipseidade fundadora da fenomenalidade da vida segundo Michel Henry, o Si, e esta consciência jamais abolida, como constatou Georges Lapassade.

Em relação às afirmações clínicas de Bin Kimura, será preciso repetir e reafirmar firmemente a distinção essencial que nós herdamos de Michel Henry. Se existe realmente um sentimento dramaticamente vivido de extremo abandono nos casos patológicos descritos pela psiquiatria, esta sintomatologia não significa, no plano estritamente filosófico, que a ipseidade do sujeito vivo desapareceu. O que, aliás, constituiria, no plano ontológico, uma contradição interna insustentável, uma aporia inimaginável. O apagão vivido do eu deve ler-se como o desmoronamento da estrutura re-presentativa, desmoronamento que aprisiona o sujeito à experiência bruta da impossibilidade de nunca se desfazer de si, segundo a experiência que Kierkegaard tematizou com o termo de desespero e como nós o evocamos anteriormente. O que permanece então – para retomar o termo extremamente justo de Apollinaire – é o "eu", é este sujeito não submisso aos acontecimentos da existência mundana e do qual Michel Henry destacou o caráter

essencial segundo uma dupla formulação, afirmativa e negativa, que mostra sua importância: “O ego somente pode sentir[58] “, “Nós” não sentimos[59] [10]”

Mas então, perguntaremos talvez de qual sentir se trata, que não se sente como tal, ou mesmo que não se sente nem um pouco? Esta pergunta radical obriga a voltar em direção as teses primeiras do pensamento de Michel Henry, para procurar uma resposta capaz, o esperamos, de esclarecer os comentários do terapeuta.

Apresentaremos duas respostas à esta pergunta, aparentemente assustadora, situadas sobre dois planos de profundidade:

1) Em primeiro lugar, convém insistir sobre o ato que a consciência reflexiva sobrepõe imediatamente e espontaneamente uma camada interpretativa teórica ao sentimento, que, mesmo frustra, acaba por se confundir com ele. É assim que, nos casos citados por Bin Kimura, a indistinção do sujeito na sua relação ao mundo será interpretada seja positivamente, no caso do “sentimento oceânico”, místico, de unidade com o universo, seja negativamente como um sentimento de engolimento possível na exterioridade ameaçadora do mundo. Ora, como o indicam perfeitamente estas expressões, trata-se, sempre, nos dois casos, de um sentimento. É assim também do matemático, por exemplo, que pretende escapar da realidade afetiva da existência somente pela pura pesquisa teórica, enquanto na verdade, essa suposta neutralidade cientifica é, ela também, uma forma peculiar de afetividade que se dá precisamente a sentir como “neutra”, enquanto “não tem representação “pura” se compreendemos com isso uma representação que não seria afetiva na sua estrutura, sem puro “motivo”. *Todos os motivos são necessariamente motivos”* [60] .
2) Em um plano mais radical, nós nos apoiaremos sobre a distinção estabelecida entre afetividade no sentido habitual do termo, o que é o que nós sentimos no contato do mundo exterior – objetivo ou intersubjetivo – ou durante os “estados da alma” que constituem nosso mundo “interior”, e a Afetividade transcendental,

---

[58] Ibid. p. 599 ; no contexte destas paginas « ego » significa aqui o Se absoluto da vida.

[59] *Phénoménologie et philosophie du corps*, PUF, 1965 ; p. 148. Esta fórmula lapidaria constitui uma critica radical das teses de M. Merleau-Ponty.

[60] Op. cité ; p. 661. Os itálicos são de Michel Henry

> outro nome para a ipseidade autoafetiva que é a condição interna e necessária da primeira como o que a dá a ela mesma, a leva e a sustenta no aparecer da sua fenomenalidade, sob as formas múltiplas que toma a subjetividade entendida como prova de si. Esta Afetividade transcendental não é um conteúdo podendo ser intencionalmente apontado por uma consciência nem mesmo diretamente sentido num modo de um sentimento específico concreto: ela é essa relação a si que os une todos como esse laço que os une a eles mesmos e os segura assim no ser fenomenologicamente entendido como revelação.

Dito de outra maneira, ela é esta pura prova de si da vida que não tolera nenhum outro qualificativo para descrevê-la tanto, considerada segundo os critérios da fenomenalidade mundana, ela se sinaliza por sua extrema indigência[61]. Então, trata-se de uma presença invisível que transita, porém, toda manifestação, mas nunca é ela mesma manifestada, no sentido que ela se daria a ver na exterioridade do mundo, e que é, em uma palavra, sua condição de possibilidade, o Aparecer de todo aparecer. Em relação ao exemplo anterior da ilusão do matemático frente a sua atividade dita puramente teórica, seria preciso acrescentar que essa prática não existiria simplesmente sem essa doação que a dá a ela mesma como manifestação interior, vivencia impressional.

Quando se trata de dar conta da realidade segundo a ordem das razões, precisaria lembrar das análises de *L´essence de la manifestation*[62], dedicadas ao pensamento hegeliano e que soam como aviso:

> *"A compreensão existencial encontra seu fundamento na compreensão ontológica do ser*... Na compreensão ontológica do ser reside o saber absoluto. O saber verdadeiro ou filosófico é uma compreensão existencial (*existentielle*) ou, melhor dizendo, existencial (*existentiale*), da compreensão ontológica".

Não se trata para nós de colocar totalmente em questão as formulações de Bin Kimura que compartilha com Michel Henry o notável e essencial reconhecimento da afetividade como carne mesmo da realidade, mas sim de situá-las em um nível de análise diferente, no plano da compreensão existencial, enquanto a realidade mesmo da

---

[61] Michel Henry fala da « a indigência da essência » p. 350 de *L'essence de la manifestation*, op. cité.

[62] Op. cité ; p. 183. Les italiques sont de Michel Henry

experiência vivida pelo doente ou o sujeito afetado se situaria, ela, no da compreensão ontológica – o termo “compreensão” não tendo aqui, evidentemente, nenhuma conotação teórica, mas significando, ao contrário, o “saber verdadeiro” incluso em toda manifestação revelada pela e dentro da Afetividade transcendental. Suas sutilezas e profundidade nos obrigaram a retornar em direção as intuições presentes no centro do pensamento henriano inicial, que não serão nunca colocadas em questão, pois constituem sua justificação última, e que tínhamos que, nessa ocasião, examinar mais adiante. Por tudo isso, devemos muito ao precioso relato de Masaya Kawase.

Capítulo 5

LA INQUIETUD Y SU INESENCIA

POSIBILIDADES DEL ENTORNO ORIGINARIO DE LA MANIFESTACIÓN

John David Barrientos Rodríguez

Esta aproximación a la Inquietud en su condición originaria la hacemos inicialmente tratando de modo indicativo las afecciones, el cuerpo, y el tiempo en los términos del Michel Henry más próximo a Maine de Biran. Luego anotamos a partir de ello una relativa distensión de las autoafecciones, requerida en la manifestación de *mundo-vida* en nuestra *carne viva* en su condición más dada a la *psihé*. En tercer término advertimos *La inquietud* como protofenómeno, atendiendo cómo se dan las afecciones en una *nueva esfera de la psihé*, donde ya las afecciones están dotadas de *el quiebre* y sus posibilidades, en parte adelantadas por el carácter inesencial de la Inquietud. Finalmente dejamos sugerido en ello la condición de *Libertad ante…* que la Inquietud, en su dejar ver de sí mismo a otros, parece convocar a Bien y a acción. 1) La afirmación; 2) El método; 3) El cuerpo; 4) El tiempo; 5) El entorno de la inquietud; 6) La inquietud.

1. La afirmación

Según la intuición en desarrollo que trataremos a continuación afirmamos, de modo principal, que *la inquietud no tiene esencia.*

Habitualmente cuando definimos algo, tanto una cosa que tenemos ante nosotros como algo que ocurre, o incluso cosas que nos pasan y sentimos, sentimientos mismos, ideas, o conceptos, nuestra tendencia casi natural es a identificar ese «algo» que defino con aquello que lo definido da de sí. Atendiendo, asimismo, «eso definido» a partir de las posibilidades explicativas que ello nos ofrece.

En el caso de la inquietud se trata de un *protofenómeno* que normalmente no tenemos a la vista. Sin embargo esto no significa que no esté siempre presente en la vida, casi al contrario cabría decir que por tenerlo siempre tan presente, es decir, tan lleno en sí, como *preinmanente* y *pretrascendente* a sí en cada uno de nosotros, podemos llegar a considerarlo como algo *semiausente*, o presente ocasionalmente. Esto hasta el punto de creer que la inquietud no tiene una condición permanente, o de esencia, que nos defina a

cada instante y sea determinante en la vida y en la acción propia. Es esta una primera especulación marco de lo que trataremos.

Anotemos aquí también que *La inquietud* y lo relativo a ella no lo abordaremos como una abstracción de aquello que nos afecta como tal. Tampoco se tratará exclusivamente de una presentación, y menos todavía de una representación.

2. El método

El título de esta propuesta es «La inquietud y su inesencia», pero intentar llegar a este título como afirmación filosófica a modo de abstracción, o de exclusiva atención a la idea, negaría precisamente lo que quiere afirmar. Es decir, el recorrido que ha de hacerse para llegar a dicha afirmación es el propio del ejercicio fenomenológico en cuanto a nuestro decir del fenómeno lo más ajustados posible a su manifestación, a la vez que mantenemos la atención en la propia vivencia de *cómo aparece lo que aparece* –en esta ocasión, *Inquietud*–, de *el cómo de la manifiestación de este protofenómeno* en, y desde, otros fenómenos colindantes y relativos en nuestras propias vidas.

Hemos subrayado *el cómo*, y no *el qué*, no porque no haya *un qué* de lo que aparece, de lo que se manifiesta. Ciertamente *el qué* puede ser un coche, el cansancio, o algo que ha ocurrido, por ejemplo. Pero aquí la pregunta la concentraremos *el cómo*, pues en ello van parte de las verdades posibles que podremos atisbar de la Inquietud.

Esta pregunta no se refiere solo, ni principalmente a cómo aparece aquello que aparece; es decir, a cómo se da en nosotros mismos y de modo asequible el conocimiento que yo tengo, que todos tenemos, de todo aquello que llamamos fenómeno. El sentido filosófico de esto último está más que justificado en lo que se ha denominado *fenomenología trascendental*, y en muy buena parte por la obra misma de Edmund Husserl.

Por otra parte, el *cómo* que abordaremos aquí, retrotraído sobre el de Husserl, es una anticipación en la condición originaria de la manifestación. Podríamos decir que es una pregunta en *el cómo* que anticipa las posibilidades del ver originario de todo aparecer.

Es decir, y aquí vamos a tomar el énfasis y radicalización que propone Michel Henry, el fenomenólogo francés, acerca de la aproximación a los fenómenos. Él se refiere a que no basta plantearse *cómo aparece*, *cómo se manifiesta* un fenómeno, y tratar así de entender

solamente la trama en la que este se desenvuelve, permitiendo explicar los aspectos su manifestación –incluso contando con las presentaciones que yo pueda hacer desde la conciencia propia a propósito del aparecer mismo de un fenómeno–, sino que cabe preguntar, para ir a la génesis o condición originaria de todo aparecer, cómo es posible que aparezca lo que se manifiesta, lo que aparece, del modo como lo hace. A ello ha llamado, en su tesis doctoral, Michel Henry, *La esencia de la manifestación*[63]; ver qué es lo que permite y da de sí la manifestación de todo lo que nos es dado *ver*. Sabemos que este *ver* no remite al sentido de la vista, sino a la condición de poder estar como despierto a las verdades, al espectáculo de mundo, a la vida propia, y a lo que ocurre.

3. El cuerpo

Aunque para el asunto que nos ocupa no nos detendremos en una exposición minuciosa de Michel Henry, adelantamos que hay dos distinciones a partir del cuerpo que nos permite radicalizar con él –con miras a la Inquietud– la esencia de la manifestación en la vida, en mi vida; no de una vida propia, como algo puesto, ante mí, sino en mi vida y de mi vida, como algo sentido, vivido.

Así, parte de su énfasis va a consistir en afirmar que la condición material de la fenomenología, y en ese sentido, de todo aquello que hace posible que se haga filosofía en serio es que está vivida por nosotros, por cada uno, en una suerte de inmanencia e inmediatez radical. Esto según las condiciones dadas por la materia originaria, es decir, por *el cuerpo vivo* y *nuestra carne.*

La filosofía, la fenomenología, puede decir con verdad porque puede ser advertida en *carne*, como *autoafección* –término que utiliza Henry ya en sus primeros estudios sobre Maine de Biran[64] en clave de sentir de sí desde sí, pasivo–; es decir, en mi sentirme cansado va mi decir de cansancio, no tengo que hacer una tarea extraordinaria para advertirlo; no tengo que hacer una tarea extraordinaria para sentir el dolor, por ejemplo,

[63] Henry, Michel. *La esencia de la manifestación*. (trad. M. García-Baró; M. Huarte) Salamanca: Sígueme, 2015.

[64] Henry, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. (trad. J. Gallo Reyzábal) Salamanca: Sígueme, 2007.

es como si el dolor recayera sobre el dolor dando de sí dolor: ¡Siento! ¡siento esto que estoy sintiendo ahora!

Sin embargo, debemos precisar que si bien estamos hablando de *cuerpo en su sentir* también Henry contiene en ese *Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran* parte de la crítica principal a las aproximaciones que dicen del cuerpo según sus posibilidades como cuerpo-objeto, o definido exclusivamente «desde fuera»: el pie, la cabeza, las manos, etc. En realidad, de lo que se trata es de que el pie solo es tal si lo es en el conjunto corporal de una vida que siente el pie y lo mueve. Por otra parte, claro, cabe definir el cuerpo o el pie como un objeto según funciones fisiológicas, por ejemplo; pero lo cierto es que, en cuanto a su aparecer, la condición de pie no es algo ajeno a mí, y en ese sentido va a estar íntimamente dado en el movimiento corporal y en la continua memoria corporal expresada en el hábito corporal.

En el caso de Henry, y a partir de esos tempranos estudios de Maine de Biran, vemos que se pueden mantener dos distinciones en lo que se refiere al cuerpo; distinciones que en las obras del último Henry no estarán tan a la vista en la perspectiva que vamos a indicar a continuación.

La primera sería la de referirnos a *cuerpo* como *conjunto corporal*, manifiesto en las sensaciones y dado en el complejo, digamos con Maine de Biran, orgánico, y que en realidad debe su aparecer al *poder*, el *poder corporal* y a su vivir *vida-mundo* que se abre en *resistencia continua*.

Así, en «mi poder mover esta mano ahora» advierto que la mano no «se» mueve, sino que «muevo mi mano», aunque luego también pueda decir de ella como «cosa-mano» o como «mano que no se puede mover» debido a alguna lesión. Ese poder viene de un esfuerzo, en el que, antes de yo decir «muevo», estoy moviendo según el hábito corporal que ya me permite mover la mano sin tener que pensar que la voy a mover, a esto llamamos memoria corporal. Esta memoria se va ampliando y delimitando pasivamente durante toda nuestra vida; a un niño nadie le enseña a llorar, sencillamente llora, le va la vida en el llanto según qué cosa, lleno de sí en su llorar, o en sus necesidades fisiológicas, por ejemplo.

Acerca de la segunda distinción, en este *cuerpo conjunto corporal* se manifiesta a su vez una capa anterior del cuerpo propio, y que llamaremos *carne* –término que devino en Henry de la *autoafección*–. Se trata de la cara interna del cuerpo que sentimos,

hallándonos afectados pasivamente en el sentir. De modo recurrente Michel Henry lo expresa en dos modos originarios pasivos de la vida afectiva: el gozo y el dolor.

Así, inmerso en el dolor o el gozo siento que siento como un llenarse de sí en mí. Por eso si *digo* «siento que siento» se empieza a presentar una *doble distancia* respecto a dicha manifestación pasiva y originaria, no tratándose ya ni del gozo ni del dolor manifestándose: distancia en mi decir ahora mediado por el lenguaje y la presentación que yo hago del sentir mismo; y distancia por desplazamiento de la afección al interior del presente vivo en el que se hallaba mi sentir en autoafección, abriendo ahora en *mi carne viva* una temporalización de aquel.

En ese sentido tanto *el gozo* como *el dolor* son *pathos*, pasión, y materia afectiva de la vida, de mi vida, sin distancia. Esto último indica, en la otra dirección, que aquello que da la manifestación de mi *vida-carne-cuerpo*, mi *corporeidad*, no está soportado originariamente en mi *cuerpo orgánico*, ni el esfuerzo motriz; lo cual no significa, ni por asomo, una merma de la índole de la manifestación del cuerpo orgánico según el conjunto corporal y la vida misma.

Por otra parte, lo que hemos llamado *carne viva* sería todas aquellas manifestaciones de la vida afectiva que se están dando en mí pasivamente antes de yo dar cuenta de ellas y decir de ellas; precisando también que unas tienen su énfasis en la afectación más dotada desde la condición orgánica de la corporeidad, y otras, tienen su puesta de relieve desde la condición carnal-afectiva, tradicionalmente llamada *psihé, alma*; y que en realidad estaría más cerca del término *carne viviente* que usa Henry en su último libro, diciendo de ella: «Carne viviente, hecha de nuestras impresiones, deseos esfuerzos para satisfacerlos y, así, de nuestras penas y alegrías, constituye nuestra verdadera realidad, el corazón y el secreto de nuestro ser»[65].

Hasta aquí esta breve y particular *reducción*, o ganancia fenomenológica expositiva sobre la condición originaria de la manifestación, habiendo atendido un primer lado posterior a sí, a *ego*, a mi vida, a la vida; y que ha consistido en ir del aparecer de *mundo-vida*, *lebenswelt*, a *el cómo* posible de su manifestación, según la carne y las afecciones, y en ello del *poder ver manifiesto* lo que se manifiesta –esto en clave de Michel Henry lector de Maine de Biran.

[65] Henry, Michel. *Palabras de Cristo*. (trad. J. Teira; R. Ranz) Salamanca: Sígueme, 2004.

4. El tiempo

La situación del viviente en el tiempo requiere ser atendida a la par con la que acabamos de tratar como *cuerpo-carne-autoafección*. *La conciencia interna del tiempo*, según el título de las lecciones de 1905 de Husserl[66], es capital en la tarea fenomenológica y filosófica, como lo señala el mismo Henry al decir que es en ellas «donde se ha abierto paso el proyecto decisivo de toda fenomenología, emprendido con obstinación, y dando lugar a tentativas y esfuerzos reiterados. A esa ambición última se debe que este texto sea el más bello de la fenomenología»[67]. Sin embargo, ¿qué tiene que ver el tiempo con esto que venimos considerando?

Hemos dicho que la condición originaria de todo fenómeno sería mi *carne-cuerpo vivo*, dotado *hiléticamente*, materialmente; y ocurre también que no es un cuerpo ajeno a todo, abstraído exclusivamente a una epojé de idea, sino que en la *reducción* misma advertimos se trata de mi cuerpo viviendo; este mi cuerpo lo vivo en un curso vital, curso que llamaremos *pasar vital*.

En el caso de Husserl este curso se está dando en la conciencia, flujo, y en ella se presentará últimamente el tiempo como un continuo en la subjetividad por la impresión, y por otra parte en el aparecer de objetos temporales a la conciencia –como en el caso de una melodía–, manteniendo la misma estructura trascendental, que se da como *paso de tiempo* en un continuo de protenciones y retenciones, donde el presente retiene el pasar que va pasando y protiene el venir que va viniendo. En ese sentido señala Abella:

> (…) la obra se cierra con el descubrimiento de una esfera en que la intencionalidad se vincula esencialmente al tiempo y que define el centro mismo de una subjetividad constituyente no constituida (y transcendental) a la que, en textos posteriores, Husserl denominará «presente vivo»[68].

---

[66] Husserl, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. (trad. A. Serrano de Haro) Madrid: Trotta, 2002.

[67] Henry, Michel. *Fenomenología material.* (trad. J. Teira; R. Ranz) Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

[68] Abella, Manuel. «Edmund Husserl: Génesis y estructura de las Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo», en *Δαιμων. Revista de Filosofía*, 34, 2005, pp. 143-152.

No nos vamos a detener ahora en todas las delimitaciones requeridas, algunas de las cuales yo mismo he tratado en un texto llamado *La situación intermedia. Sobre la afección y el tiempo en Michel Henry*[69], y que aquí solo dejo indicadas. También la lectura completa del artículo de Abella ya citado[70].

Para lo que nos ocupa pongamos el foco, sencillamente, en lo que denomina Michel Henry central en la aproximación al tiempo, el tiempo interno, que es el de la autoafección, el de este *pathos* de la vida, el tiempo en el que vivo lo que pasa, y lo que a mí me pasa: *el presente vivo*.

Tenemos entonces hasta este momento dos factores constituyentes: 1. la condición material de la manifestación de todo fenómeno, que nos permite decir con verdad de él, dada por el *cuerpo-carne autoafectada*; y a su vez 2. la atención a todo fenómeno manifiesto al cuerpo y del cuerpo como presente; no como un presente que me figuro, sino como uno que se esta dando en mí, incluso con un ritmo «*de mí*» y «a mí». En este sentido de lo que se trata es de una radicalización de mi tiempo interno en presente vivo dotado de *hilé*.

Por otra parte, hay algunas objeciones a esto último: ¿Si se está tan de lleno en este presente, no sería absoluto cada presente, o no podría considerarse que es un presente eterno? y ¿No será que de este modo yo, *ego*, nunca podría *salir* de dicho presente y tampoco podría vivir uno que rinda, dé, las protenciones y retenciones, por ejemplo?

Ciertamente la crítica en esos términos se puede salvar parcialmente, precisamente, porque el sentirse va mudando en sus modos de sentirse, y las protenciones

---

[69] Barrientos, John. «The Intermediate Situation: On affection and Time in Michel Henry». Madrid: SEFE, en Investigaciones Fenomenológicas, vol. Monográfico 4/I, Razón y vida, 2013, pp. 23-37.

Asimismo se puede contar con la versión española en el Cap. III. 2. de *La inquietud manifiesta. Entre la vida absoluta y las vidas finitas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2016.

[70] Allí mismo dice Abella: «Con el descubrimiento de este nivel profundo de constitución, triplemente caracterizado como pre-reflexivo, pre-temporal y proto-pasivo (el modo mismo en que se forman estos adjetivos muestra que nos situamos en un nivel en el que fallan las categorías del lenguaje ordinario) se pone de manifiesto que nos hallamos ante análisis que no solo superan ampliamente los de I.L., sino que no quedan reflejados tampoco en las principales obras programáticas de la fenomenología transcendental (Vgr: en Ideas I), ya que en ellos la distinción nóesis-nóema se relativiza hasta el punto de hacer de toda nóesis un «primer escalón de la trascendencia».

y las retenciones se van dando en un continuo de las afecciones, y en las afecciones en la memoria afectiva y vital.

Con todo, en este punto de la crítica advertimos una «ganancia» fenomenológica, que no niega la verdad de la manifestación de las afecciones. Si atendemos la afección del gozo-dolor en su autoafección hallamos una distención que no separa el sentir de sí, y que sin embargo sí permite que hablemos de ella como algo que pasa *de mí*, *en mí*, pudiendo decir de ella, con más o menos verdad. Asi, según la atienda fenomenológicamente en esa ínfima distancia, puedo verla en su flujo temporal en la subjetividad, siendo un pliegue inmediato de la vida de un singular en su autoafección.

Mantengamos esta revisión y parcial ganancia a propósito del tiempo contando con la segunda delimitación que hicimos acerca del cuerpo en su condición originaria, donde dejamos indicado que cabe la distinción entre *cuerpo orgánico*, en su condición fisiológica, por ejemplo, y *cuerpo-carne autoafectada* –sin con ello conceder la condición originaria de toda manifestación a una *nada del mundo*–. No perder esto de vista permite profundizar mejor la tesis sobre *La inquietud y su inesencia*.

5. El entorno de la inquietud

Como hemos visto, la afirmación de la autoafección va dándose en la memoria corporal en el sentir inmediato y pasivo. También tiene un curso temporal en la vivencia, es decir, un tiempo asido materialmente, hiléticamente –concebidos en una situación intermedia de la vida–. Asimismo, podemos extender esta condición de autoafección a otros fenómenos de la vida en cuanto *carne-autoafección*.

Aunque, como vamos a ver, si bien estos fenómenos tienen una condición originaria pasiva en su manifestarse a nosotros, y sin nosotros darlos de sí como activamente, su manifestación se da de ese modo porque estamos de lleno en la propia vida, sintiendo todo lo que sentimos, viviendo todo lo que sentimos; incluso aceptando que den de sí el horizonte de *ocuparnos* a la par de la *autoafección* y de este sentir de sí. Veamos un poco más acerca de esta esfera, que llamaremos en adelante *esfera del alma*.

Señalemos que esta esfera del *alma*, de la *psihé*, no consiste en el sentimiento como solo «las cosas del corazón» sino que se refiere, según hemos ya visto en la segunda delimitación sobre el cuerpo en su condición originaria, a todo *un complejo a más* de la vida corporal-carnal de lo que se ha denominado tradicionalmente *vida intelectiva* y *vida*

afectiva; en nuestro caso llevado a más de sí. Aquí vivo lleno de sí en la verdad fenomenológica del gozo y del dolor mismo.

Las preguntas que nos permiten entrar en este asunto de *El entorno de la inquietud* serían:

1. ¿Cabe fundar todo decir originario de fenómenos de esta esfera advirtiéndolos exclusivamente en la condición de pasividad originaria de gozo-dolor?
2. ¿Podemos dar por ya dichas las *manifestaciones de la carne viva* de esta esfera, y de las afecciones que se dan en ella, según el *pathos de la vida* y de una *Vida absoluta* que lo baña todo, y en la que todos ya estamos?

Nosotros no nos avenimos todavía a dar ese *paso-invitación* a la *Vida absoluta* de la segunda pregunta sin antes detenernos en *el entorno* que precede su posibilidad, y sin que atendamos lo que contienen dichos *fenómenos del alma* manteniendo la primera pregunta.

Cuando hablamos de esta condición de gozo-dolor parece que todavía estamos dándonos principalmente en la *condición-carne*, materia de las afecciones, condición que es verdad, y que no tiene una connotación peyorativa, ni de «eros» leído de prisa y pasado por una moral a medida. Es justo más que lo contrario: el gozo es gozo, gozarse en un paisaje, en el amar a alguien, en el beso que le doy a mi pareja, en una evocación melódica u olfativa, en saborear una comida que está rica. Gozar no tiene la seña del exceso como fin, tampoco *un componente moral* en caso de que lo nombremos anticipadamente.

Relanzando la cuestión: hasta aquí hemos visto la manifestación del gozo y el dolor como pasividad originaria de la carne en los términos de Michel Henry; sin embargo cuando volvemos sobre ellos, y los atendemos, vemos que si llevamos el dolor de sí y el gozo de sí a un nuevo presente vivo y continuo, radicalizado en su inmanencia, no se entra en un bucle de autoafección al infinito. Ahora, en la acción que deviene de ese sentir hay *ganancias* en la vivencia de mi *vida-mundo*, de mi vivir, de mi atender el vivir, y de *vivir lo que pasa, lo que me pasa* –acontecimientos, traumas...–. Advierto un modo de henchimiento de sí, de esta vida, *en gozo-dolor* que exige «un más de sí» no supeditado exclusiva ni principalmente a esta condición de estar abrazado y bañado por esta vida mía en la que estoy a cada instante y continuamente.

Resulta que en el gozo-dolor a medida que vamos viviendo aparecen, se van dando, fenómenos de una índole nueva, de otro orden, sin negar la verdad de los anteriores; es decir, del gozo y el dolor requiriendo de mí otros modos de explicarme, de explicarlos, y

principalmente, un *nuevo decir* de nueva Filosofía, noticia, que esté dotada de esta vida que se ha ido abriendo *de mí*, *en mí*, y *de mi vivir con otros*, vida de comunidad, o de la no unidad en el vivir, y su «habérnoslas» con todo lo relativamente esperado o inesperado, con advenimientos de lo que pasa y me pasa.

A partir de aquí nos encontramos en una nueva fase, anterior a la vida en los términos que la referíamos en nuestras primeras presentaciones del cuerpo y el tiempo. Ahora se trata de más vida *requiriendo de sí* en una *verdad anterior-posterior* que va a dotar la pasividad de fenómenos como el gozo y el dolor de verdades que requieren la acción. Esta acción llevará consigo nuevas advertencias e invitaciones de la libertad, que ahora empieza a manifestarse como aventura de la vida en un nuevo revestimiento de gozo-dolor.

Así, correspondiendo a esa afirmación de Michel Henry de la Vida absoluta como «prius»[71] del tiempo, por una parte, y a la de *Otro modo que ser* –de la existencia–, *o más allá de la esencia*[72], de Levinas por otra, está justificado no apurar la reducción haciendo de «lo eterno» sucedâneo de la cuestión del tiempo, especialmente si por algún motivo –como se puede ver en no pocas filosofías– se ha hecho del tiempo regidor del curso de las vidas..

Sencillamente, de momento, tratemos de avanzar ateniéndonos a estas vivencias que vamos viendo en el curso de la vida cuando se ha profundizado en carne propia el gozo y el dolor.

Las experiencias, o más bien, las vivencias a las que nos referimos son tantísimas como vidas y lenguas tengamos para decirlas; eso no significa que no podamos decir de ellas, sino que decimos y diremos de ellas siempre con una tremenda limitación e imperfección, aunque con la verdad posible que las contiene. Esta verdad es tal porque se da no solo en mi vida sino en la vida de todos, y también porque en el momento que se hace un acompañamiento lo más ajustado posible a la vivencia, en una lengua o en un decir comprensible, la puedo atender en otra persona y en mí, en una situación empática por la *simpatía en el fenómeno*, «cierta simpatía intelectual, (una) cierta intuición»[73] –en

[71] Henry, Michel. *Encarnación. Una filosofía de la carne*. (trad. J. Teira; G. Fernández; R. Ranz) Salamanca: Sígueme, 2001.

[72] Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. (trad. J.M. Aryuso) Salamanca: Sígueme, 2020.

[73] Dice Bergson que consiste en ponerse en el lugar de la cosa que queremos pensar a través de un esfuerzo de intuición, intentando simpatizar intelectualmente con la cosa, esto en vez de tomar de ella una

el sentido que propuso Bergson a sus alumnos en su curso de *Historia de la idea del tiempo*–.

Por supuesto que el decir de esta verdad es más que insuficiente, casi indigente, al estar dado por la vida del otro que dice, esto más todavía si estuviéramos ante *el rostro del otro*[74] en los términos levinasianos. Solo que ello no exige –como se podrá deducir de este breve estudio– conceder necesariamente al otro la condición de hacernos totalmente su rehén.

Con todo, tal vivencia dada como afección de sí es filosóficamente cierta para todos porque en ella *se pueden ver los otros explicándose*, en parte, si se toman la tarea de atender la misma vivencia; asimismo quienes están de lleno en estas *nuevas afecciones* las advierten en un fondo empático de «hermandad»[75], o mejor, *filiación*. Muy próximo a la hermandad en el *sentimiento trágico* de Unamuno. Mencionemos algunas de estas *nuevas afecciones* en la manifestación. No haremos ahora un estudio pormenorizado de cada una de ellas, tampoco adelantaremos una aproximación moral, aunque ciertamente la haya en *el singular* de cara la acción.

Nos referimos así entonces a *la pena*, *la congoja*, *el tedio*, *el miedo*, *la confianza*, *la incertidumbre*, *la vergüenza*, *la esperanza*, *la compasión*, etc. Al preguntarnos, manteniendo la formulación inicial de cómo es posible que aparezcan del modo como aparecen estas *nuevas afecciones*, *vivencias-afecciones-fenómenos*, vemos que en ellas hay una *condición* común que denomino *condición de quiebre*. Es decir, de una afirmación en carnes de mi situación finita que se las ve con el mundo y con otras vidas, resultando una síntesis relativa e imperfecta del cómo estoy yo «habiéndomelas», «arreglándomelas» con todos estos requerimientos que vienen de mí en mi vivir y en polo con *lo que* ha advenido, lo que me ha pasado, y aquello en lo que yo también empiezo a sentir como propia exigencia: el *ante…* «Ante» como manifestación en la fisura de afecciones, y que fenomenológicamente es una nueva «ganancia» en la afección misma.

---

perspectiva exterior, es decir proceder con la cosa. Se puede ver p. 87 de: Bergson, Henri. *Historia de la idea del tiempo*. (trad. A. Alfaro; L. Noguez). Barcelona: Paidós, 2018.

[74] Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. (trad. M. García-Baró) Salamanca: Sígueme, 2012.

[75] De Unamuno, Miguel. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid: SARPE, 1988.

Es *un ante* que anuncia la acción en dicha afección: *Ante otros*, *ante una situación*, ante la finitud, ante *un darse viviendo* ya no solo de lleno en la pasividad originaria de la autoafección sino también correspondiendo a los precios vitales advertidos, por los que parece que he de *darme a la aventura* de una nueva vida, enterado ya de una invitación a entrar en *los pesos*, en la seriedad de la vida. Esto por sí mismo no significa, ni mucho menos, aburrimiento, negación del disfrute, reivindicación de superioridad moral o tiranía respecto a otros. Consiste en la vigilia del *ver de sí* en nuevos fenómenos vitales de quiebre, de *enrostramiento* de mi finitud, sin evadirme de las situaciones vitales donde las alternativas están ajustadas al límite[76] . Pero esto último ya sería adelantar más de lo que hemos acotado para este texto. Mantengámonos pues, de momento, en esta índole de *nuevas afecciones* enunciadas en *la esfera del alma* y en nuestro preguntarnos su *cómo originario*.

Hasta aquí este último acercamiento a nuestra cuestión en términos de relativa esencia, a propósito de la manifestación de estas nuevas afecciones. Vamos a ir de nuevo a ellas advirtiendo en su entorno y aparecer *La inquietud y su inesencia*.

6. La inquietud

Pongamos de relieve una de estas afecciones, partamos de *la pena*, por ejemplo. Podemos decir que tiene una condición de pasividad originaria: ¡Siento pena! Estoy de lleno en ella.

Pero por otra parte el fenómeno mismo en su sentir, que es el mío, anticipa que ha habido un punto de iniciación de la pena por algún *movimiento-actividad* consentida de, y por, mi propia existencia. Es decir, la condición pasiva de la pena no solamente me está dada en mi sentir pena, sino que está dotada por puntos que en condición de finitud me han llevado a advertir pena, no necesariamente a causarla, pero sí a advertirla; y al hacerlo, veo que la pena no es una pasividad originaria a secas, ni principalmente, sino que tiene un punto de actividad y de consentimiento, *con-sentir*, al estar advirtiendo yo en ella un quiebre dado en carne viva en mi presente vivo. Este *quiebre* exige *a más de sí* a través de la pena en su verdad.

[76] Como se puede notar en lo que venimos diciendo, estas no se han de confundir con las denominadas «situaciones límite» de Jaspers.

Cabe indicar que «el quiebre» no consiste en ningún momento en el mal, o cosa parecida, sino que se refiere básicamente a algo que ha ocurrido, también a que hay una condición de pasividad y de poder ver que dicha pasividad ha sido *posible* por un consentimiento, acto de mi vida en mi estar viviendo, en mi *existir* –con todo lo que sugiere esta palabra en no pocos ejercicios fenomenológicos–.

Por otra parte, resulta que cuando yo me pregunto cómo es posible que pueda mantener en vilo la pena sentida, la respuesta es *¡no lo sé…!*

Sin embargo, lo que sí puedo saber es que si desatiendo la pena aparecerá en puesta de relieve en el *entorno de fenómenos* de esta índole: nuevas afecciones dotadas de lo que aquí denominamos *Inquietud*.

Es decir, la pena, la congoja, el miedo, etc., todas ellas, están en una situación de quiebre, incluso fenómenos como la esperanza, que ya está lanzada como libertad en el anverso desapuntado de la Inquietud. No consistirán luego siendo fenómenos mejores o peores, morales o inmorales; a este nivel altura de nuestra particular reducción, se trata de fenómenos de esta índole, que venimos llamando *nuevas afecciones*, en los que me jugaré luego un «*¿ahora qué hago?*» en esta nueva vida a la que he despertado, y en la que estamos ya de *vuelta de otro modo ante* lo que ha sido *la ida* y *el llenarse*, henchirse, en el gozo-dolor.

Así, la inquietud se advierte con relativa claridad cuando el foco, la atención, no se localiza en la explicación que yo tengo del fenómeno mismo como pena sino cuando veo que los motivos de *la pena* no recaen en la afección misma sino en la imposibilidad que yo tengo para decir todo lo que ella puede dar de sí. Es como sí en el sentir mismo, en la vivencia misma, *pena*, hubiera una especie de vacío que no le permite a ella cerrar su definición última como *pena*, sino que puedo decir de ella solo a través de aspectos según donaciones suyas donde esta *nueva afección* que voy viviendo ha abierto el abanico de un *nuevo ver* que va a exigir *la acción*. Dicho «exigir» son primicias de libertad.

Esta aparente mayor fragilidad para *decir las nuevas afecciones* es común a todas ellas. Esta fragilidad de la pena como pena, como fenómeno en su decir, no es un vacío, o una *no-nada* indecible. Este vacío aparente en la afección es en realidad la *Inquietud*.

Ahora, al preguntarnos ¿Qué es la inquietud? La inquietud como inquietud misma solo se advierte en el conjunto de *nuevas afecciones* cuando cada una de ellas es relativamente desatendida tratando de ver en ellas las posibilidades y el destino último o

primero que tienen en mí, abierto a una *escucha-vigilia* que permita la ampliación en el *ver* de esta nueva vida que se va abriendo en el vivir mismo de acontecimientos, traumas, etc.; permitiendo que a su vez se abra de sí y a sí, en carnes, la acción requerida.

Solo en la merma a favor de este nuevo ver de la vida puedo decir que hay algo así como inquietud. Pero no se trata de afirmar que esta aparece y desaparece en una vida. Se trata, como mencionábamos en las primeras líneas, de una latencia que puede pasar desapercibida por nuestra desatención, o mejor, por acallamiento, o incluso por una suerte de ignorancia consentida en lo que es el curso de vital de una persona.

Si bien yo puedo advertir la Inquietud en la merma de las nuevas afecciones más dotadas hiléticamente en la esfera de la *psihé*, del *alma*, y de cara a la acción en la propia vida, cuando nos preguntamos por la condición esencial de esta inquietud lo que podemos decir es que su esencia, si concedemos el oxímoron, es su inesencia.

La Inquietud como Inquietud misma no solamente no tiene esencia, sino que no es una esencia; no tiene un sustrato que la soporte para decir de ella conceptualmente o como fenómeno originario que cubre con su verdad las *nuevas afecciones* sino que paradójicamente su verdad, más que su esencia, radica en su condición inesencial en dichas afecciones y en la esfera que estas tejen: la del alma, de la carne viviente. Es decir, la Inquietud no tiene el carácter de cerrar, totalizar, o de hacer las veces de esencia de aquello que la contiene, las afecciones. De nuestra condición finita y a partir de ella se pueden dar determinaciones de la acción *a libertad*, y de cara a lo que luego podremos denominar una *tercera fase de la reducción fenomenológica*, solo que ya de ida, intermedia, del Singular en el anverso de la Inquietud, en ciernes en cuanto ser impelido de allí a un nuevo ver moral de vida a bien.

Finalmente señalemos también que la Inquietud debido a esa condición de *inesencia primordial no-originaria*, no cerrada sobre sí sino de lleno en la propia vida, advierte por las nuevas afecciones posibilidades de bien. Así la Inquietud en las afecciones relanza una nueva conciencia de sí, *distancia*, para la Filosofía y la fenomenología, a modo de vida revestida de acción.

Asimismo, sería el momento de atender *primicias de libertad* en medio de la alternativa, mirando de cara los acontecimientos y los traumas según *el otro modo de la vida finita*, el darse viviendo, y en la que principalmente se nos abre como posibilidad algo así como esperanza absoluta posible *de* y *a* Bien perfecto.

Capítulo 6

A FENOMENOLOGIA DA VIDA DE MICHEL HENRY

OPERACIONALIZADA NO CAMPO DA PSICOPATOLOGIA[77]

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

Jacqueline Santoantonio

Tomaremos como base o texto de Michel Henry intitulado *Sofrimento e vida*, texto escrito por ocasião da quinta conferência internacional Philosophie et Psychiatrie, na Faculdade de Medicina de Paris, junho 2001. Neste texto, Michel Henry fala da vida e do sofrimento que lhe é próprio. Ele cita François Jacob[78]: "Hoje nos laboratórios já não se interrroga a vida" (Jacob, 1970). Nos laboratórios se estudam processos materiais cegos, homogênos, que são objetos da física.

Para Michel Henry, esta afirmação de François Jacob transforma-se em apelo à fenomenalidade daquilo que não sendo interrogado nos laboratórios, nem por isso deixa de nos inquietar e nos instiga a rever o modelo científico no qual essa afirmação assenta: o modelo científico herdado de Galileu e de Descartes, todavia, por este último, já reformulado.

Michel Henry nos mostra uma compreensão do cogito de Descartes, como uma contraredução à visão geométrica-matemática de Galileu, para recuperar com o mesmo grau de evidência o que esta visão deixa no nível da incerteza ou, no melhor dos casos, da estética, isto é a sensibilidade, os afetos. Para Descartes, o que constitui a substância do nosso ser é a sensibilidade, as paixões, as emoções, a vontade, a subjetividade e todas as suas modalidades. "Sentirem-se elas mesmas é o que é próprio das sensações, afecções, paixões e desejos. Descartes denominou-as de cogitations. Nome estranho e digamos que até mal escolhido" pois segundo Henry arrastou uma incompreensão total do cogito, dos grandes cartesianos até os dias de hoje.

"O que a si mesmo se prova à maneira de uma impressão é a vida, a vida fenomenológica transcendental, a única vida que existe, aquela que habita cada uma das modalidades de nossa existência, desde a mais simples dor" (MH). Dor e sofrimento são colocadas por Henry no plano fenomenológico, a saber, que a fenomenologia interroga-

---

[77] Agradecemos a Florinda Martins pelo acompanhamento, discussão de casos, aprendizado na vida e obra de Michel Henry por uma década, ao percurso que fizemos em conjunto e do qual resulta a criação do *Círculo fenomenológico da vida e da clínica* (USP), presidido por Andrés Antúnez.

[78] Biólogo francês (1920-2013); nobel de fisiologia em 1965; foi membro da Academia Francesa de Letras.

se não sobre as coisas, mas sobre o modo como elas se mostram a nós, no "como" de sua manifestação e da sua revelação: há o aparecer do mundo (meio de exterioridade pura, o fora-de-si) e há o aparecer da vida, mesmo a exterioridade apenas na vida se revela.

A revelação própria à vida opõe-se toda ela ao aparecer do mundo, porquanto este é habitado pelo preconceito segundo o qual apenas é verdadeiro aquilo que se mostra por fora de si. O mundo se desvela fora de si, tudo o que desvela é exterior a si, já a revelação da vida, ela apenas a si se revela. "A vida revela-se, é uma autorrevelação. A autorrevelação própria à vida e que apenas a ela pertence quer dizer duas coisas: por um lado, que a vida não é um processo cego ou inconsciente, é ela que implica a obra originária da revelação; por outro lado, o que é revelado nesta obra da revelação que se cumpre na vida, é, com efeito, a vida. Assim, a oposição entre o que aparece e o aparecer puro já presente no pensamento clássico e trazido para primeiro plano pela fenomenologia contemporânea, desaparece no caso da vida. **A revelação própria à vida e o que ela revela são um só**. Nunca chegamos à vida a partir de um poder de revelação outro que não ela. Apenas se acede à vida nela, a partir dela. É a vida que vem a si". Ora esta não é uma afirmação teórica da fenomenologia. O sofrimento faz prova disso mesmo.

Não há distância que separe o sofrimento dele mesmo, grudado a si, vergado sobre seu próprio peso, não pode fugir ou escapar de si. "Jamais alguém viu a sua dor ou seu sofrimento. O sofrimento é invisível, como a vida" (MH). No entanto, nossa existência concreta também prova prazeres, desejos, grandes felicidades, cuja fenomenalidade se prende com a fenomenalidade do sofrimento: como fugir de uma alegria.

Entramos no campo das pluralidades de tonalidades afetivas, por vezes, diversas e cuja contradição iremos ponderar.

O nosso viver se reparte, sem cessar, entre oscilações vividas como positivas (impressões de prazer e felicidade, satisfação, alegria) e modalidades ditas negativas (impressões de dor e de tristeza, mal estar, inveja, indiferença).

Henry coloca a vida no centro, na essência do humano. Mais especificamente, a afetividade ou a autodoação da vida em nós é a essência da vida. É a vida que advém a si. Henry não **defende um conceito da vida**, mas a vida **real**, **fenomenologicamente efetiva**, não é um conceito de ipseidade, mas **um *Si real*, a vida, ao provar-se efetivamente, se revela, se faz vida**. Não há vida sem vivente, sem um Si vivo que toda vida traz consigo dado que se prova a si mesma.

A fenomenologia pede que a fenomenalidade dessa prova seja em si reconhecida, uma vez que ela difere absolutamente da exterioridade do mundo, onde tudo nos é dado a título de "objeto" ou de "em face de". Tratamos da **afetividade originária desse provar-se a si mesma da vida ou um *pathos***. Enquanto estranha ao mundo e ao fora de si, a Vida é invisível. Pathos que faz da vida e de nós aquilo que somos. A afetividade não é indeterminada, porque todo provar-se traz consigo o Si no qual se prova, de modo que toda tonalidade afetiva é singular e "é no seu conteúdo afetivo particular que essa tonalidade originariamente ipseidade recebe uma determinação afetiva que lhe vem da afetividade como realidade fenomenológica do "provar-se" próprio de toda a vida" (MH).

E é aqui que inscrevemos a **operacionalidade** da fenomenologia na psicopatologia, em todo sofrimento extremo que uma pessoa experimente em sua vida. Seja uma **depressão** ou um estado de **mania,** uma nostalgia ou um excesso de ansiedade, uma vivência de extrema desorganização e distanciamento descritos pelos pacientes com esquizofrenia, a pessoa se prova a si mesma, provar-se a si mesma, um padecer-se, um sofrer-se, "puro sofrer". Cada sintoma é um modo como a vida se revela, é uma parte dela, é a manifestação de uma tonalidade afetiva, mas anterior a essa e qualquer tonalidade, há uma **passividade radical** em relação a si. É a impossibilidade de mudar-se a si mesma, essa passividade radical da vida é "mais forte que toda liberdade". A **afetividade** recebe uma marca de um sofrimento originário e sai da indeterminação que faria dela um simples conceito.

O sofrimento originário para Michel Henry não diz respeito a uma heteroafecção vinda de um acontecimento exterior que nos feriria como uma agressão vinda de fora, mas vem de um sofrer-se e provar-se que se cumpre fenomenologicamente, e assim, ergue-se o sofrimento, paradoxalmente, da possibilidade mais íntima da vida. "O sofrer é uma tonalidade fenomenológica originária da vida. Apenas a partir desse sofrer primitivo é que todo sofrimento particular é possível" (MH). Todas as vivências de sofrimento são múltiplas declinações desse sofrer primitivo mergulhado no invisível da vida.

Quando começamos os estudos da obra de Michel Henry e refletimos sobre a impossibilidade de o sofrer escapar de si, a impossibilidade da vida desgrudar-se de si, pensamos no fenômeno do suicídio. Parecia-nos que ali havia uma compreensão outra para as pessoas que procuravam por fim a sua vida, dada a impossibilidade de distanciar-se de si mesmo. O sentimento tem uma incapacidade de se desfazer de si e por isso tem

também um poder, o poder de fruir. “O fruir copertence à possibilidade transcendental de se provar que é constitutivo do viver”.

Trata-se do Pathos, sofrer e fruir, sofrimento e alegria na sua possibilidade originária, ambos compõem o modo de fenomenalização da vida na sua própria fenomenalidade. Diz Michel Henry: “O Sofrer é um fruir porque no sofrer e por ele se cumpre o ser-dado-a-si da vida, o fruir de si porque a efetividade fenomenológica desse fruir é fruição”. Sofrimento e alegria provêm de uma mesma origem, da essência fenomenológica da vida. Esta **oposição de tonalidades contrárias motiva a ação humana**, que consiste num esforço para fugir da dor e procurar o prazer. Há uma passagem incessante de uma tonalidade à outra.

Michel Henry cita a **depressão** para explicar essa passagem. “Quando (...) uma depressão advém à existência de qualquer um de nós, é normal procurar as suas causas ou as motivações em certos traumatismos, tentando agir sobre estes últimos. Todavia, a modificação radical que se produz nesta existência estava inscrita nela como uma possibilidade principal. Em que ela consiste? Como um sofrimento pode transformar-se em uma alegria ou a felicidade numa tristeza indelével?”

O fruir jamais está separado desse sofrer que abre potencialmente às diversas formas de sofrimento. A felicidade e o mal-estar vem a nós no sofrer e fruir, nesse jogo primitivo vem o que se chama depressão e também aí ela pode ser superada. MH traz esse jogo para a fenomenalidade do desespero afirmando que **na depressão e no desespero o eu está presente mais do que nunca**, pois eles não são apenas fruto de uma crise do sujeito ou uma ausência de identidade. É um desespero do eu, um desespero do eu a respeito de si mesmo. Se o eu desespera, o desespero é desse Si que é o si mesmo ou deste Si que não é o que gostaria de ser. Entrar no desespero ou no fundo de si mesmo, do tormento que é o seu, a sua depressão.

Na impossibilidade de superar essa passividade, esse fardo da existência, nasce o sofrimento idêntico a esse fardo. No sofrimento nasce um querer, um querer escapar ao sofrimento, o querer desfazer-se de si. O eu não é capaz de romper o laço que o une consigo. Separar-se de si significa para o Si destruir-se, mas essa separação é impossível. Assim, o desespero não destrói o eu, é incapaz disso. É então, nessa incessante passagem do sofrer ao fruir que se origina a ação, na qual se constrói a nossa vida.

O eu pode querer modalizar essa passagem do sofrer em fruir, todavia o peso do sofrer pode ser de tal forma esmagador que o eu sucumbe a si mesmo, fechando-se em sua dor.

Ora esse fechamento do eu em si mesmo pode ser rompido na presença do outro, como um apoio incansável no qual a vida não cessa de se dar dando-se através de nós, como mostra a obra *O Filho do Rei* (MH). O cuidado terapêutico visa devolver a uma vida adoecida o seu poder e felicidade de viver: poder sair desse fechamento na dor.

De acordo com Florinda Martins (2017) a obra de Michel Henry desenvolve-se em torno da fenomenalidade da vida, considerada, sem mais, como a fenomenalidade de aquilo em que vivemos. Ora aquilo em que vivemos é aquilo que, no e pelo nosso agir ou em nosso encontro com o outro, vivente ou ser, nos supera ou nos transcende e desse modo nos inscreve num viver originariamente comunitário. Assim, a fenomenologia da vida na clínica e em especial na psicopatologia, um princípio fenomenológico orienta nossas pesquisas: "A vida em que vivemos é tanto mais nossa quanto mais, em nosso agir ela nos supera e nos transcende" (FM).

A fenomenologia de Michel Henry nos ajuda a refletir sobre o fenômeno das ideações suicidas, da vida das pessoas com esquizofrenica e de projetos que buscam por fim à impossibilidade de transformações que as pessoas vivem; o trabalho em grupo que propomos é a partir do Ateliê de pintura de livre expressão.

O conceito corpopropriação de Michel Henry, retirado de Maine de Biran, remete ao âmbito de fenomenalidade que tem a ver com o **corpo vivo que, enquanto afetividade, é, pelo afeto, habitação do outro - o outro humano, o outro ser animado ou inanimado**. Nas problemáticas do corpo, Christophe Dejours denomina de processo inacabado da encarnação.

Quando recebemos as pessoas, nos despimos de qualquer conhecimento anterior e procuramos acompanhar cada conteúdo revelado por ela, mas antes disso atentamos para os sentimentos que temos diante deles. Já dizia Minkowski, por vezes os sentimentos podem nos informar mais que a razão e concordando com Barthélémy o objeto da psicologia é a relação e é na relação que vivemos a relação de ajuda. Com Michel Henry procuramos conhecer e compreender a vida das pessoas e como ela nos toca, como ela nos marca no interior de nossos sentimentos, de nossa vida. Toda pessoa que procura ajuda, seja por causa de suas ideações suicidas, seja por sintomas de ansiedade ou

depressão, psicoses, já tem uma ação de sabedoria, pois busca no outro alguém que possa compreendê-la, ouvi-la, alguém que possa se interessar por ela, quem sabe, se preocupar por ele e sabem de seu próprio sofrimento. Importante é conhecer como vivem a vida que as afeta em sua autoafecção e relação conosco.

É verdade que há um fator social, como Henry cita em *A Barbárie* (1985), a partir do qual podemos pensar no jovem como uma vítima do sistema social, mas apesar disso há uma força que é preservada, aquela que faz o jovem, paciente, pessoa agir, ter a ação da procura de ajuda. Há uma série de relatos e de vivências trazidas na relação que parecem mostrar que a pessoa anseia por uma relação na qual possa ser ouvida ou compreendida a seu modo, que quer ser conhecida a partir de uma relação que ainda não existiu em suas relações anteriores. É como se pressentisse que uma relação outra é possível e lhe permitirá colocar em ação a fruição de sua vida, retirando-o de um certo bloqueio ou paralização.

O Ateliê de Pintura de Livre Expressão, coordenado por mim (Jacqueline), funciona há 21 anos no Departamento de Psiquiatria da Escola Paulista de Medicina da UNIFESP, em um primeiro momento no CAPS UNIFESP e, a partir de 2018, no Hospital Dia do Centro de Atenção Integrada em Saúde Mental. Pudemos discutir muitos casos clínicos, com os Professores Jean-Marie Barthélémy e Michel Ternoy nesses anos. O Ateliê do Prof Ternoy, no Hospital Saint Venant na França, que pudemos acompanhar em seus mais de 30 anos de existência, é nossa referência, principalmente por ser uma atividade na qual os participantes podem expressar-se por meio da imagem, do desenho e do diálogo compartilhado – ou do silêncio, sobre as produções feitas. A vida se revela no estar junto, no espectador que acolhe, no grupo que reconhece e significa, na experiência estética que acontece.

Na última visita do Prof Ternoy ao Brasil, foi discutido um caso clínico de um paciente do Ateliê que estava sendo acompanhado há alguns meses nesse grupo. Embora o paciente tenha mais de 10 anos de acompanhamento no Hospital Dia, nossa história com ele tem um ano e meio de existência. A palavra ‘existência’ foi utilizada para marcar de fato, uma das questões centrais da busca desse paciente.

Existir enquanto pertencimento, enquanto reconhecimento do olhar do outro, enquanto pessoa dentro da história de um grupo e de uma comunidade. Em sua evolução no ateliê, pudemos ver esse novo habitar o mundo, estando o desenho permeado pelo

encontro e o acolhimento, traço que marca um lugar, um afeto e um registro da possibilidade de estarmos juntos nessa vivência experimentada pela arte.

O encontro com Fernando

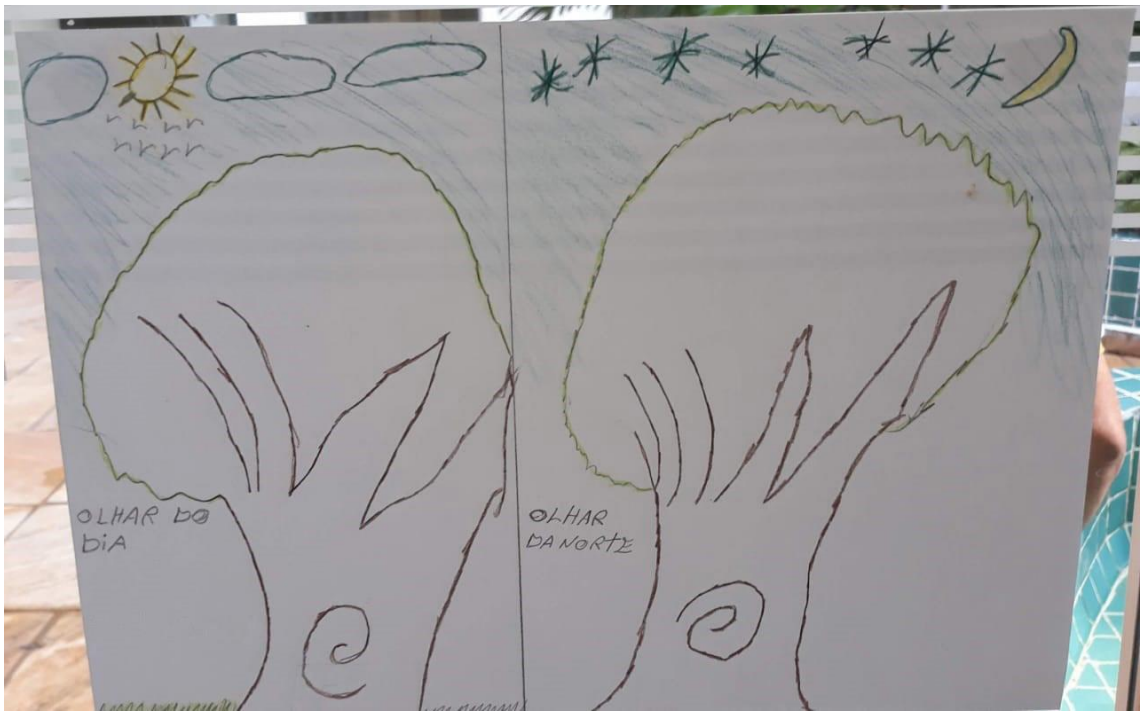
Fernando (nome fictício), com um quadro de esquizofrenia que iniciou há 14 anos atrás com história de várias internações, recaídas, persecutoriedade, violência e distanciamento, vai nos contando em nossos encontros sua percepção de que não há nada mais para se fazer, a não ser estar condenado a assumir o lugar daquele que é doente, o único da família a adoecer, família essa que não consegue acolhê-lo e estabelecer um olhar de significação de sua existência. Esse rapaz de 33 anos vive uma morte em vida.

E como convidá-lo a ampliar essa convicção de que nada pode ser feito? Como fazer com que a doença e os sintomas, tão vistos e checados em seu tratamento psiquiátrico, mesmo que essenciais de serem cuidados, possam se transformar na possibilidade de padecer de seu próprio sofrimento como revelação da vida, mas não como condenação da vitalidade e impossibilidade de alargar a visão do real, mesmo com todas as limitações e dificuldades?

Fomos estabelecendo um vínculo com Fernando respeitando o seu tempo. Sempre deitado dormindo no sofá, começamos a chamá-lo para participar do Ateliê e também da Oficina de Culinária que faz parte do Projeto Ponto de Encontro que coordeno que reúne a proposta de oficinas de trabalho para a geração de renda. Na Oficina de Culinária ele começou a contar que sua avó era padeira no interior e começou a apresentar um desejo de começar a trabalhar com panificação. Atualmente, assumiu uma posição de gerente do grupo. Ele é o responsável pela produção, mesmo quando não se sente muito bem, mas não deixa de participar do grupo. No Ateliê ele começou timidamente mas não falta em nenhum grupo. É um dos pacientes mais engajados. Apresentaremos a seguir algumas produções feitas por Fernando no Ateliê.

Evolução no Ateliê de Pintura de Livre Expressão

Desenho 1



Nesse primeiro desenho (Desenho 1), o paciente divide a folha em duas partes e faz a mesma árvore em uma cena de dia e de noite. Além de colocar em cada lado a legenda “olhar do dia” e “olhar da noite”, em um lado fez o sol, as nuvens e os pássaros e no outro, a lua e as estrelas. Disse que queria marcar as diferenças entre o dia e a noite em uma mesma paisagem.

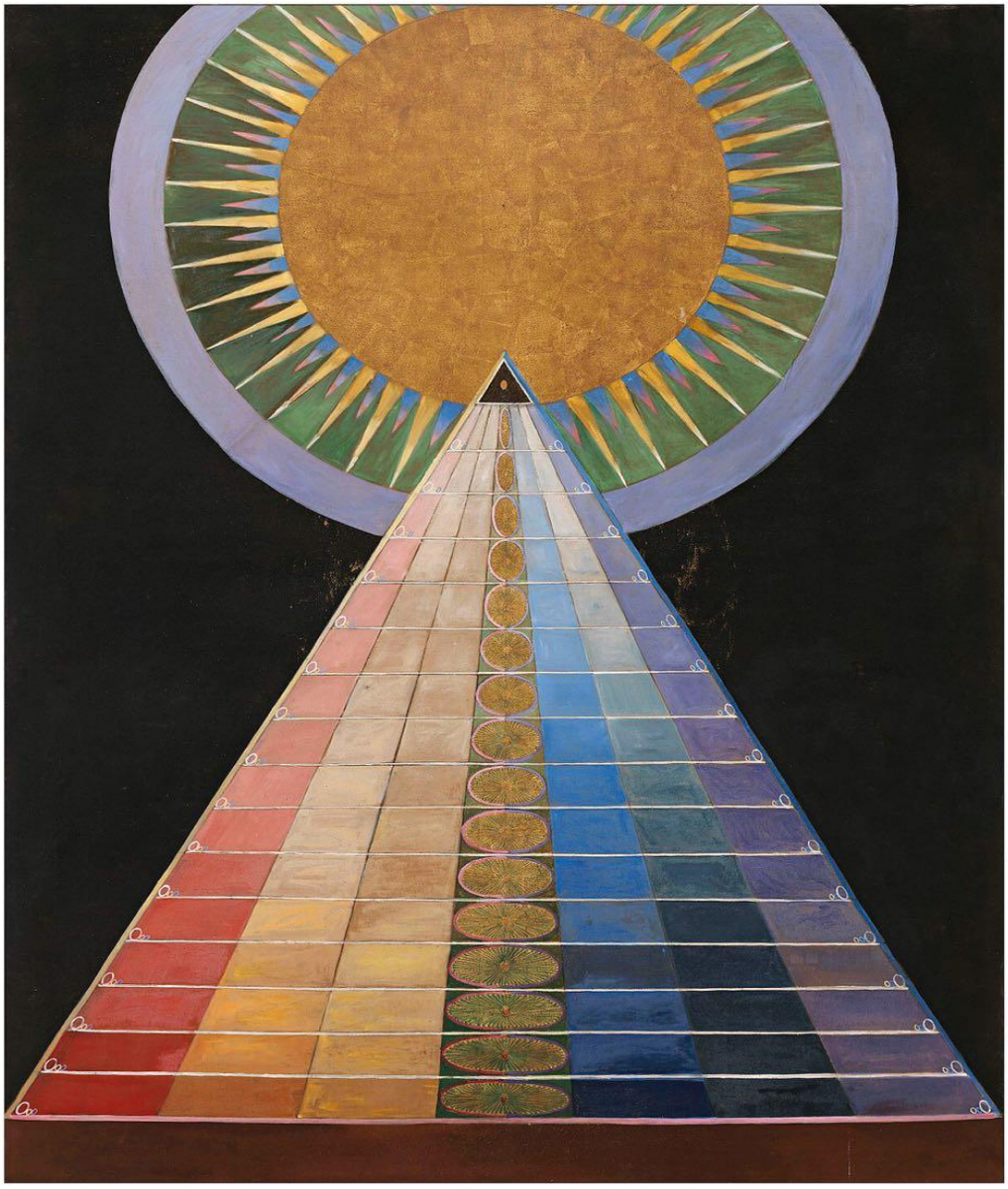
O paciente participou ativamente dos últimos grupos do Ateliê de Pintura de Livre Expressão. Desenhou uma pirâmide com um sol atrás e pássaros (Desenho 2), e, na semana seguinte, voltou a fazer a pirâmide só que mais detalhada (Desenho 3), com mais degraus, entre dois coqueiros e duas nuvens e o sol atrás. Recuperamos o desenho anterior (Desenho 2) em sua pasta no momento da verbalização e pudemos observar juntos, no grupo, como havia mais elementos, cores e uma composição mais rica da imagem. Seguem os dois desenhos:

Desenho 2

Desenho 3

Nesse grupo, como ele já havia feito a pirâmide e voltou a fazê-la, além de resgatarmos o desenho anterior na pasta, mostrei uma foto de uma obra realizada em 1907, por uma artista plástica sueca chamada Hilma af Klint, considerada uma das precursoras do abstracionismo, que estava em exposição na Pinacoteca. O quadro chamado de 'Altar do templo (altarpiece)', tem uma pirâmide com um sol atrás que lembra os desenhos que o paciente fez nos últimos dois Ateliês.

Desenho Hilma af Klint



Tanto ele como o grupo ficaram surpresos em observar a semelhança do que ele desenhou, comparado com a obra de Hilma. Trabalhamos a questão do pertencimento da imagem como característica da humanidade em que o humano é capaz de representar imagens e temas comuns, independente do tempo e da cultura, mas pela possibilidade de se impressionar por imagens semelhantes. Aqui, a proposta era a sensibilização e identificação do paciente em relação ao pertencer ao mundo e o compartilhar com a comunidade.

Também abordamos que, embora exista algo que é comum e o inclui no Ser Humano, há a marca pessoal muito clara em que cada um, se fizesse esse mesmo desenho, imprimiria uma maneira individual em seu traço. Nesse caso, a proposta de intervenção foi ressaltar o que há de próprio e identitário no Ser de Fernando.

Foi muito interessante a forma como ele recebeu essa intervenção, tanto do desenho anterior para compararmos com o que havia feito nesse grupo, como compartilhar o desenho de uma artista plástica, referencial da história da arte, com a imagem de seu desenho. Poderia dizer que houve uma vivência de encanto em que o paciente permaneceu surpreso analisando as imagens, em uma postura distinta do que muitas vezes o encontramos que aponta para uma perda do *élan* vital. Realmente parecia em outra postura inclusive corporal: coluna ereta, olhos brilhantes, falante, sorridente, acordado.

O olhar do outro e do mundo a encontrá-lo e sendo encontrado por ele.

Nossa impressão é de que o Tutancâmon, faraó que ele diz ser o dono da Pirâmide que está no deserto, que faleceu ainda na adolescência, pode ser uma imagem representativa desse jovem Fernando, que vive, de certa forma, paralisado e desvitalizado em uma paisagem de aridez e que, nesse momento de reconhecimento do coletivo, ganha um espaço de maior energia e ligação (*lien*) com a humanidade.

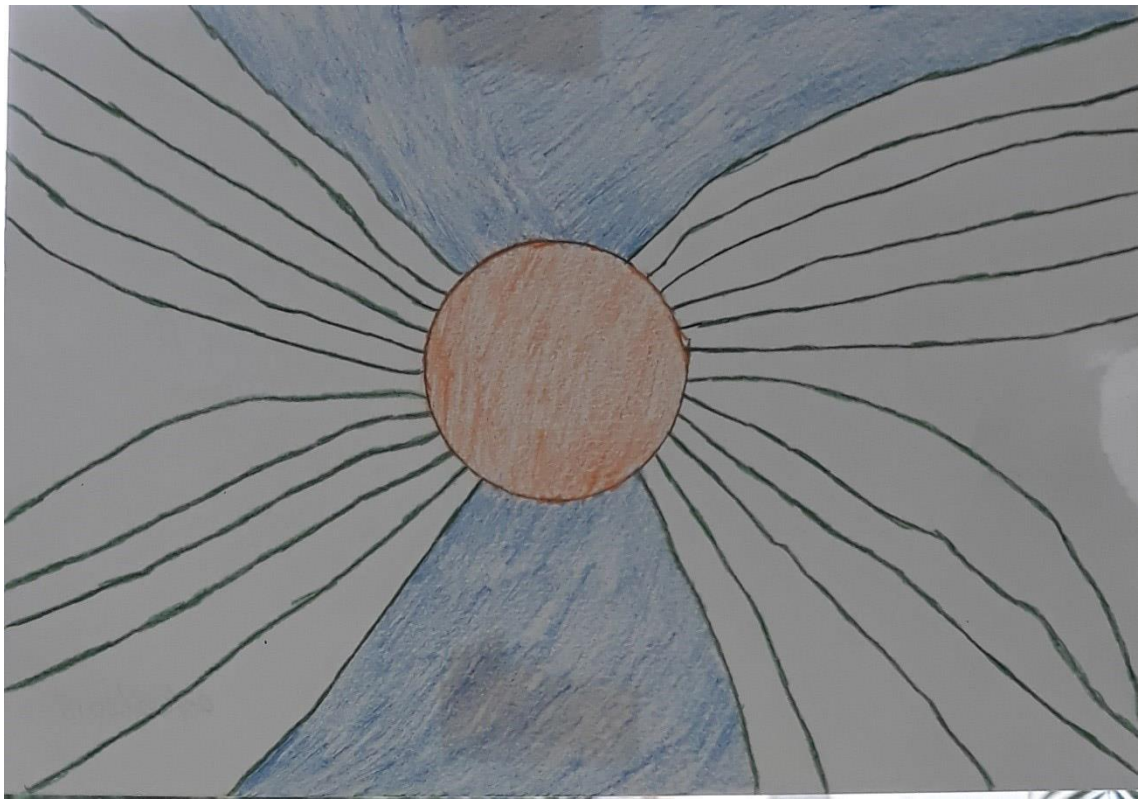
Desenho 4

No Ateliê seguinte, desenhou uma paisagem em uma encosta em que encontramos a imagem do coqueiro que fez na pirâmide da semana anterior e a árvore que apareceu no desenho da mesma paisagem de dia e de noite, que comentamos anteriormente. Aqui nessa imagem, a vitalidade é perceptível, assim como a perspectiva que coloca o mar atrás das montanhas/encosta onde árvores estão. O sol ao lado direito rodeado pelos pássaros e nuvens no céu. Interessante notar também que a posição das árvores revela movimento.

Em sua verbalização diz: “Fiz uma encosta, pássaros do lado e mar no fundo. Tá ventando, o sol, uma brisa fresca do fim da tarde que vem do mar lá do fundo” (sic). Um lugar que todos concordam que deve ser muito agradável de estar. Sem dúvida realiza um desenho mais integrado e sereno.

Resgato os elementos presentes nas produções anteriores que compõem essa nova imagem e ressalto a vitalidade no sentido de alinhavar e integrar os elementos imagéticos que vão constituindo uma história de sua evolução no Ateliê, indicando a importância do processo e possibilidade de movimento e transformação que estão presentes mas que, por vezes, são aplacados por elementos de *coupure* (cisão), percebidos em seu quadro.

Desenho 5



Seu quinto desenho é um sol de onde saem muitos raios, com o céu azul no fundo. A intensidade dos raios fez parte dos comentários, evidenciando aspectos relacionados à vida e à ligação com o externo que, muitas vezes, não encontramos em sua postura. Ele diz: “O meu é aquele sol ali, pensei pelo eclipse. No sábado, eu e meu amigo vimos uma estrela cadente que parecia cair dentro da lua. Fiz um pedido mas não pode contar para ninguém se não dizem que não acontece” (sic).

Nossa intervenção foi no sentido de evidenciar tanto a vitalidade presente no desenho como na possibilidade da esperança envolvida no pedido secreto.

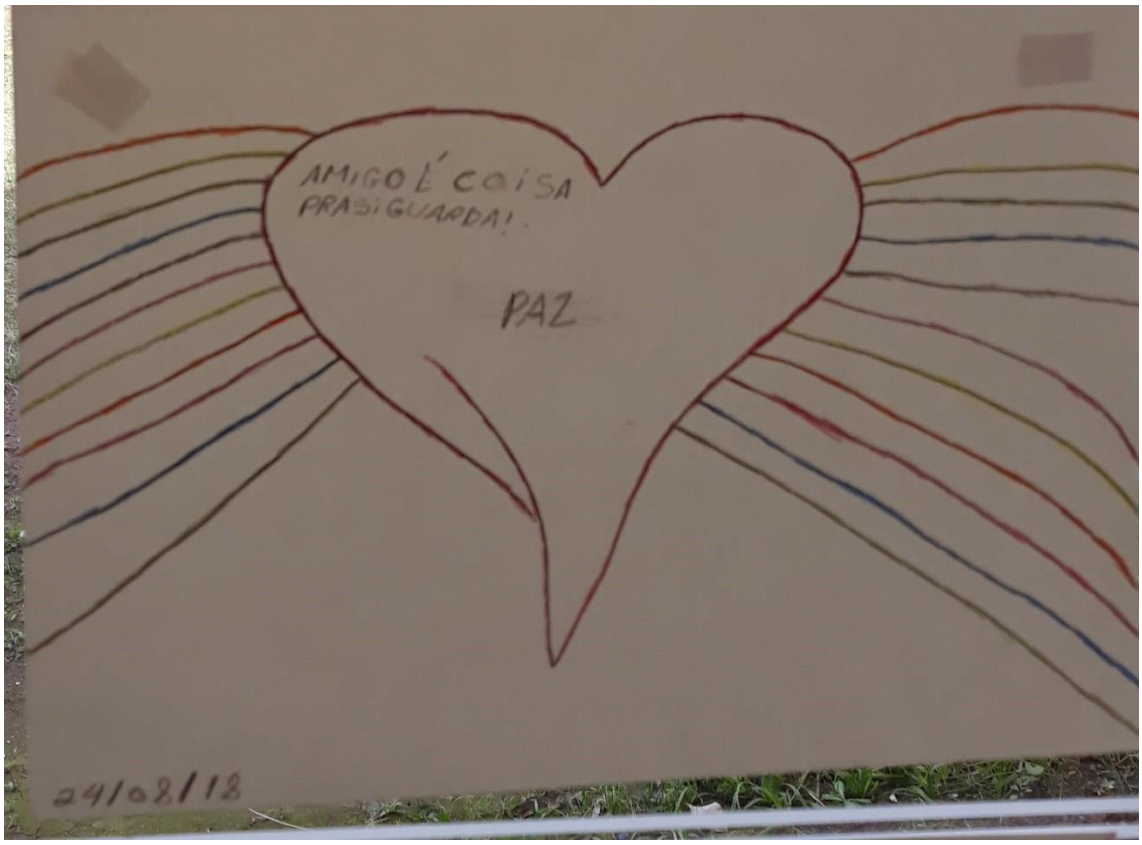
Desenho 6

Quando o convidamos para participar do Ateliê ele estava dormindo. Demorou um pouco para vir mas quando veio se envolveu no desenho. Desenhou uma paisagem com uma casa, chaminé com fumaça saindo, janelas com floreiras e flores, porta com maçaneta e telhado. Ao lado da casa, uma árvore que disse ser de café. Atrás nas montanhas, árvores e coqueiros que já estiveram presentes em outros desenhos. Ao fundo, um lago e um grande sol que disse; "o momento do pôr do sol" (sic). No Desenho 6 coloca o título 'Uma chácara no meio do nada'.

Mesmo antes de ser convidado a falar sobre seus desenhos e dos demais, já havia feito comentários, contribuindo com o grupo. Conversamos sobre esse lugar 'no meio do nada', das experiências relacionadas à sensorialidade como o cheiro do pão feito no fogão à lenha, ou mesmo o cheiro do café torrado, os barulhos da mata, a calmaria e a serenidade e a relação com os ruídos dos bichos e dos pássaros, diferente do barulho 'misturado' da cidade.

Esse lugar 'no meio do nada' foi se transformando pouco a pouco em um lugar 'no meio de tudo', ou seja, rico em experiências e potencialmente repleto de lembranças.

Desenho 7

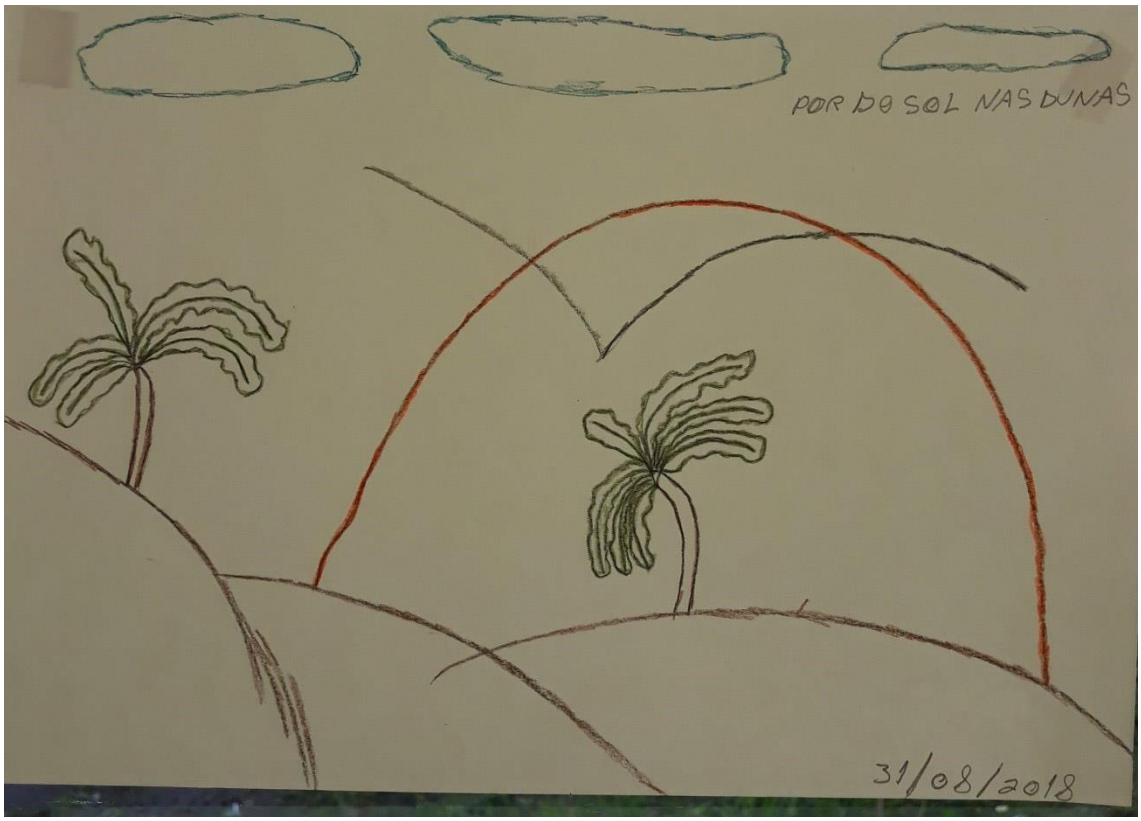


No dia anterior, o paciente havia recebido pela primeira vez o pagamento pela venda das trufas que ajudou a confeccionar na Oficina de Culinária. Foi uma oficina em que não fizemos a produção mas sim uma reunião para realizarmos juntos um levantamento de como tinha sido o trabalho até o momento e de como seria dali pra frente. Foi um grupo animado em que todos davam opiniões e pensavam na continuidade do trabalho, decidindo sobre como seriam os pagamentos, proporcionais ao grau de envolvimento de cada um em suas possibilidades e como deveriam ser as porcentagens para as compras de mantimentos e equipamentos. O pagamento diferenciado parecia representar um referencial concreto relacionado ao envolvimento e a possibilidade de cada um em contribuir em equipe e em sentir-se pertencendo à uma comunidade, o que parecia ganhar sentido para Fernando.

Relembrei o ocorrido no dia anterior pois no Desenho 7 que realiza no dia seguinte vemos um coração no centro da folha de onde vários raios coloridos parecem sair. Dentro do coração escreveu ‘amigo é coisa pra se guardar’ e ‘paz’. Na verbalização comentou que seu desenho era “um coração saudável” (sic), ficando claro o afeto depositado no

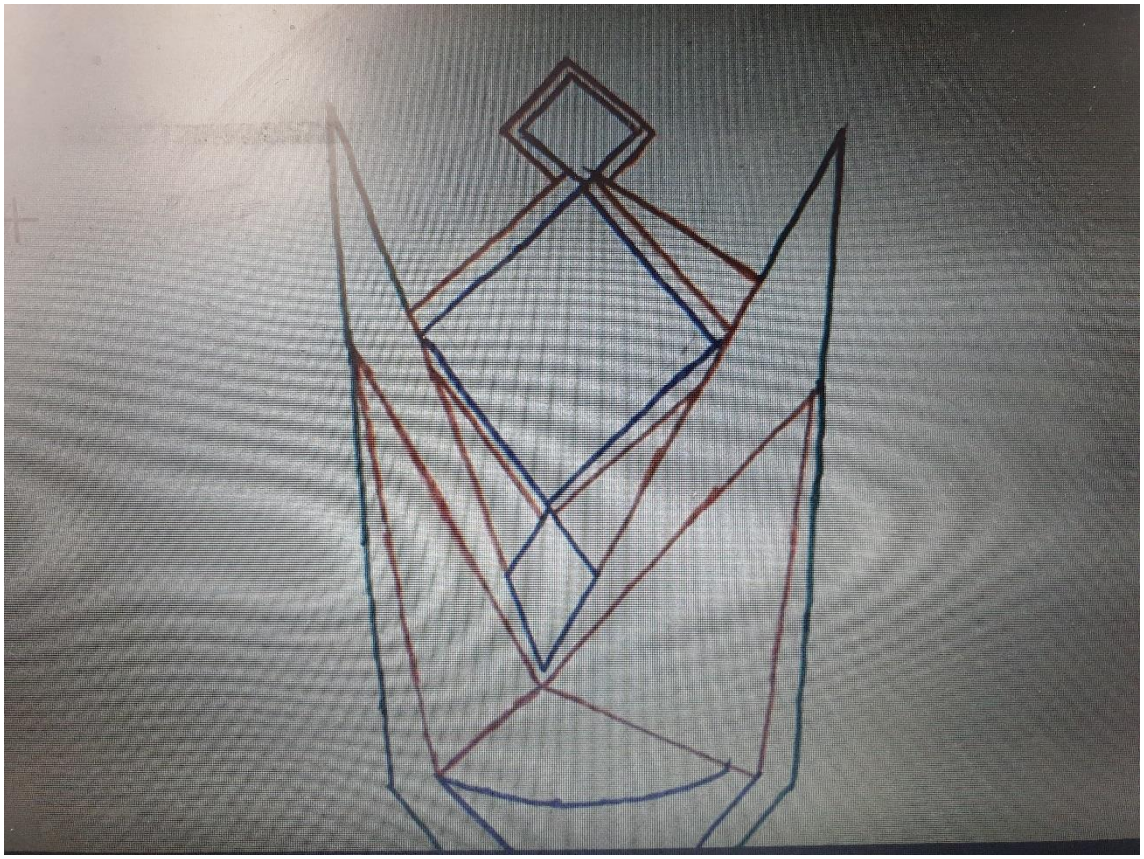
desenho e em sua postura com os outros participantes. Em seus comentários, elogiou o desenho de um paciente que tem muita dificuldade em participar dos grupos e que havia conseguido desenhar, ficando o grupo todo na sala, revelando sensibilidade e empatia à necessidade de reconhecimento e estímulo.

Desenho 8



O Desenho 8 revela um grande sol ao fundo com um grande pássaro na frente. As nuvens, árvores e dunas completam a paisagem que é colorida em seus contornos. Enquanto os outros participantes falavam ele adormeceu profundamente. Um paciente o despertou para que falasse sobre o seu desenho e disse: “Fiz uns coqueiros nas dunas em um litoral e um pássaro imenso na frente do sol” (sic). Como título colocou ‘Pôr de sol nas dunas’.

Desenho 9



O Desenho 9 apresenta uma pedra preciosa. Ele diz que, na verdade, essa pedra preciosa precisaria ser lapidada pois é um prisma que "as pessoas não conseguem ver a quantidade de cores que podem ser refletidas pois está ainda em forma bruta. Quando for lapidada, terá todas as cores refletidas e ampliadas" (sic). Sim, pensamos que existem muitas cores a serem descobertas, ampliadas e refletidas em Fabio que, como pedra bruta, sem a lapidação do olhar constitutivo do outro, ficaram escondidas pelas poucas condições de investimento afetivo e reconhecimento. Como cada vez mais nós vemos que ele tem conseguido estar mais atuante e vivo nas experiências e contato com a vida, consideramos que há muito potencial ainda a ser descoberto, respeitando seu tempo, como no início de nossa história com ele.

Escultura de pirâmide

Fernando me deu de presente uma escultura em concreto celular que ficou quase um ano fazendo no grupo de terapia ocupacional. A escultura de pirâmide foi cuidadosamente esculpida, lapidada, pintada, pensada e investida afetivamente. Quando ele me deu, nos emocionamos. Eu por ver confirmada minha convicção de que é preciso estar junto e acreditar que sempre há um potencial em cada um em espera, em devir. Ele, por me dizer que nosso encontro mudou sua vida pois ele começou a perceber que pode fazer algo de bom pois podem acreditar nele e em suas qualidades.

Assim, como referiu Florinda Martins, já citada anteriormente, aquilo que podemos viver e atuar, colocar em movimento e ser considerado no encontro com o outro, tem o poder de transcender, ou seja, nos superar, e possibilita nossa inscrição no viver comunitário. Abre-se, portanto, um campo de existência, onde o humano não precisa mais ser vivido isoladamente mas o compartilhar de experiências, sejam dores ou alegrias, pode ser humanizado e transformado em um Ser reconhecido e pertencente ao humano e à historia da humanidade.

Capítulo 7

CORPOPROPRIAÇÃO REVISITADA

A VIDA EM SEU ESPAÇO PRIMORDIAL

Gillianno Mazzetto de Castro

O presente estudo tem por objetivo promover uma aproximação entre o pensamento fenomenológico Henriano sob o ponto de vista da experiência de estar no mundo com os outros. Esta experiência neste estudo será pensada e proposta a partir dos níveis mais básicos de interação, a saber, o nível homeostático e interoceptivo buscando demonstrar com isso que há um espaço de a ser explorado, principalmente quando pensando dentro do área da Psicologia da Saúde. O método utilizado é o fenomenológico que busca ler a realidade a partir das suas estruturas de mostração. Como principais resultados se pode notar que: Há um aprofundamento do que seria o processo de individuação ; um novo espaço de possibilidade de reflexão sobre a experiência de si no mundo se abre ; um novo tipo de intencionalidade a ser explorado nas pesquisas fenomenológicas em Psicologia.

A descoberta, por Henry (1990b, 1997), da identidade original como *pathos* da vida que prova a si mesmo e produz uma imanência na dinâmica da dialética de sofrimento e gozo permite à reflexão fenomenológica em Psicologia da Saúde aprofundar dois horizontes: 1º perguntar pela estrutura que permite a prova de si, e 2º interrogar como essa estrutura é capaz de criar uma comunidade de hábito. Esses dois horizontes têm como porta de entrada o conceito de carne, entendido como o lugar da afeição-afetação originária que possui uma memória "inscrita na minha corporeidade original como possibilidade" (Henry, 2000. p. 207).

Essa memória, esse conhecimento, do corpo afetivo vivo é de ordem diferente daquele oriundo da razão e abre-nos a uma sensibilidade afetiva. Em Henry há uma passagem do pensamento vivo à vida que fundamenta o pensamento, do que emanam conceitos que procuram construir uma unidade ancorada em uma Fenomenologia material (Henry, 1990a). A questão que norteia esta pesquisa se ancora na suspeita de que alguns elementos que compõem o conceito de carne, *chair*, e de modo específico, de corpopropriação, em Henry podem ser mais bem compreendidos em Psicologia e, de

maneira particular, em Psicologia da Saúde quando avizinhados e pensados à luz dos movimentos interoceptivos e homeostáticos do corpo.

Esses movimentos ou dimensões do corpo (Critchley & Garfinkel, 2013; Abraham, *et. al.*, 2018), não são apenas uma forma de sensibilidade primordial, mas, sim, um tipo de conhecimento organizado a partir dos afetos, sensações e emoções e que têm um papel fundamental no processo de constituição, percepção e manutenção da vida e da experiência do mundo da vida, *lebenswelt*. Diferentemente do corpo sinestésico perceptivo de Merleau-Ponty (2013, 2016), ou do corpo objetivo, o corpo subjetivo vivo, entendido sob a categoria de carne, é aquele que prova a vida em si mesmo sob a forma de sentir-se sendo si mesmo, ou seja, sob a forma de uma imanência que pode ser entendida sob dois aspectos. O 1º que entende imanência como a total transparência e evidência a si, e o 2º que a compreende como limite a partir do qual a vida não pode transpor.

Fazer essa diferenciação quando se pensa em uma reflexão e prática fenomenológica em Psicologia da Saúde é importante, pois, no primeiro caso, a imanência como autoevidência a si mesma acaba produzindo uma sobreposição de si sobre si mesmo, fazendo com que algo similar à consciência absoluta de Husserl (2001) apareça sob a forma de simulação de vida. A sobreposição é danosa nesse caso, pois produz uma hipertransparência que, para continuar se mantendo viva, deve se evadir como representação, isto é, como *ek-stasis*.

Tal fenômeno, quando observado nos processos de sofrimento mental, acabam produzindo a identificação do eu consigo mesmo, expressa sobre a forma daquilo que Maldiney (2007) denomina experiência melancólica: “Na depressão melancólica, o si que se invoca a ele mesmo procura convocar-se não mais em presença, mas em representação” (p. 18). Essa representação por ser imanente, no sentido de autoevidente, acaba produzindo o processo de descolamento da própria vida, pois é representação e, portanto, simulacro. Sobre tal tema complementa Maldiney (2007) “A presença melancólica é sem proximidade porque é incapaz de se distanciar” (p. 17).

Ao se pensar essa característica dentro das dinâmicas de sofrimento mental, principalmente nos casos de surto, pode-se perceber que o processo de rompimento da ‘barreira da normalidade’, ainda que esse conceito seja problemático, e o assim dito estado de surto não se caracterizam por uma perda de si, ou da identidade, mas, sim, por

um estado de total ensimesmamento. O surto apresenta a brutalidade imanente de um si a que lhe resta somente a si mesmo. Não é ele que se perde, mas, sim, a referencialidade do outro do mundo.

Há o rompimento do processo de constituição da interafetividade e, por consequência, da intersubjetividade. À luz dessa perspectiva, os sinais e sintomas que, em geral, precedem o estado de surto podem ser lidos como sinais de uma vida que não só insiste em viver, mas não quer morrer. Morte aqui não apenas entendida como parada fisiológica, mas, sim, como descolamento da dimensão interafetiva, utilizando-se de uma categoria heideggeriana, se poderia dizer, a perda da mundaneidade ou, usando uma categoria de Henry (2004), a descorpopropriação. O descolamento da realidade do surto revela uma dimensão importante da dinâmica do fruir da vida e da sua relação com o sofrimento, pois a vida que insiste em viver, provando de si mesma com os outros, quando descolada da sua dimensão interafetiva, se ensimesma e, por perder o laço interafetivo com o mundo, se descola da segunda dimensão, que é a da imanência como o limite a partir do qual a vida não pode transpor a não ser deixando de ser vida.

Sobre isso comenta Henry (2000): A "afetividade transcendental, o *pathos* em que toda a vida e todas as modalidades de vida vêm em si, se abraça ela mesma no seu ser vivente" (p. 97). A vida, ao se ensimesmar, perde a sua autenticidade, entendida aqui no sentido de *eigentlich*, isto é, como aquilo que lhe é inteiramente próprio, a saber, ser vida com e por causa de outros (Maldiney, 2007).

A esse ponto é possível perceber como as questões oriundas do campo da Psicologia da Saúde podem contribuir para o enriquecimento do conceito de imanência em Henry, pois aquilo que, por um lado, pode representar a capacidade de sentir-se sendo si mesmo na vida com os outros, por sua vez, pode também, se não esclarecido, se transformar no horizonte de descolamento e perda da vida. A vida imanente das pessoas com sofrimento mental, se apenas representada e autoevidente sob a forma de si mesmo, como ego, não aponta para a vida, mas mascara a morte.

Essa diferenciação no conceito de imanência em Henry, quando pensada à luz da Psicologia da Saúde, será mais bem explorada a partir dos conceitos de prova de si e de corpopropriação (Henry, 2000, 2004) e também das contribuições oriundas do processo de avizinhamento entre a Fenomenologia e as ciências da cognição.

Estudos como os de Petitot, *et al.* (1999), Desmidt, *et al.*, (2014), Olivares, *et al.*, (2015) têm apontado possibilidades interessantes, fruto do avizinhamento entre a reflexão fenomenológica e as ciências da cognição.

Tal avizinhamento tem sido um ponto controverso segundo Petitot, *et. al.*, (1999), não obstante ter se mostrado promissor no processo de entendimento das estruturas da percepção e da intencionalidade e, principalmente, no processo de compreensão da estrutura da interação e constituição do mundo da vida, como aponta Gouveia (2017). Contudo, ao se observar esse avizinhamento, se poderá notar que, em geral, trata-se da reflexão sobre a questão da consciência, ainda muito atrelada ao funcionamento do cérebro e ao mecanismo clássico husserliano ou, em alguns casos, merleau-pontyano (Rovaletti, 2018). Não obstante, estudos como o de Depraz, Desmidt (2018) têm sinalizado na direção de uma reflexão fenomenológica para além do modelo consciência-cérebro-percepção.

Além disso, um outro viés de reflexão tem sido aberto pelas ciências da cognição, por meio da reflexão sobre o papel dos afetos e das emoções no processo de constituição do mundo e da identidade a partir de uma visão mais holística, e não apenas centrada no cérebro, sobretudo a partir de conceitos como os de interocepção e de homeostase (Berthoud, 2006; Benedek & Kaernbach 2011; Chaplin, *et al*., 2013; Ceunen, *et al.*, 2013; Damasio & Carvalho, 2013; Bevins & Besheer, 2014; Barrett, 2017; Baranauskas, *et al.*, 2017; Cowen & Keltner, 2017; Cordaro, *et al.*, 2018; Borg, *et al.*, 2018; Damasio, 2018).

Portanto parece oportuno e pertinente promover um avizinhamento entre a reflexão fenomenológica Henriana e aquilo que as ciências da cognição têm descoberto sobre o papel das emoções e dos afetos na constituição do mundo da vida, respeitando as suas peculiaridades e diferenças, bem como os seus marcadores e horizontes epistemológicos de base. Como afirma Bernardes (2014): "as irregularidades do acontecimento e da nossa atualidade ganham espessura quando o conceito cria zonas de vizinhanças com outros conceitos, com outras sensibilidades, com outras materialidades" (p. 149).

Este estudo não pretende propor a reflexão Henriana como uma forma de materialismo ou imanentismo ingênuo. Essa proposta não se ancora em uma visão reducionista da Fenomenologia que poderia incorrer em uma tentativa de naturalização desta, como alerta Goto, Moraes (2018) falando do problema mente-corpo e da

avizinhamento da reflexão Husserliana das ciências cognitivas. O que se almeja é construir avizinhamento, que, nesta reflexão, tem o papel de categoria ou analisador e de método ou, na linguagem de Bernardes (2014), o conceito "é tanto aquilo que provoca um pensamento quanto um traçado possível desse pensamento" (p. 145)

No presente estudo, esse avizinhamento tem por escopo enriquecer o processo de reflexão sobre os horizontes da Fenomenologia Henriana quando em diálogo com a Psicologia da Saúde e a Neuropsicologia, respeitando as diversidades epistemológicas e buscando construir pontes de enriquecimento entre ambas as partes, pois, como afirma Henry (2001), falando da relação entre Fenomenologia da vida e ciências da saúde: "a interdisciplinaridade não é um termo oportuno nem um piedoso voto, ela é o trabalho e o pão quotidiano daqueles, médicos e filósofos, a quem reúne uma mesma finalidade: devolver uma vida doente ao seu poder e à felicidade de viver"(p. 142)

Entretanto, antes de aprofundar sobre os elementos que estruturam aquilo que o pensamento Henriano entende por carne, faz-se necessário uma clarificação cujo escopo é a de melhor particularizar o critério ou o olhar fenomenológico sob o qual essa categoria será refletiva. Essa clarificação remonta a Husserl, que fizera uma distinção dentro do horizonte da reflexão fenomenológica quanto à composição da manifestação fenomênica (Smith, 1999). Essa diferenciação toca e especifica aquilo que se entende por dimensão formal e dimensão material do horizonte fenomênico, sendo que a dimensão material se ocupa da materialidade das coisas segundo o seu específico caráter ou, em linguagem Husserliana, essência. Por sua vez, a dimensão formal versa sobre a forma ideal, ou *mathesis universalis*, do fenômeno. Comenta Smith (1999) "as categorias formais postulam formas das coisas no mundo, e a ontologia material doa materialidade ou domínios aos quais as formas podem ser aplicadas" (p. 87).

Henry (1990b), na *Essência da Manifestação*, faz uma distinção mais radical do que a Husserliana, afirmando que há duas formas de manifestação do fenômeno, uma baseada na intencionalidade clássica Husserliana e outra que parte da materialidade ou da essência da manifestação. Essa distinção é mais radical em razão de: 1º por perguntar pela essência da manifestação e não mais pela condição de possibilidade desta e, portanto, é radical no sentido de voltar ao fundamento, à raiz; 2º por demonstrar que o fundamento da transcendentalidade eidética Husserliana se encontra na imanência da vida e, por isso, fazendo com que a experiência da vida seja transcendente não porque pode ser reduzida ao dado do conteúdo eidético, mas, sim, porque a fundamenta desde baixo.

Pensando essa distinção a partir do conceito de carne, se poderia dizer que há duas formas de abordagem desse fenômeno, 1ª pela via da forma ou da intencionalidade que consistiria no afastamento via *epoché* ou, em linguagem Henriana, via *ek-stasis* do fenômeno para olhá-lo e procurar vê-lo claramente; por sua vez, 2ª pela via material ou da afetação, a qual se construiria por meio do processo de permitir-se afetar pelo fenômeno de maneira profunda.

A primeira via, a da *ek-stasis*, quando pensada em relação ao processo de entendimento do fenômeno da vida e da carne, poderia produzir um descompasso na própria estrutura da reflexão, pois tal caminho enfatiza a primazia do pensamento em relação à própria vida, fazendo com que este acabe sendo o ato primeiro. Afirma Henry (2000): "O pensamento não conhece a vida ao pensá-la" (p. 135). O outro caminho para essa reflexão seria o de procurar construir um pensamento sobre a carne e sobre a vida, obedecendo à mesma lógica com o qual ela se conhece, isto é, por meio da prova de si, por via do seu *pathos* original e da sua imanência que se caracteriza pela impossibilidade da fuga do provar-se a si mesmo. Comenta Lipsitz (2004) "Compreender adequadamente a existência encarnada não consiste, segundo Henry, em fazer transparente um fenômeno misterioso chamado corpo, senão em compreender a sua fenomenalidade, isto é, tomar a sua experiência como tema" (p. 72).

Portanto o olhar fenomenológico que orienta uma reflexão Henriana sobre a carne será construído, não a partir da *epoché* e do afastamento *ek-statico* da Fenomenologia clássica, que acaba, por força da impostação do seu olhar metódico, transformando a vida em um objeto eidético, mas, sim, será considerada desde baixo e de dentro, por ordem implicada, fazendo com que o transcendental seja o fundamento da imanência, pois a estrutura desde a sua base e lhe proporciona uma verticalidade a partir do seu centro. Para se avaliar a efetividade ou não da questão de pesquisa acima exposta, se buscará apresentar os conceitos Henrianos de *carne* e *prova de si* sob a forma de *pathos* na vida e aproximá-los da categoria de interoceptividade procurando pensar como tal categoria pode enriquecer a reflexão Henriana.

Após isso, se avaliará qual a contribuição que a interocepção pode trazer para o entendimento do conhecimento resultante da prova de si e, na sequência, se apresentará a cooperação que a hipótese do marcador somático pode acarretar no processo de entendimento daquilo que Henry (1985) chama de conhecimento afetivo da vida. Enfim, será investigado como o processo decorrente da dinâmica homeostática da vida pode

contribuir para a constituição de uma comunidade de hábito. Trata-se de um ensaio fenomenológico que se pergunta pela viabilidade de diálogo e enriquecimento entre o pensamento Henriano sobre a carne, a prova de si e a comunidade e aquilo que as ciências da cognição têm descoberto com relação ao conhecimento afetivo-emotivo do mundo.

Fenomenologia da Carne

O conceito de carne no pensamento Henriano ocupa um papel importante no entendimento de como se dá a dinâmica da vida humana na sua condição mais fundamental e imanente, pois é na carne que se experiencia a vida e é também nela que se vive a aderência a si, entendida como presença sem mediação a si mesmo, autoafeição e identidade absoluta (Henry, 2000). O que significaria carne no pensamento Henriano e qual a sua especificidade em relação ao corpo? A ideia de corpo em Henry (2000) está estruturada em duas categorias: 1ª a da realidade objetal perceptível, 2ª a da experiência ordinária das pessoas.

Sob a categoria de realidade objetal perceptível se encontra a crítica que Henry (1990b) faz à Fenomenologia Heideggeriana, principalmente ao conceito de *Dasein*, por considerar que Heidegger acaba reduzindo o ser humano ao horizonte do mundo e dos fatos, isto é, ao horizonte da mostração. Também essa crítica se estende ao modelo Galileano de mundo, que, segundo ele (Henry, 2000, 2012), acabou reduzindo a condição do conhecimento à dimensão geométrica objetivante da vida. Por sua vez, é sob a categoria de experiência ordinária das pessoas ou experiência do senso comum que Henry (1985, 1990a,1990b,1997, 2000) constrói a sua crítica ao ego, apresentado como ingênua a impressão recorrente de que o ego e o pensamento são os primeiros na ordem de importância em relação à vida e ao afeto.

Sobre tal ponto, clarifica Henry (2000): “Aos olhos daquilo que nós chamamos ‘senso comum’, o que não é outra forma de nomear a representação habitual que os homens fazem deles mesmos e do seu ambiente, o corpo é, com efeito, isto: um objeto no mundo, mais ou menos semelhante aos demais objetos” (p. 137). Por sua vez, por carne, o pensamento Henriano entende a “instalação primitiva em nós mesmos” (Lipsitz, 2004, p. 73), a “corporeidade imanente que encontra a sua essência na vida” (Magalhães, 2008, p. 29) e que possui a impressividade e a afetividade capazes de produzir a prova de si e se manifesta como a condição imanente de possibilidade da subjetividade.

A relação entre corpo próprio objetivo e carne não se apresenta como uma dualidade ou realidade separada, mas, sim, como complementariedade de uma mesma experiência, isto é, de se estar vivo e de ser "habitado por uma carne" (Henry, 2000, p. 218), daí o uso, por ele, da palavra encarnação. Aqui é necessário sublinhar a importância dessa categoria para o desenvolvimento da presente reflexão, pois o plano de fundo, no qual o olhar fenomenológico desta pesquisa se ancora, é o de que a experiência da prova de si e da vida em si não se dá de maneira polarizada, mas, sim, por meio de uma experiência integrativa.

Não fazemos a experiência da vida apenas como pele, sentidos, emoções, razão ou interioridade, mas no processo integrativo de todas essas faculdades do ser humano. Enfatizar esse plano de fundo é importante para matizar o paradoxo presente no próprio pensamento de Henry e produzir um afastamento de algumas tradições fenomenológicas e também de algumas leituras henrianas que tendem ou a transcendentalizar a carne transformando-a em uma ontologia formal, no sentido husserliano de essência eidética, ou ainda, aproximá-la do conceito metafísico-teológico de corpo místico. Falando sobre a fenomenalidade do corpo e da carne, comenta Martins (2015):

> Uma fenomenalidade que Henry nos lega de forma paradoxal uma vez que, nas suas teses quando encontramos sinais para a saída dessa confusão, encontramos, de súbito, recuos que vão ao ponto de excluírem da fenomenalidade da vida os seus processos biológicos (p. 367).

O conceito de carne e de encarnação, na linguagem de Fuchs e Schlimme (2009), *embodiment*, ajuda a entender que o processo da cognição, afetação e atuação no mundo se dá por meio de uma coabitação integrativa das várias dimensões, de tal forma que a experiência de ser humano no mundo é, ao mesmo tempo e inseparavelmente, a experiência de se sentir sentindo e sentindo-se humano no mundo. Este é o núcleo da prova de si.

Por isso, o que se pretende nesta pesquisa é pensar a relação corpo, carne, vida de maneira unificada e aderente de tal maneira que essas categorias não se tornem *ek-staticas* em relação à materialidade imanente da experiência de se estar vivo. Falando da relação

entre corpo próprio objetivo e carne, no que toca às sensações, ao sentir o mundo, sentindo-se, exemplifica Henry (2000): "quando a mão que toca se deixa tocar por outra mão, se tornando uma mão tocada, *ela guarda em si sua condição de carne original*, essa auto-impressividade que só pode ser impressa, tocada, por qualquer coisa" (p. 230). Essa auto-impressividade da carne que é ao mesmo tempo ativa e passiva, tocante e tocada, senciente e sentida, material e formal é o que caracteriza a própria dinâmica da prova de si, elas "definem as modalidades fenomenológicas nas quais elas são vividas por nós" (Henry, 2000, p. 231). Essa capacidade de auto-impressividade e de auto-afecção tem sido descoberta e confirmada por autores como Ceunen, *et al.*, (2016) e Barrett (2017) sob o conceito de interoceptividade.

Contudo, antes de se aprofundar essa temática e avizinhar o tema da carne ao tema da percepção interoceptiva, é mister continuar a desenvolver a temática Henriana sobre esse tópico nos seus demais elementos. O conceito de carne e de encarnação em Henry pode apresentar duas outras sinuosidades: 1ª A que liga esses conceitos às dimensões de filiação, *archi-soi*, e da arque-filiação, temas esses explorados pela reflexão filosófica e, algumas vezes, teológica sobre Henry; 2ª A dimensão de corpopropriação, *corpspropriée*, (Henry, 2012), isto é, a capacidade que o indivíduo tem de identificar-se e assumir-se paulatinamente como vida na vida, processo esse que não fruto de uma consciência ativa e racional apenas, mas, anteriormente, como experiência afetiva de si e do mundo.

Sobre isso comentam Antunez, Martins (2016): "Se a Encarnação é a fenomenalidade do processo da vida em mim, a corpopropriação é a fenomenalidade da minha encarnação na vida." (p. 16). Esse processo de assumir-se e de autoidentificar-se como ser vivo na vida não de maneira imediata e isolada, mas pelo contrário, de forma integrativa consigo mesma e com o entorno, sob a forma de uma coabitação, pode ser uma interessante oportunidade para se pensar as questões oriundas da pesquisa e da prática em Psicologia da Saúde. A encarnação e a experiência da corpopropriação se dão no mundo com os outros por meio da influência de uma comunidade de hábito, por isso Henry (2012) pensa-a como o núcleo fundamental de manifestação da vida concreta no mundo que, por ser um fenômeno da fenomenalidade da relação vida-vivo, deve ser atravessado por processos fisiológicos, e, nas palavras de Martins (2015), "bioquímicos constitutivos do nosso viver" (p. 365)

Um outro elemento importante que a corpopropriação permite pensar em Psicologia da Saúde é sobre aquilo que Dejour (2012) e Dejour e Kanabus (2015) chamam

de encarnação inacabada, *incarnation inachevée*, isto é, o processo de não identificação de si com a sua própria vida encarnada sob a forma de corpo perceptivo vivo. Esse elemento que abre para a reflexão Henriana a possibilidade de se pensar a encarnação como um processo, e não como um evento, tem se apresentado como um caminho fenomenológico interessante para o entendimento de importantes aspectos do sofrimento mental. Sobre isso, complementa Dejour, Kanabus (2015):

> Há pessoas que não vivem em seus corpos, nunca entram nele, não o experimentam ou o sentem mutilado. Poderíamos falar de uma encarnação incompleta. As patologias da experiência do corpo nos ensinam que o próprio corpo é suscetível a fraturas e até a dissociações (Spaltung) que atingem não apenas a consciência, mas também a subjetividade como um todo (p. 342).

Ainda falando sobre esse processo, Fuschs, Schilimme (2009) apresentam dois fenômenos que podem ser pensados à luz dessa perspectiva: 1º Hipocorpopropriação, são aqueles distúrbios relacionados à autoconsciência e à desencorporação, tais como, o enfraquecimento da habilidade de reconhecer padrões, conceitos e categorias até então familiares, dificuldade em perceber objetos em referência a seu contexto de origem, podendo chegar ao ponto de a pessoa perceber-se como expectadora dos seus próprios processos perceptivos (Fuschs & Schilimme, 2009, p. 572). 2º o processo de Hipercorpopropriação, caracterizado pela perda da transparência e fluidez da experiência cotidiana do corpo. Dentro desse horizonte, o corpo é experienciado como algo pesado, intransponível e opositor às intenções e vontades do indivíduo. O corpo passa a ser prisão. O espaço fenomenológico deixa de ser corporificado. Ao analisar esse fenômeno em pacientes depressivos, comentam Fuschs e Schilimme (2009):

> Em pacientes depressivos, a pulsão e o impulso, o apetite e a libido são reduzidos ou perdidos, não revelando mais fontes potenciais de prazer e satisfação. Confinados ao estado atual de restrição corporal, os pacientes depressivos não podem mais transcender seu corpo (p. 572).

À medida que esses processos crescem, seja o da descorpopropriação ou o da hipercorpopropriação, há a perda dos horizontes de ressonância emocional, isto é, as pessoas sentem-se desvinculadas da sua capacidade de sentir, como se estivessem inanimadas, permeadas de vazios (Nelson & Sass, 2017), incapazes de provar-se de si e a si mesmas. Daí a necessidade de auxílio terapêutico e, em alguns casos, medicamentoso, como apoio no processo de reconstrução da prova de si, da experiência da encarnação e do processo de corpopropriação.

Um interessante instrumento que pode ajudar no processo de entendimento da relação entre constituição da experiência de si e processo de adoecimento, usado principalmente para pessoas portadores de esquizofrenia, é o EASE-Scale - *Examination of Anomalous Self-experience* (Parnas, *et al.*, 2005). Sobre o instrumento, comenta Parnas, *et al.*, (2005), trata-se de "uma lista de verificação de sintomas para exploração semi-estruturada e fenomenológica de anomalias experienciais ou subjetivas que podem ser consideradas distúrbios de autoconsciência básica ou 'mínima'." (p. 236), nas quais, vários aspectos da experiência de si no mundo estão contemplados, tais como: 1 – Fluxo da consciência; 2 – Conhecimento e percepção de si e presença; 3 – experiência corporal; demarcação e transitividade do horizonte próprio; reorientação existencial.

A partir daqui já se pode perceber que, sob o ponto de vista fenomenológico, as desordens e os sofrimentos ditos "mentais" ou psíquicos, muito mais do que apenas disfunções do aparelho cerebral ou do sistema nervoso, seja ele central ou periférico, constituem-se como perturbações no processo de ser subjetividade encarnada no mundo. Elas apontam para o estado existencial daquela pessoa que padece do sofrimento de tal maneira que muitas síndromes, distúrbios e patologias podem acabar sendo lidas como caminhos que a vida encarnada encontra para proteger-se do descolamento total de si e da consequente perda da vida. (Richir, 2013).

Contudo, ao se pensar esse processo encarnatório e corpopropriado, faz-se necessário o retorno à prova de si como condição da encarnação e da corpopropriação. A prova de si como *pathos*, isto é, como capacidade de provar-se, parece necessitar uma atividade imanente à prova, que consistiria em abrir o seu próprio campo à receptividade, isto é, à capacidade de se provar. Essa capacidade de saber abrir para provar constituiria o *pathei mathos*, isto é, a abertura primordial à imanência (Richir, 2013), que poderia encontrar o seu substrato material na interocepção, entendida como o processo fisiológico-fenomenológico primordial da experiência da prova de si.

Sobre os afetos e emoções

Antes de entrar propriamente na temática da contribuição da reflexão sobre a interocepção e homeostases para o entendimento da relação de prova de si e de encarnação, sob a forma de corpopropriação, faz-se necessário pensar quais são as possíveis causas materiais dos afetos e das emoções. Sobre os afetos e as emoções comenta Damásio (2010): "A distinção geral entre emoções e afetos é razoavelmente clara: enquanto emoções são ações acompanhadas por ideias e um certo modo de pensamento, afetos são percepções sobre o que o nosso corpo faz durante o processo emotivo" (p. 117)

Em geral, segundo Nummenmaa, *et al.*, (2014) e Damasio (2018), os afetos têm como plano de fundo: 1º o movimento ou fluxo dos processos da vida em nosso organismo, sejam eles de maneira espontânea ou induzida, organizados por meio de movimentos interoceptivos e homeostáticos; 2º as respostas afetivas a estímulos sensoriais oriundos dos 5 sentidos, tais como cheiro, gosto, textura, sons, imagens; 3º os impulsos fundamentais que são resultado da relação entre o ser humano com o meio, por exemplo, fome, sede, ou com outros seres humanos, tais como o desejo sexual, o desejo por determinada coisa ou pessoa. Essas três dimensões conduzem as experiências emotivas vivida na cotidianidade, tais como: alegria, tristeza, medo, raiva, inveja, ciúme, desprezo, compaixão e admiração.

A primeira aponta para uma dimensão diferente, que é a da autoafetação, ou do sentir-se a si mesmo como corpo encarnado, não de maneira provocada, mas espontânea ou homeostática. Já a segunda e a terceira dimensões caracterizam-se como afetos e sentimentos provocados.

Por homeostase se entende o "conjunto fundamental de operações no centro da vida, desde o primeiro e longo caminho de seu início nos processos bioquímicos iniciais até o presente." (Damasio, 2018, p. 25). Nessa dimensão, pode-se dizer que o conteúdo dos afetos é a própria vida do organismo. Ela diz do corpo e dos seus componentes no seu atual estado.

Essas dimensões podem contribuir com o caminho de entendimento daquilo que Henry (1996, 2007) nominará como excesso de si, isto é, a percepção que o sujeito tem ao constituir-se como identidade, de que há elementos importantes chamados 'seus',

porém que o excedem, porque são dados por outros. A excedência pode ocorrer tanto no nível da afetação, como por exemplo, as marcas afetivas que contribuem no processo de construção e desenvolvimento da identidade na primeira infância, quanto nas formas de hábito e modos de vida que decorrem do processo de construção simbólica do espaço vivido e da experiência de mundo. Ela se caracteriza como um dos elementos que influenciam no processo de constituição do tema do comunitário e, por sua vez, no tema da comunidade de hábito, discussão essa que será desenvolvida em outro momento.

Sobre isso comenta Damasio (2018): "O sentimento fornece informações importantes sobre o estado da vida [...]. Sentimentos básicos não são abstrações. São experiências de vida baseadas em representações multidimensionais de configurações do processo da vida" (p. 104). Ao se considerar tal realidade, já se pode perceber um elemento basilar que é o fato de a vida possuir uma materialidade, uma carne, que não pode ser negligenciada ou transformada em uma categoria abstrata ou em uma estrutura formal. A vida só pode ser imanente se pensada a partir da sua própria materialidade, e talvez essa seja a possibilidade de uma leitura fenomenológica material em Psicologia da Saúde.

O *pathos* aqui se manifesta como o perceber-se afetivamente vivo na vida, no aí espontâneo do presente, no qual essa mesma vida é sentida como carne corpopropriada; como carne da qual não se pode escapar e que sinaliza sobre o estado atual da existência da pessoa. Nesse contexto, cada movimento executado pelo corpo é acompanhado por um movimento no próprio corpo (Damasio, 2018). É por possuir essa capacidade de autoafetação na vida que o conceito de corpopropriação tem se mostrado como uma possibilidade significativa para o avizinhamento do pensamento Henriano da discussão sobre os processos de saúde e adoecimento (Yamagata 2006, 2009; Teixeira & Martins 2006).

Ao se pensar os processos mais básicos do *pathos* e da constituição dos afetos e das emoções, se poderia dizer que a corpopropriação, ainda que depois seja desenvolvida pelo pensamento Henriano como uma forma de práxis, caracteriza-se inicialmente como uma autoafetação, um exercício afetivo de si que, quando não realizado ou realizado em parte, produz como resultado o sofrimento existencial. Falando sobre a afetividade, Henry (2004) comenta:

> A afetividade não é aquilo a que chamamos um afeto, um sentimento, o sofrimento ou a angústia ou a alegria, mas aquilo que faz com que algo como o afetivo em geral seja possível e alastre a sua essência em todo o sítio em que se cumpre, antes da *ek-stase* do mundo, a primeira implosão de si da experiência, o *pathos* primitivo do ser e, dessa forma, de tudo o que é e será (p. 98).

No sentido de contribuir com esse "aquilo que faz com que algo como afetivo em geral seja possível e alastre a sua essência em todo o sítio que se cumpre" (Henry, 2004, p. 98), é que se considera como plausível o avizinhamento do conceito de corpopropriação das dimensões interoceptivas e homeostáticas da vida e da experiência humana de mundo. Como aponta Martins (2015), pensar a corpopropriação como um "fenómeno específico na fenomenalidade do vínculo vida-vivo" (*sic*) (p. 365), tem se mostrado promissor, principalmente no diálogo da Fenomenologia com outras áreas do conhecimento, tais como a Psicologia, abrindo e aprofundando assim o tema da carne e da prova de si, ainda que tal consideração sobre a corpopropriação pudesse caracterizar um distanciamento do pensamento original de Henry, principalmente aquele descrito na *Barbárie* (Henry, 2012) e nas obras sobre *Marx* (Henry, 1976, 2018), nas quais é inscrita dentro de uma reflexão sobre a cultura e sobre o trabalho.

Talvez aqui se esteja diante da mesma crítica à qual Henry foi conduzido ao se deparar com a tradição de pensamento ocidental e, de maneira particular, com Freud. Henry (1985), na *Genealogia da Psicanálise*, comenta que, apesar de Freud identificar no conceito de inconsciente uma manifestação clara de uma Fenomenologia da vida, o pensamento freudiano acabou relegando-a. Contudo é possível vislumbrar que Henry, ao desenvolver a temática da corpopropriação sob a ótica do trabalho e da cultura, acaba fazendo o mesmo movimento. Ele, ainda que identificando uma potencialidade fenomenológica do vínculo vida-vivo, opta por responder às questões latentes do seu contexto, potencializando assim, um novo, começo perdido, '*commencement perdu*' (Henry, 1985) para aqueles que se debruçam sobre esse pensamento e para a Fenomenologia material.

Entretanto, para se entender melhor da corpopropriação, como fenomenalidade do vínculo vida-vivo, faz-se necessário aprofundar e buscar construir um avizinhamento entre esse conceito aos da interocepção e da homeostases, que são a base fisiológica para

o entendimento vital e existencial de uma experiência afetiva do mundo e de um vínculo original entre a vida e o vivo (Ceunen, *et al.*, 2016; Barrett, 2017; Damasio, 2018). A interocepção como processo neurofisiológico vem sendo discutida e estudada desde muito pelas ciências da cognição (Ceunen, *et al.*, 2016), porém, ultimamente, ela tem contribuído no processo de entendimento das emoções e também no caminho de compreensão de como se dá a experiência de si e mundo. A redescoberta, nos últimos anos, da interocepção e da homeostase tem lançado novas luzes sobre a experiência humana (Matthews & Tye, 2019). Nas últimas décadas, tem-se descoberto o papel da interocepção nas seguintes dimensões: dor (Craig, 2003), tomada de decisão (Damasio, 1994; Bechara, *et al*., 1997; Paulus, 2011; Dunn, *et al.*, 2012), emoções negativas (Pollatos, *et al.*, 2008); transtornos de ansiedade e transtornos afetivos (Barlow, *et al.*, 2004; Domschke, *et al.*, 2010; Dunn, *et al.*, 2010; Paulus & Stein, 2010; Stern, 2014), consciência e autoconsciência (Seth, *et al.*, 2011), emoções em geral (Damasio, 1994; Wiens, 2005; Craig, 2008; Zaki, *et al.*, 2012; Damásio & Carvalho, 2013; Barrett, 2017; Damasio, 2018), regulação emocional (Füstös, *et al*., 2012), percepção subjetiva de tempo (Craig, 2008; Pollatos, *et al.*, 2014), transtornos alimentares (Herbert & Pollatos, 2014), adicção (Paulus, *et al.*, 2009; Naqvi & Bechara, 2010; Verdejo-Garcia, *et al*., 2012), funcionamento sexual (Everaerd, *et al.*, 2006; Gerbarg & Brown , 2011), empatia (Singer, *et al.*, 2009; Fukushima, *et al*., 2011), meditação (Farb, *et al.*, 2012), condicionamento interoceptivo (Pappens, *et al.*, 2013) regulação do esforço físico (Tavares, 2019).

Os estudos citados ajudam a entender que a interocepção é um processo vital que diz da experiência da existência e 'do se sentir vivo' em várias dimensões. Inicialmente esse conceito esteve ligado apenas à realidade do sistema nervoso periférico, sendo, em alguns momentos, associado à ideia de uma viscerocepção ou ainda de uma percepção endógena (Sherrington, 1948). Não obstante, as atuais pesquisas têm evidenciado que a interocepção é "uma modalidade de representação integrada do estado corporal ao invés de apenas uma representação multissensorial" (Ceunen, *et al.*, 2016), não apenas passiva, mas possuidora de uma atividade capaz de promover inferências das possíveis causas dos impulsos sensoriais (Seth, 2013) e, portanto, é fator de grande relevância no processo de constituição da experiência do *pathos* do mundo e de si.

A interocepção pode ser pensada a partir das seguintes dimensões (Garfinkel & Critchley, 2013; Tsakiris, *et. al.*, 2017): 1- Acurácia interoceptiva; 2 – Sensibilidade interoceptiva; e 3 – Percepção ou consciência interoceptiva. Por acurácia interoceptiva se

entende o processo ou disposição à percepção corporal, esse é o horizonte à autopercepção cinestésica, no qual a pessoa é capaz de se sentir, sentindo o seu corpo como seu. É nessa dimensão que se pode mensurar o quanto o sujeito é capaz ou não de perceber, de maneira objetiva, as suas informações corporais.

Um exemplo dessa relação é o sentido tato que, ao tocar determinada superfície, aquele que toca sente a superfície tocada e o próprio toque (Mehling, 2016). É nessa dimensão que pode acontecer o descolamento ou a encarnação inacabada e os seus decorrentes processos de sofrimento existencial (Fuchs & Schlimme, 2009). Estudos como os de Schandry e Bestler (1995), Georgiou, *et al.*, (2015) têm sugerido que há uma correlação entre a capacidade de maior acurácia interoceptiva e a percepção das emoções e as dinâmicas do processamento neural delas.

Um dos caminhos mais comuns para se acessar essa dimensão é por meio da mensuração dos batimentos cardíacos de indivíduos submetidos a determinadas atividades, correlacionando-os com a mensuração da taxa de confiança subjetiva no processo de realização da tarefa. Sobre tal tema explica Garfinkel, *et. al.*, (2015) "Calculada a média, o resultado de confiança subjetiva fornece um índice de sensibilidade interoceptiva para aquele eixo particular de sinalização." (p. 66).

A segunda dimensão é a da sensibilidade interoceptiva, que se ocupa da relação entre experiência de ser afetado por determinada relação ou emoção e como tal experiência se manifesta na corporalidade. Essa dimensão é classificada por Ceunen, *et. al.*, (2013) como a realidade do desempenho comportamental interoceptivo e contribui com a reflexão e o entendimento de como o indivíduo faz a sua experiência de ser afetado pelo mundo e por si mesmo, e também em qual intensidade essa afetação é percebida (Barrett, *et al.* 2004). O acesso a essa dimensão pode ser feito por duas formas (Tavares, 2019). A primeira consiste em estabelecer a correlação, por meio de um autorrelato, daquilo que corporalmente foi sentido com aquilo que aparece no questionário de percepção corporal (Porges, 1993), ou ainda pela utilização do questionário de consciência corporal (Shields, 1989), de forma análoga se pode valer do questionário de autoconsciência (Longarzo, 2015), bem como do *Multidimensional Assessment of Interoceptive Awareness* (MAIA), (Mehling, *et. al.*, 2012), que se ocupam de saber como determinada pessoa percebe o seu corpo, se esta percepção lhe é confortável ou desconfortável, se existe a habilidade de controle das sensações corporais, a capacidade de autopercepção e, ainda, se pergunta sobre os ritmos e rotinas das dinâmicas corporais.

O segundo caminho para se acessar essa dimensão é por meio do questionamento do (s) participante (s) de como foi a percepção destes quando faziam os testes de acurácia interoceptiva. Tais perguntas têm por objeto fazer o participante avaliar e pontuar a sua impressão com relação à sua capacidade interoceptiva, possibilitando notar e perceber quais são as opiniões deles com relação à própria capacidade de perceber os indícios e sinais provenientes do próprio corpo.

A terceira dimensão da interocepção é a do conhecimento interoceptivo, *interoceptive awareness*, que seria o resultado do processo entre as duas primeiras. Ela se caracteriza como uma metacognição, pois não é nem apenas o equivalente da interação cinestésica corpo-corpo, nem o correspondente à relação corpo-mundo, mas, sim, o resultado perceptivo cognitivo dessas realidades. Ela diz do quanto determinadas variáveis e influências, seja do meio, seja da forma como a pessoa se percebe, influenciam nos processos de cognição e de autorregulação (Tarricone, 2011).

É graças a essa dimensão que é possível a sensação do corpo-próprio. Pensando tais categorias a partir de uma leitura Henriana, se poderia afirmar que o conhecimento interoceptivo se constitui com o espaço de surgimento do Si (eu) Henriano. Henry (1997), em sua reflexão, faz uma diferenciação entre os conceitos de Si (eu) e Ego (eu); o Si seria o eu original, que faz prova de si sendo si-mesmo, ou, na linguagem de Henry: “ Si gerado na Ipseidade originária da Vida, enquanto acusativo" (Henry, 1997, p. 139), por sua vez, o ego se configura como um exercício de poder fundado na ilusão transcendental. No nível do conhecimento interoceptivo é que a realidade da autoperceção de si se constitui. Aquilo que, na linguagem Henriana, se expressa sob a forma de “O poder de se apossar, de se mover, tocar, impressionar, automover os membros, os olhos etc. Há também os poderes do espírito: formar ideias, imagens, o poder de querer etc.” (Henry, 1997, p. 140), que podem aqui ser observados em seu processo fisiológico, sem se reduzir a ele. Contudo, como se dá a relação entre interocepção e emoções e como esta pode contribuir para se entender a prova de si Henriana?

Como já observado, significativos estudos têm indicado que a interocepção desempenha um papel importante no processo da percepção e da experiência de si e do mundo. Tal realidade fica mais acentuada quando correlacionada com estudos sobre os afetos e as emoções.

Um relevante estudo realizado por Nummenmaa, *et al.*, (2014), replicado em 2016 com crianças (Hietanen, *et al.*, 2016) e ampliado em 2018 (Nummenmaa, *et al.*, 2018), tem apontado para a relação direta entre as emoções e a sua representação e expressão no sistema somático sensorial, isto é, o corpo. Diferentes pesquisas (Damasio, 2018; Barrett, 2017; Critchley & Garfinkel, 2017) têm apontado empiricamente para esse caminho de maneira que esses estudos têm sinalizado para a realidade de que os conteúdos dos sentimentos assinalanam e dizem sobre a própria vida do organismo daquele que está sentindo. Eles reportam o atual estado da vida da pessoa de tal forma que "uma vez que o sentimento fosse removido, você se tornaria incapaz de classificar as imagens como belas ou feias, agradáveis ou dolorosas, de bom gosto ou vulgar, espirituais ou terrenas" (Damasio, 2018, p. 101).

A partir dessa perspectiva, a clássica dicotomia entre elementos racionais e elementos emotivos, com as suas devidas separações, acaba se tornando inadequada para explicar a dinâmica da experiência da vida humana. Há sempre, nos processos ditos racionais de experiência e tomada de posição com relação ao mundo, uma parcela importante de contribuição da experiência afetiva do mundo. A isso Damasio (1996), Bechara, Damasio (2005), Bechara, *et al.*, (2005) têm chamado de hipótese do marcador somático, *Somatic Marker Hypothesis*, a qual vem sendo confirmada por meio do jogo de tarefas de Iowa, *Iowa Gambling Task*, (LI, *et al*,. 2010), um instrumento que busca correlacionar, por meio de um jogo que exige do participante a tomada de decisão, a influência dos estados afetivo-emotivos no processo.

Entretanto, para se entender melhor como se dá a relação entre interocepção, afetos e emoções, faz-se necessário considerar o processo de valência. Por valência se entende "a qualidade inerente da experiência, que apreendemos como agradável ou desagradável, ou em algum lugar ao longo do intervalo que une esses dois extremos" (Damasio, 2018, p. 105). É essa qualidade que diz da afetação antes mesmo de ser nominada ou categorizada como determinado sentimento. Antes de identificar determinada afetação sob a categoria de alegria, tristeza, desgosto, perda, dor, satisfação, a pessoa sente tais realidades e é afetada por elas. Ainda é papel da valência dizer sobre a situação do estado corporal por meio das sensações. Daí a relação dela com a interocepção e as emoções, pois, como afirma Damásio (2018), "sentimentos expressam as flutuações no estado da vida dentro da faixa de normalidade ou fora dela" (p. 106).

Ao se pensar essa dimensão a partir da Fenomenologia de Henry, pode-se compreender e enriquecer o processo da prova de si e a sua importância para a construção de uma prática fenomenológica em Psicologia da Saúde, pois a linguagem da prova de si se expressa por meio de um sentir-se na existência vivendo determinadas flutuações no estado da vida.

O conceito de valência permite pensar uma Fenomenologia dos afetos, ou do *pathos*, a partir das provas de si que cada indivíduo faz por meio de uma descrição das impressões e sensações. Muito mais do que entender que a pessoa sente dentro do si um vazio ou um preenchimento, é mister buscar identificar e descrever o 'como' desse vazio, a forma como a prova de si se constitui em determinado momento. Tal descrição pode ser feita por duas vias: 1ª pela identificação dos afetos espontâneos, ou homeostáticos (Barrett, 2017) e 2ª por meio dos afetos provocados. Por afetos espontâneos se entendem aqueles oriundos da dinâmica fundamental do processo da vida, eles constituem o horizonte de fundo da vida do sujeito e possuem uma estrutura básica por estarem ligados às rotinas do manejo e manutenção da vida, tal categoria pode ser avizinhada do conceito Henriano de pulsão.

Henry (1985), em seu diálogo com a tradição de pensamento freudiano, pensa a pulsão como a energia da vida em se manter operante enquanto prova a si mesma na imediata condição de si. Esses sentimentos espontâneos que apontam para o fundo mesmo da vida, reportam ao sujeito a situação atual dos estados homeostáticos (Damasio, 2018). Desse remeter ao sujeito o estado atual da vida é que decorre a sensação de satisfação, mal-estar, dor e também a percepção de transparência do corpo saudável (Vouloutsi &Verschure, 2018; Salcido; *et al.*, 2018). Por sua vez, os afetos provocados resultam da interação do sujeito com o mundo e com as demais pessoas, experiências essas que podem ser atuais ou memorizadas. Esses afetos, diferentemente do primeiro, podem se expressar de inúmeras maneiras, pois a sua forma é fruto do processo de interação com o meio e com as pessoas, a peculiaridade dos estímulos sensoriais, motivações, impulsos e "emoções no sentido convencional" (Damasio, 2018, p. 108). Esses processos dizem do estado de interação do sujeito com o contexto.

Da combinação entre afetos espontâneos e afetos provocados resulta o estado da experiência afetiva do mundo e de si e permite perceber que as afetações e, por sua vez, a descrição delas, não são processos neutros de delineamento e construção de um panorama, mas, sim, como aponta Damasio (2018), "surgem do mapeamento

multifuncional dos fenômenos do próprio corpo tecidos interativamente com os fenômenos neurais.”(p. 121). Elas não são imagens neutras e instantâneas, mas, sim, fruto dos microprocessos no tempo de construção de narrativas, impressões e eventos em toda a estrutura da subjetividade, de maneira integrada e intercomunicante. Tal consideração impacta diretamente no processo da descrição fenomenológica do mundo, pois o modelo Husserliano da redução eidética, como um mecanismo puramente racional, passa a não fazer mais sentido.

No que lhe concerne, o caminho Henriano dos afetos ganha maior força e relevância, pois aponta para uma dimensão fundamental que necessita de uma abordagem própria, isto é, a encarnação e a corpopropriação não apenas no momento presente, mas no processo de construção habitual da vida expressa nos fatos, narrativas, memórias e marcas afetivas, como os traumas e as perspectivas de mundo, que são revisadas comumente e ressignificadas por meio de um processo interativo entre sentimentos e razões. O avizinhamento do conceito de carne, encarnação e corpopropriação de Henry ao conceito de interocepção e homeostase pode oferecer à reflexão fenomenológica de base Henriana em Psicologia da Saúde a oportunidade de pensar um novo caminho para a intencionalidade e, por sua vez, para o método fenomenológico, pois o caminho da prova de si como prova afetiva de constituição de uma impressão de mundo abre as portas para o entendimento de uma intencionalidade emotiva ou patética do mundo.

Essa possibilidade de caminho de reflexão é reforçada quando confrontada com a Hipótese do marcador somático e o processo de construção das tomadas de decisões, principalmente a partir dos estudos de Bechara e Damasio (2005) sobre como as emoções são fundamentais e determinantes para a construção do horizonte de mundo que permite não apenas decidir e se posicionar sobre determinada coisa, pessoa ou contexto, mas, sim, que influencia no processo de construção da vida humana em sociedade, possibilitando uma ampliação da discussão Henriana sobre a vida comum, não apenas sob o ponto de vida do trabalho ou do hábito, mas, sim, do ponto de vista de uma comunidade habitual de afeto.

Considerações Finais

A questão que norteou essa reflexão foi a da suspeita de que alguns elementos que compõem o conceito de carne (chair), encarnação e corpopropriação em Henry, quando avizinhados e pensados à luz dos movimentos interoceptivos e homeostáticos do corpo, podem oferecer um espaço de discussão, reflexão e pesquisa interessante à área da Psicologia da Saúde. O avizinhamento entre esses conceitos permitiu ver que há um enriquecimento significativo principalmente para a discussão psicológica, quando se promove esse diálogo, pois, a partir daí, conceitos como o de encarnação e corpopropriação podem ser percebidos em sua fenomenalidade material, e também podem ser percebidas estratégias para a identificação, reflexão e *praxis* em Psicologia, principalmente nos processos de manutenção e afirmação da vida, ou ainda no processo de auxílio terapêutico ao sofrimento existencial.

A possibilidade da reflexão a partir de um nível fenomenológico da afetação e de uma Fenomenoloiga Material, quando avizinhada dos processos de interocepção e homeostase, parece relevante quando pensada sob a ótica da questão de saúde e adoecimento em Psicologia da Saúde, principalmente no que toca aos processos de experiência de si e do mundo. No que lhe diz respeito, há ainda que se explorar e desenvolver a reflexão sobre as possibilidades da encarnação e da corpopropriação, principalmente no que tange à diferença entre os processos interoceptivos e homeostáticos dos demais animais para com os humanos, pois, diferentemente dos demais animais, que possuem uma interocepção e também uma prova de si sob a forma de afeto (Barrett, 2017). Parece existir nos seres humanos a capacidade de uma abertura não apenas para o outro que afeta e para si mesmo, mas também para a própria abertura (Richir, 2013), possibilitando assim a reflexão sobre as construções simbólicas, culturais e de sentido e recuperando, com isso, a dimensão formal da experiência fenomenológica material.

Faz-se necessário aprofundar a reflexão em busca de articular como uma intencionalidade afetiva e a prova de si com os outros, feita no processo de interação com o mundo, constituem a comunidade de hábito e a possibilidade de um si-mesmo em relação com os outros, tema esse que se desdobra da reflexão sobre o horizonte de constituição de uma experiência afetiva de si e do mundo.

O fenômeno da imanência, entendido sob as suas duas formas, uma que produz o ensimesmamento e o descolamento do interafetivo, e a outra que impõe o limite de si, quando pensado à luz dos fenômenos de sofrimento mental, principalmente à luz da experiência do surto, parece apontar para o fato de que a vida, em sua constituição mais original, na sua essência de manifestação, seja do ponto de vista homeostático e interoceptivo, seja do ponto de vista da constituição do tecido afetivo do mundo, se faz em relação, pois, uma vez que o *estar-vivo-com-os-outros* se rompe e o ensimesmamento se constitui, o corpo, ainda que fisiologicamente funcional, passa a se descorpopropriar. Torna-se uma máquina desencarnada, e os sinais que antecedem o descolamento total, como a depressão, o delírio, o surto, o sofrimento psíquico (Binswanger, 2010) podem significar os processos que a vida cria para não se descorpopropriar.

Frente a isso, parece oportuno pensar que o processo de corpopropriação, e de fazer a prova de si como carne, só é possível por meio, da influência da constituição de ordem implicada de uma vida comum que se manifesta na interafetividade como padecer com *pathos avec* (Henry, 2004).

A presente pesquisa se ocupou de buscar avizinhar e esclarecer os primeiros elementos da prova de si sob a forma de encarnação e corpopropriação. Um dos seus limites se encontra no fato de esta pesquisa não ter por escopo articular os conceitos de corpopropriação e comunidade dentro do contexto das práticas de produção de sentido e simbolização, muito presentes nas culturas. Também não foi intuito deste estudo produzir um reducionismo das dimensões da experiência humana do mundo a esses processos básicos, entretanto é intenção desta pesquisa apresentar a importância dessas dimensões para os desdobramentos e as sinuosidades que a vida humana vai assumindo na sua prática habitual de exercer-se na vida como vida.

Referências

Abraham E, Hendler T, Zagoory-Sharon, O., Feldman R. (2018). Interoception Sensitivity in the Parental Brain during The First Months of Parenting Modulates Children's Somatic Symptoms Six Years Later: The Role of Oxytocin. International Journal of Psychophysiology. Doi:10.1016/j.ijpsycho.2018.02.001

Antúnez, A. E.A; Martins, F. (2016). A violência como fenômeno originário da vida. In Anais do colóquio internacional Michel Henry e interdiciplinaridade. São Paulo: USP.

Baranauskas, M ; Grabauskaitė, A ; Griškova-Bulanova, I. (2017). Brain responses and self-reported indices of interoception: Heartbeat evoked potentials are inversely associated with worrying about body sensations. Physiology & Behavior, 15 October 2017, Vol.180, pp.1-7

Barlow, D. H., Allen, L. B., Choate, M. L. (2004). Toward a unified treatment for emotional disorders. Behav. Ther. 35, 205–230. doi: 10.1016/S0005- 7894(04)80036-4

Barrett, L. F. (2017) How emotion are made: The secret life of the Brain. HMH:Boston.

Barrett, L. F., Quigley, K. S., Bliss-Moreau, E., & Aronson, K. R. (2004). Interoceptive Sensitivity and Self-Reports of Emotional Experience. *Journal of Personality and Social Psychology*, *87*(5), 684-697. Doi: 10.1037/0022-3514.87.5.684

Bechara, A. Damasio, A. (2005). The somatic marker hypothesis: A neural theory of economic decision. Games and Economic Behavior, Volume 52, Issue 2, August 2005, Pages 336-372. Doi: 10.1016/j.geb.2004.06.010

Bechara, A.; Damasio, H, Tranel, D, & Damasio, A. (2005). The Iowa Gamblig Task and the somatic Marker hypothesis: Some questions and Answers. Trend in cognitive sciences, Vol 9, N. 4, Abril 2005. Doi: 10.1016/j.tics.2005.02.002

Bechara, A.; Damasio, H., Tranel, D., & Damasio, A. R. (1997). Deciding advantageously before knowing the advantageous strategy. *Science* 275, 1293– 1295. Doi: 10.1126/science.275.5304.1293

Benedek, M., & Kaernbach, C. (2011). Physiological correlates and emotional specificity of human piloerection. Biol. Psychol. 86, 320–329. Doi: 10.1016/j.biopsycho.2010.12.012

Bernardes, A. G. (2014). Trabalhar conceitos como um exercício de transgressão: acontecimento e acontecimentalizar. Revista polis e psique, 4(2): 143-154 Doi: 10.22456/2238-152X.51095

Berthoud, H. R. (2006). Homeostatic and non-homeostatic pathways involved in the control of food intake and energy balance. Obesity 14, 197S–200S. Doi: 10.1038/oby.2006.308

Bevins, R. A., & Besheer, J. (2014). Interoception and learning: import to understanding and treating diseases and psychopathologies. ACS Chem. Neurosci. 5, 624–631. Doi: 10.1021/cn5001028

Binswanger, L. (2010). Délire: Contributions à son étude phénoménologique et daseinanalytique. Paris: Millon

Borg, C.; Chouchou, F. ; Dayot-Gorlero, J. ; Zimmerman, P. ; Maudoux, D. ; Laurent, Bernard, M, George A. (2018). Pain and emotion as predictive factors of interoception in fibromyalgia. Journal of Pain Research, 2018, Vol.11, p.823-835

Bornemann B, Herbert Bm, Mehling We, Singer T. (2015). Differential changes in self- reported aspects of interoceptive awareness through 3 months of contemplative training. Front Psychol. Doi: 10.3389/fpsyg.2014.01504

Ceunen, E.; Van Diest, I., & Vlaeyen, J. W. S. (2013). Accuracy and awareness of per- ception: Related, yet distinct (commentary on Herbert et al., 2012). Biological Psychology, 92(2), 426–427. Doi: 10.1016/j.biopsycho.2012.09.012

Ceunen, E.; Van Diest, I., & Vlaeyen, J. W. S. (2013). Accuracy and awareness of perception: related, yet distinct (commentary on Herbert et al., 2012). Biol. Psychol. 92, 426–427. Doi: 10.1016/j.biopsycho.2012.09.012

Ceunen, E; Vlaeyen, J. W.S., & Diest, I. V. (2016). On origin of Interoception. Frontiers in Psychology. 7:743. Doi: 10.3389/fpsyg.2016.00743

Chaplin, T. M., et al. (2013). Gender Differences in Emotion Expression in Children: A Meta-Analytic Review. Psychol Bull, 139, 735-765. Doi: 10.1037/a0030737

Cordaro, D. T.; Sun, R.; Keltner, D.; Kambles, S.; Nuddar, N., & Mcneil, G. (2018). Universals and Cultural Variations in 22 Emotional Expressions across Five Cultures. Emotion, 18, 75-93.

Cowen, A. S., & Keltner, D (2017). Self-Report Captures 27 Distinct Categories of Emotion Bridged by Continuous Gradients. Proceedings of the National Academy of Sciences.

Craig, A. D. (2003). A new view of pain as a homeostatic emotion. Trends Neurosci. 26, 303–307. Doi: 10.1016/S0166-2236(03)00123-1

Craig, A. D. (2008). “Interoception and emotion: a neuroanatomical perspective,” in *Handbook of Emotions*, eds M. Lewis, J. M. Haviland-Jones, and L. F. Barrett (New York, NY: Guilford Press), 272–292.

Critchley H, D, & Garfinkel S. N (2017). Interoception and emotion. Current Opinion in Psychology 2017, 17:7–14. Doi: 10.1016/j.copsyc.2017.04.020

Damasio, A. (1996). The somatic marker hypothesis and the possible functions of the prefrontal cortex. Royal Society. 29 October 1996, Volume 351Issue 1346. Doi: 10.1098/rstb.1996.0125

Damasio, A. (2010) Self comes to mind. Ney York: Vintage Books.

Damasio, A. (2018). The Strange order of things: Life, Feeling, and the Making of Cultures. Pantheon Book: New York.

Damasio, A. R. (1994). Descartes’ error and the future of human life. *Sci. Am.* 271, 144. doi: 10.1038/scientificamerican1094-144

Damasio, A. R., & Carvalho, G. B. (2013). The nature of feelings: evolutionary and neurobiological origins. Nat. Rev. Neurosci. 14, 143–152. Doi: 10.1038/nrn3403

Damasio, A. R., & Carvalho, G. B. (2013). The nature of feelings: evolutionary and neurobiological origins. *Nat. Rev. Neurosci.* 14, 143–152. Doi: 10.1038/nrn3403

Dejour, C. (2012) Psicodinâmica do Trabalho e Teoria da Sedução. Psicologia em Estudo, Maringá, v. 17, n. 3, p. 363-371, jul./set. Doi: 10.1590/S1413-73722012000300002.

Dejours, C., & Kanabus, B. (2015). Le corps inachevé entre phénoménologie et psychanalyse : entretien. In: Revista Psicologia USP, Vol. 26, no. 3, p. 340-351. Doi: 10.1590/0103-6564D20150004

Depraz, N., & Desmidt, T. (2018) Cardiophenomenology: a refinement of neurophenomenology. Phenomenology and the Cognitive Sciences Doi: 10.1007/s11097-018-9590-y

Desmidt, T.; Lemoine, M.; Belzung, C., & Depraz, N. (2014). Phenomenology and the Cognitive Sciences, Vol.13(4), pp.557-578

Domschke, K.; Stevens, S.; Pfleiderer, B., & Gerlach, A. L. (2010). Interoceptive sensitivity in anxiety and anxiety disorders: an overview and integration of neurobiological findings. Clin. Psychol. Rev. 30, 1–11. Doi: 10.1016/j.cpr.2009.08.008

Dunn, B. D.; Evans, D.; Makarova, D.; White, J., & Clark, L. (2012). Gut feelings and the reaction to perceived inequity: the interplay between bodily responses, regulation, and perception shapes the rejection of unfair offers on the ultimatum game. *Cogn. Affect. Behav. Neurosci.* 12, 419–429. Doi: 10.3758/s13415-012- 0092-z

Dunn, B. D.; Stefanovitch, I.; Evans, D.; Oliver, C.; Hawkins, A., & Dalgleish, T. (2010). Can you feel the beat? Interoceptive awareness is an interactive function of anxiety-and depression-specific symptom dimensions. Behav. Res. Ther. 48, 1133–1138. Doi: 10.1016/j.brat.2010.07.006

Everaerd, W.; Both, S., & Laan, E. (2006). The experience of sexual emotions. *Annu. Rev. Sex Res.* 17, 183–199. doi: 10.1080/10532528.2006.10559842

Farb, N. A.; Segal, Z. V., & Anderson, A. K. (2012). Mindfulness meditation training alters cortical representations of interoceptive attention. *Soc. Cogn. Affect. Neurosci.* 8, 15–26. Doi: 10.1093/scan/nss066

Ferreira, L. (2012) Validação da body appreciation scale (bas), life satisfaction index for the third age (lsita) e do aging perception questionnaire (apq) para a língua portuguesa no brasil: um estudo em idosos brasileiros. Tese de doutorado. Unicamp.

Fuchs, T., & Schlimme, J. E. (2009). Embodiment and psychopathology: a phenomenological perspective. Curent Opinion Psychiatry; 22 (6): 570-5. Doi: 10.1097/YCO.0b013e3283318e5c.

Fukushima, H.; Terasawa, Y., & Umeda, S. (2011). Association between interoception and empathy: evidence from heartbeat-evoked brain potential. *Int. J. Psychophysiol.* 79, 259–265. doi: 10.1016/j.ijpsycho.2010.10.015

Füstös, J.; Gramann, K.; Herbert, B. M., Pollatos, O. (2012). On the embodiment of emotion regulation: interoceptive awareness facilitates reappraisal. Soc. Cogn. Affect. Neurosci. 8, 911–917. Doi: 10.1093/scan/nss089

Garfinkel, S. N.; Seth; Anil, K.; Barret, A. B.; Suzuki, K., & Critchley, H, D. (2015). Knowing your own heart: Distinguishing interoceptive accuracy from interoceptive awareness. Biological Psychology 104 (2015) 65–74. Doi: 10.1016/j.biopsycho.2014.11.004

Garfinkel, S. N., & Hugo D. C. (2013) Interoception, emotion and Brain: New insights link internal physiology to social behavior. Comment on: “Anteior insular córtex mediates bodily sensibility and social anxiety” SCAN 8,231-234 Doi: 10.1093/scan/nss140

Georgiou, E.; Matthias, E.; Kobel, S,; Kettner, S.; Dreyhaupt, J., & Steinacker Jm, et al (2015). Interaction of physical activity and interoception in children. Front Psychol.;6(April):1–8. Doi: 10.3389/fpsyg.2015.00502

Gerbarg, P. L.; & Brown, R. P. (2011). “Mind-body practices for recovery from sexual trauma,” in *Surviving Sexual Violence: A Guide to Recovery and Empowerment*, ed. B.-D. Thema (Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers), 199–216.

Goto, A. T., & Moraes, M. A. B. (2018). O problema mente-corpo e a questão da naturalização da Fenomenologia. Estudos contemporâneos da subjetividade/ ano 8/ vol. 2.

Gouveia, S. S. (2017). NeuroFenomenologia: uma Fenomenologia para o século XXI *in* Sylla B, Borges-Duarte I (org.). Intencionalidade e cuidado. Herança e repercussão da Fenomenologia atas do v congresso luso-brasileiro de Fenomenologia iii jornadas ibéricas de Fenomenologia. Minho: Edições Humus.

Henry, M (2001). Eux em moi: Une phénoménologie. Porto: IPATIMUP

Henry, M. (1976). Marx I: une philosophie de la réalité. Paris: Gallimard

Henry, M. (1985). Généalogie de la Psychanalyse: le commencement perdu. Paris: PUF

Henry, M. (1990b). L’essence de la manifestation, Paris:PUF.

Henry, M. (1996). *Le cadavre indiscret.* Paris, France: Albin Michel.

Henry, M. (1997). Philosophie et phénoménologie du corps : essai sur l’ontologie biranienne, Paris: PUF.

Henry, M. (1999a). Phénomenologie Materielle. Paris: PUF.

Henry, M. (2000). Incarnation: Une philosiphie de la chair. Paris: SEUL.

Henry, M. (2004). Auto-donation: Entretiens et conférences. Paris: beauchesne.

Henry, M. (2007). Descartes et la question de la tecnique. In J. Luc-Marion (Org.), Descartes (pp. 79-92). Paris, France: Bayard.

Henry, M. (2012). Barbarism. London: Continuum.

Henry, M. (2018). Marx II: Una filosofia de la economia. Buenos Aires: La Cabra.

Husserl, E. (2001). Meditações Cartesianas: Introdução à Fenomenologia. São Paulo: Madras.

Herbert, B. M.; & Pollatos, O. (2014). Attenuated interoceptive sensitivity in overweight and obese individuals. *Eat. Behav.* 15, 445–448. Doi: 10.1016/j.eatbeh.2014.06.002

Li, X, Lu, Z.; D'argembeau, A. Ng, M., & Bechara, A. (2010). The Iowa Gambling Task in fRMI images. Human Brain Mapping 31: 410-423. Doi: 10.1002/hbm.20875.

Lipsitz, M. (2004). *Eros y nacimiento fuera de la ontología griega*: Emmanuel Levinas y Michel Henry. Buenos Aires: Prometeo.

Magalhães, F S R. (2008). Caro cardo salutis: O Contributo de Michel Henry para uma Cristologia da Encarnação. Universidade Católica Portuguesa, Porto.

Maldiney, H. (2007). Pénser l'homme et la folie. Paris: Millon

Martins, F. (2015). Afeição e filosofia primeira: relação entre Fenomenologia e ciências da vida. Psicol. USP vol.26 no.3 São Paulo Sept./Dec. 2015. Doi: 10.1590/0103-6564D20150006

Matthews G. A; Tye, K. M. (2019). Neural mechanisms of social homeostasis. Annals of The New York Academy Of Sciences. 1-21. Doi: 10.1111/nyas.14016

Mehling, W. (2016). Differentiating attention styles and regulatory aspects of self-reported interoceptive sensibility. Phil. Trans. R. Soc. B 371: 20160013. Doi:10.1098/rstb.2016.0013

Mehling, W.; Price, C.; Daubenmier, J.; Acree, M.; Bartmess, E., & Stewart, A. (2012). The Multidimensional Assessment of Interoceptive Awareness (MAIA). PLoS ONE 7(11): e48230. Doi: 10.1371/journal.pone.0048230

Merleau-Ponty, M. (2013). La structure du comportement. Paris : PUF

Merleau-Ponty, M. (2016). Phénoménologie de la perception. Paris: Gallimard.

Naqvi, N. H., & Bechara, A. (2010). The insula and drug addiction: an interoceptive view of pleasure, urges, and decision-making. *Brain Struct. Funct.* 214, 435–450. Doi: 10.1007/s00429-010-0268-7

Nelson, B., & Sass, L. A. (2017). Towards integrating phenomenology and neurocognition: Possible neurocognitive correlates of basic self-disturbance in schizophrenia. Curr Probl Psychiatry; 18(3): 184-200. Doi: 10.1515/cpp-2017-0015

Nummenmaa, L.; Hari, R.; Jari, K.; Hietanen, K., & Glerean, E. (2014). Bodily Maps of emotions. PNAS, January 14,2014, vol. 111. No. 2. Doi: 10.1073/pnas.1321664111

Nummenmaa, L.; Hari, R.; Jari, K.; Hietanen, K.; & Glerean, E. (2016). Bodily maps of emotions across child development. Developmental Science (2016), pp 1–8 DOI: 10.1111/desc.12389

Nummenmaa, L.; Hari, R.; Jari, K.; Hietanen, K., & Glerean, E. (2018). Maps of subjective feelings. PNAS | September 11, 2018 | vol. 115 | no. 37. Doi: 10.1073/pnas.1807390115

Olivares, F. A.; Vargas, E.; Fuentes, C.; Martínez-Pernía, D., & Canales-Johnson, A. (2015). Neurophenomenology revisited: second-person methods for the study of human consciousness. Frontiers in Psychology, Vol.6, pp.673. Doi: 10.3389/fpsyg.2015.00673

Pappens, M.; Van Den Bergh, O.; Vansteenwegen, D.; Ceunen, E.; De Peuter, S., & Van Diest, I. (2013). Learning to fear obstructed breathing: comparing interoceptive and exteroceptive cues. *Biol. Psychol.* 92, 36–42. Doi: 10.1016/j.biopsycho.2011.05.004

Parnas, J.; Møller, P.; Kircher, T.; Thalbitzer, J.; Jansson, L.; Handest, P., & Zahavi, D. (2005). EASE: Examination of Anomalous Self-Experience. Psychopathology; 38:236–258 Doi: 10.1159/000088441

Paulus, M. P. (2011). "Interoception and decision making," in *Decision Making, Affect, and Learning*, eds M. R. Delgado, E. A. Phelps, and T. W. Robbins (New York, NY: Oxford University Press Inc.), 387–401.

Paulus, M. P., & Stein, M. B. (2010). Interoception in anxiety and depression. Brain Struct. Funct. 214, 451–463. Doi: 10.1007/s00429-010-0258-9

Paulus, M. P.; Tapert, S. F., & Schulteis, G. (2009). The role of interoception and alliesthesia in addiction. *Pharmacol. Biochem. Behav.* 94, 1–7. Doi: 10.1016/j.pbb.2009.08.005

Petitot, J; Varela, F, J; Pachoud, B., & Roy, J-M. (1999). Naturalizing Phenomenology: Issues in contemporary phenomenology and cognitive Science. Stanford: Stanford University press.

Pollatos, O.; Herbert, Bm.; Matthias, E., & Schandry, R. (2007). Heart rate response after emotional picture presentation is modulated by interoceptive awareness. Int J Psychophysiol. janeiro de ;63(1):117–24. Doi: 10.1016/j.ijpsycho.2006.09.003

Pollatos, O.; Kurz, A.-L.; Albrecht, J.; Schreder, T.; Kleemann, A. M., & Schöpf, V. (2008). Reduced perception of bodily signals in anorexia nervosa. Eat. Behav. 9, 381–388. Doi: 10.1016/j.eatbeh.2008.02.001

Pollatos, O.; Laubrock, J., & Wittmann, M. (2014). Interoceptive focus shapes the experience of time. *PLoS ONE* 9:e86934. Doi: 10.1371/journal.pone.00 86934

Porges, S. W. (1993). Body perception questionnaire: Laboratory of development assessment. University of Maryland.

Richir, M. (2013). Prolegómenos a una Fenomenologia de la afectividad. Eikasia. Enero.

Rovaletti, M. L. (2018). La afectividad como pathos: la vuelta a la experiencia originaria. Rev. Nufen: Phenom. Interd. | Belém, 10(3), 55-63, set. – dez. Doi: 10.26823/RevistadoNUFEN.vol10.n03artigo36

Salcido, C. A.; Geltmeier M. K., & Fuchs P. N. (2018). Pain and Decision-Making: Interrelated Through Homeostasis. The open Pain Journal. Volume 11. DOI: 10.2174/1876386301811010031, 2018, *11*, 31-40

Schandry, R., & Bestler M. (1995). The association between parameters of cardiovascular function and heartbeat perception. From Hear to brain Psychophysiol Circ Interact.

Seth, A. K. (2013). Interoceptive inference, emotion, and the embodied self. *Trends Cogn. Sci.* 17, 565–573. Doi: 10.1016/j.tics.2013.09.007

Seth, A. K.; Suzuki, K., & Critchley, H. D. (2011). An interoceptive predictive coding model of conscious presence. *Front. Psychol.* 2:395. Doi: 10.3389/fpsyg.2011.00395

Sherrington, C. S. (1948). The integrative action of the nervous system. Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press.

Shields, S.A.; Mallory, M. E., & Simon, A. (1989). The Body Awareness Questionnaire: Reliability and validity. Journal of Personality Assessment, 53, 802-815.

Singer, T.; Critchley, H. D., & Preuschoff, K. (2009). A common role of insula in feelings, empathy and uncertainty. *Trends Cogn. Sci.* 13, 334–340. Doi: 10.1016/j.tics.2009.05.001

Smith, D. W. (1999) Intentionality Naturalized? In PETITOT, J; VARELA, F, J; PACHOUD, B.; ROY, J-M. (1999). Naturalizing Phenomenology: Issues in contemporary phenomenology and cognitive Science. Stanford: Stanford University press.

Stern, E. R. (2014). Neural circuitry of interoception: new insights into anxiety and obsessive-compulsive disorders. *Curr. Treatm. Opt. Psychiatry* 1, 235–247. Doi: 10.1007/s40501-014-0019-0

Tarricone, P. (2011). The taxonomy of metacognition. Psychology Press;

Tavares, M. P. M. (2019). A influência da interocepção sobre a regulação do esforço físico e as respostas psicofisiológicas em adolescentes. Centro de Ciências da Saúde, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal,

Teixeira, C., & Martins, F. (2006). Questões à Fenomenologia da vida. In F. Martins & A. Cardoso (Orgs.), A felicidade na Fenomenologia da vida (pp. 231-233). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

Thélot, J. (2013). Vie e violence: esquisse pour une généalogie du monde . In G. Jean, J. Leclercq, & N. Monseu (Orgs.), *La vie et les vivants: (Re-) Lire Michel Henry* (pp. 425- 438). Louvain, France: UCL Presses.

Tsakiris M., & Critchley H. (2016). Interoception beyond homeostasis: affect, cognition and mental health. Phil. Trans. R. Soc. B 371: 20160002. Doi: 10.1098/rstb.2016.0002

Verdejo-Garcia, A.; Clark, L., & Dunn, B. D. (2012). The role of interoception in addiction: a critical review. *Neurosci. Biobehav. Rev.* 36, 1857–1869. Doi: 10.1016/j.neubiorev.2012.05.007

Vouloutsi, V., & Verschume P. (2018). Emotions and Self-regulation. *In* PRESCOTT, T; LEPORA, N. VERSCHURE, P. Living machines: A handbook of research in biomimetics and biohybrid systems. Oxford: Oxford Press.

Wiens, S. (2005). Interoception in emotional experience. *Curr. Opin. Neurol.* 18, 442–447. Doi: 10.1097/01.wco.0000168079.92106.99

Yamagata, Y. (2006). Le langage du sentiment. In Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine (pp. 261-274). Paris: Beauchesne.

Yamagata, Y. (2009). Pathos-avec et propriété. In M. Henry, Les dossiers H (pp. 321-332). Paris: L'Age d'Homme.

Zaki, J.; Davis, J. I., & Ochsner, K. N. (2012). Overlapping activity in anterior insula during interoception and emotional experience. *Neuroimage* 62, 493– 499. Doi: 10.1016/j.neuroi

Capítulo 8

ÉTICA E MORAL DO SUICÍDIO:

A FENOMENOLOGIA DA VIDA DE M. HENRY INOVA A TRADIÇÃO

Jorge Cunha

A dificuldade em acompanhar alguém tentado ao suicídio é evidente para quem pratica relação de ajuda. Não é necessário dizer que entendemos o acompanhamento como forma de dissuasão desse estranho caminho que mostra como saída de vida para algumas pessoas. A principal dificuldade é constituída pela impertinência, para não dizer futilidade, dos argumentos da ética e da moral tradicional contra o suicídio. A evidência teórica dos argumentos não tem livrado do suicídio quem padece dessa vertigem. Por isso, este texto formula a hipótese de que a fenomenologia da vida de Michel Henry (1922-2002), colocando a práxis na origem do pensamento, tenha mais eficiência para esse fim. É necessário dizer, desde já, que não conhecemos qualquer texto do autor sobre o tema específico do suicídio. Porém, em diversas ocasiões ocupa-se do desespero, em termos que nos podem ser úteis para intervir sobre a nossa questão com outra força e com outra luz, se comparado com a tradição da teologia moral. Tomando o ensejo dessas alusões queremos visitar alguns aspectos da sua obra para propor um novo tratamento da eticidade e moralidade do suicídio.

1. O suicídio pelo caminho da teoria

Uma tradição que remonta a S. Tomás de Aquino, que, não obstante, trabalha sobre fontes mais antigas, resume a três os argumentos contra o suicídio (Tomás de Aquino, 1963, 415).

O primeiro desses é o argumento da caridade. Segundo este, todo o vivente se ama naturalmente a si mesmo. Por isso, tirar-se a vida é um contrassenso, tendo em vista uma inclinação natural que manda viver e o induz à perseverança na vida.

O segundo argumento é o da justiça. Todo o vivente, especialmente, o ser humano, pertence a um todo que é a comunidade humana. Segundo a antiga lógica, o todo tem

precedência sobre as suas partes. Por isso, tirar-se a vida é um atentado contra o todo. Daí o facto de as sociedades proibirem e penalizarem o suicídio. Mesmo que hoje não haja essa penalização, mantém-se a ideia de que o suicídio é um mal, pois, em extremo, se todos os seres humanos se suicidassem, a sociedade não era viável.

Há um terceiro argumento. Trata-se do argumento teológico. De uma forma simples, pode resumir-se na afirmação que a vida é dada por Deus, sendo que o ser humano é usufrutuário de um bem que não lhe pertence. Por isso, atentar contra a vida própria é uma espécie de usurpação de um direito que não se tem. Por isso, o suicídio é moralmente proibido e um acto pecaminoso.

Sobre estes argumentos, podemos fazer algumas observações.

Os dois primeiros são baseados numa mundividência fisicista, herdada da cultura grega, segundo a qual a constituição da realidade se baseia num dinamismo subjacente, a "physis", que funciona segundo uma regra que existe antes da racionalidade humana. Essa é regra do cosmos e da vida animal. Mesmo que S. Tomás de Aquino use a palavra "caridade", uma palavra tipicamente cristã, o seu raciocínio mantém-se em horizonte clássico aristotélico. Reparemos que a existência da "polis", o todo a que pertencem os seres humanos, também se deduz por este caminho de uma realidade normativa que precede e sustenta a racionalidade.

O terceiro argumento é teológico e cristão. Mas podemos também observar como o seu funcionamento assenta numa ideia heterónoma do divino, visto como uma legislador externo, um ente os entes, só que mais poderoso. Mas esta teologia moral está longe de ser aceitável e pertinente.

Estes argumentos serviram à ética num tempo determinado, de coesão social, de evidência valorativa imposta ou compartilhada. Porém, se foram úteis para fundar a norma moral que proíbe o suicídio, não foram eficazes para mostrar a sua falta de sentido e para evitar a tentação desse comportamento.

A falta de pertinência é especialmente visível na cultura de hoje. Sabemos que a modernidade substituiu a heteronomia pela autonomia, mas, a nosso ver, continuou a tecer a mesma teia. Uma afirmação como a de Albert Camus, que abre o seu livro "O mito de Sísifo", segundo a qual "só existe um problema filosófico realmente sério: é o suicídio", apenas substitui a ideia de natureza normativa pela ideia de autonomia

normativa. Mas o efeito é exactamente o mesmo. É por isso que é necessário tentar iluminar o assunto por outro caminho.

2. O suicídio pelo caminho da fenomenologia da vida

É sabido como Michel Henry submete a filosofia (e a teologia) a um exame rigoroso e como lhe propõe novos caminhos que nos podem servir para tratar deste assunto. Situando-se dentro da tradição fenomenológica, vai seguir uma caminho muito seu que tem a pretensão de inovar a tradição ocidental de matriz grega clássica que informa mesmo a teologia cristã. Trata-se de propor a via daquilo que chama uma fenomenologia não-intencional. Isso tem consequências notáveis ao nível precisamente da fenomenologia da subjectividade, da comunidade e da teologia. Ora é isso que nos interessa nesta questão.

Começamos pela fenomenologia da subjectividade. O pensamento tradicional, seja grego, seja da fenomenologia comum, pratica um conhecimento da realidade baseada no aparecer do mundo, na objectividade. O real é a manifestação extática, o visível, o mundo diferente que se mostra à consciência intencional. Isso é o que chama "aparecer do mundo". Essa forma de fenomenalidade do fenómeno (aquilo que aparece) é prejudicada por uma diferença insuperável entre o que é o que se mostra ao conhecimento. Ao mesmo tempo, este processo, visando o objecto, falha a fenomenalidade essencial do aparecer, ou seja, o "como" da manifestação do real. Este fracasso tem várias consequências, a principal das quais é que o sujeito desenvolve uma grande capacidade intencional de conhecer fenómenos mas desconhece tudo sobre a sua própria Ipseidade. Ou melhor, o sujeito cognoscente inclui-se entre os fenómenos conhecidos por intencionalidade, aparecendo como mais um ente entre entes.

Fazendo uma longa meditação sobre este fracasso, M. Henry uma fenomenologia da "revelação própria à vida". Eis as suas palavras: "Auto-revelação, quando se refere à vida, quer dizer duas coisas: por um lado, é a vida que realiza a obra de revelação, pois a vida é tudo menos um processo anónimo e cego. Por outro lado, o que a vida revela é a própria vida. A revelação da vida e o que revela são uma só coisa" (Henry, 2003, 199). Esta revelação da vida imanente é o que se vive na dor e no sofrimento que não conhecem a distância do aparecer mundano. Amar a si mesmo só pode ser entendido dentro desta

fenomenologia real da ipseidade, sem a distância do conhecimento intencional. O amor de si é esta prova de si. "Nesta vinda imanente da vida no seu 'provar-se a si mesmo' se edifica uma Ipseidade sem a qual nenhuma prova de si mesmo é possível. Na medida em que não falamos aqui de um conceito de vida mas de uma vida fenomenologicamente efectiva, de uma vida real, a Ipseidade em que esta vida se prova a si mesma é ela também uma Ipseidade fenomenologicamente efectiva, é um Si real, esse que com-pertence por princípio a toda a vida efectiva como sua possibilidade mais interior" (Henry, 2003, 201 s.). A vida é um "pathos" , uma afectividade que se recebe pelo sofrer e pelo fruir, de forma que todo o "mim mesmo" é uma relação patética imanente a si-mesmo. O amor de si é um longo e doloroso processo de aceitação benevolente de si, não como um objecto, mas como um sujeito, na dupla acepção desta palavra que diz o que subsiste por si, mas sendo dado a si.

Temos, então, um primeiro pressuposto diferente para pensar a situação do sujeito diante da tarefa do amor de si mesmo. A subjectividade não é um dado "objectivo" que se trata de amar e de estimar como se estimam os outros objectos a que se dedica amor ou estima. Neste ponto, o pensamento ético tradicional sofre de um ponto de partida muito deficiente para fundar o seu programa de mostrar a pertinência do amor de si mesmo. Por este novo caminho, a subjectividade recebe-se como uma experiência imediata, sem distância, uma emergência invencível da vida. Amar si mesmo ganha outro sentido: é uma prova imediata antes de ser uma deliberação. Antes, porém, de um aprofundamento conclusivo deste ponto, vamos passar ao argumento seguinte.

O argumento da justiça, visto como precedência do todo sobre a parte, sofre igualmente de um equívoco que lhe tira a eficácia. Como vimos, o pensamento tradicional trata da subjectividade como um ente entre entes, de forma indiferenciada. Com efeito, a consciência intencional encontra um mundo de entes onde não se distingue a pedra, do animal, do humano, o sublime do brutal, o bom do abjecto. Tudo se mostra indistintamente ao olhar panorâmico da inquisição metódica dos objectos. Isto é o lugar da náusea e da angústia, como a caracterizam J.-P. Sartre ou M. Heidegger. Desta amálgama indistinta fazem parte os indivíduos humanos, os quais não beneficiam de um lugar próprio dentro desta mundanidade dos conhecimentos. Ora, passando ao pensamento moral, vemos imediatamente o problema de justificar na tradição moral a precedência do todo sobre as partes de pensar a ilegitimidade do suicídio pelo argumento da justiça. A que propósito a consciência dos outros em mim torna insensata a minha

decisão de cometer o suicídio, podemos perguntar, parafraseando um célebre texto de L. Pirandello. Temos, pois, de pensar por ouro caminho.

A ipseidade é o lugar cimeiro da realidade, sendo em vista dela que se organizam os outros entes do mundo mineral, do mundo vegetal e do mundo animal. Mas entre os outros entes há alguém que é distinto e partilha da mesma altura de realidade, que é a ipseidade do meu semelhante, do outro ser humano. A Vida que dá a si mesma a subjectividade, dá também a si, a subjectividade do meu semelhante. Não se trata, pois, de entes justapostos, mas de subjectividades únicas, radicalmente fundadas na Vida. Eis como M. Henry se refere ao funcionamento da vida fenomenológica entre os seres humanos: "É uma Afectividade transcendental que precede, tornando-o possível, qualquer sentimento – Afectividade cujas tonalidade fenomenológicas são o sofrer e o jubilar nas quais se consuma o provar-se si mesmo da vida, e assim de todo o si possível. A Vida é um pathos. *Todo o mim é uma relação patético a si mesmo*. Se tal é o caso, toda a relação entre 'mim e mim' é, em último caso, uma relação afectiva cujas leis têm o seu princípio, não no curso dos acontecimentos do mundo, mas nas tonalidades fenomenológicas originárias do 'sofrer' e do 'jubilar', nas quais o 'provar si mesmo' se consuma" (Henry, 2003, 203). Não se trata, pois, de se abrir ao mundo, visando-o pela intencionalidade da consciência, como pensa a fenomenologia comum. Tudo se passa antes do mundo, pois que "a vida que é a condição de possibilidade de cada Si verifica-se ser, do mesmo modo, a da própria relação" (Henry, 2003, 203).

Por isso, o argumento da justiça há-de ser pensado de outro modo na sua pertinência. Não se trata do todo indiferente ter poder para limitar a minha liberdade, mas de a minha proximidade ser fundada antes da minha liberdade, sendo que proximidade e liberdade têm origem na partilha da mesma vida que faz de todos seres únicos, radicalmente e invencivelmente originados e radicados na vida transcendental.

O que é a justiça? Qual a pertinência da fenomenologia da justiça para fundar a insensatez do suicídio? Se é a Vida que me dá a mim mesmo e dá o outro a si mesmo, o suicídio é impossível, dificilmente pensável, no horizonte da vida. Antes de prolongar o nosso raciocínio, vamos ainda aludir ai argumento teológico.

A fenomenologia tradicional sofria de um terceiro defeito que era a sua impotência. De facto, a intencionalidade manifesta-se incapaz de criar a realidade, pois o seu funcionamento padece de um logicismo evidente. Para Michel Henry, essa impotência

tem como explicação o esquecimento da Vida. De acordo com o seu pensamento, a vida dos viventes, sobretudo a vida dos viventes humanos só pode explicar-se pela sintonia com um Primeiro Vivente, pois a vida não se concebe como uma entidade abstracta, mas segundo a regra de que não vida sem vivente individual, nem vivente individual sem vida. Por isso, na origem de todos os viventes está a Arqui-vida que é o Primeiro Vivente esse em que a vida vem a si mesma de forma originária. "É então que *a condição transcendental de possibilidade de cada Si e de cada mim concebível, a saber, a sua geração imanente na Vida absoluta, revele-se ser identicamente a condição de possibilidade transcendental da relação de cada si aos outros, a condição da experiência de outrem*" (Henry, 2003, 204).

O pensamento de M. Henry tem grandes virtualidades para ser recebido como teologia. É conhecido o trabalho de A. Vidalin para aproximar teologia moral e fenomenologia da vida. Por nossa parte, fazemos somente duas incursões teológicas. A primeira para dizer que que a fenomenologia da vida se sente próxima da teologia joânica, segundo a qual o Verbo é Vida e não apenas representação do divino, como um ente entre os outros entes, segundo um vício que se chama onto-teologia. A segunda afirmação consiste em assinalar que Henry desenvolve o seu pensamento pela via da imanência e não da transcendência divina. Esta via da imanência é tradicional, embora tenha tido poucos momentos de popularidade. Este caminho é, apesar de tudo, muito conforme com a teologia se modificarmos a nossa maneira de ver a relação da natureza com o sobrenatural e olharmos a criação e a redenção como um único movimento. Isso é perfeitamente possível e leva-nos no sentido de considerar a ressurreição de Jesus como o primeiro e último momento não apenas da redenção, mas também da criação da realidade.

Estes pressupostos são úteis para dar força ao argumento teológico contra a tentação e insensatez do suicídio? Cremos que sim. Mas temos de seguir um caminho que está para lá da heteronomia do pensamento antigo e para lá do autonomia do pensamento teológico moderno. Deus é a fonte da ética e a norma da moral não como entidade paralela ao mundo humano, mas como aquele em quem a subjectividade tem vida, tem sentido e tem norma de vida. O ser humano não existe como uma subjectividade constituída antes do acto de fé, mas como uma subjectividade fundada precisamente no acto de fé. Claro que o acto de fé é sempre imanente ao acto de viver, muito embora o conhecimento do nome de Deus aconteça num momento determinada (ou em diversos momentos), mas sempre

de forma imotivada, vertical, perspectiva defensável por uma teologia do tempo culminante, como é por exemplo a tradição apocalíptica. O acto de viver é uma contínua parusia do divino imanente e não um progresso evolutivo da natureza.

3. Caridade, desespero e suicídio

M. Henry aproxima-se mais especificamente do nosso assunto num texto sobre "Sofrimento e vida". Aí mostra que há um "sofrer primitivo no qual a vida se padece e se suporta a si mesma na sua passividade radical de si mesma" (Henry, 2014, 41). Este sofrimento primitivo é condição de possibilidade dos sofrimentos e das alegrias da vida dos indivíduos. "É nesse jogo primitivo do sofrer e do fruir que tem lugar o nascimento do que se chama uma depressão, é também aí que ela pode ser superada" (Henry, 2014, 41). A análise da forma de depressão extrema que é o desespero (contexto onde acontece, as mais das vezes, o suicídio) é feita com referência a S. Kierkegaard. Há duas coisas a ter em conta. Primeiramente que o desespero nunca vem do mundo, com as suas circunstâncias, nem das forças cegas do inconsciente, mas do si, de onde tudo advém, ou seja, onde se é gerado como Ipseidade que pode experienciar-se de toda a vida possível. Por isso, o desespero é uma questão do "eu" e não um seu desaparecimento ou enfraquecimento. Em segundo lugar, o desespero deve ser entendido no interior da conexão originária de sofrer e de fruir que constitui a relação de si a si mesmo. Esta relação é impossível na exterioridade, como a pensam as relações humanas. "O que reporta o Si a si mesmo, fazendo dele um Si, é a imediação patética da vida, é precisamente a conexão originária do sofrer e do fruir" (Henry, 2014, 42). O desespero é um querer desfazer-se de si mesmo como forma de escapar ao sofrimento. Mas isso é impossível, pois "desembaraçar-se do seu eu, romper o laço que o une consigo é aquilo de que o eu não é capaz" (Henry, 2014, 43). E mais adiante: "O desespero é uma doença mortal. Querendo desfazer-se de si, o desesperado quer morrer, mas esse querer é contraditório e não alcança os seus fins. (...) Porque no auge do seu sofrimento, o desespero se vê reenviado ao sofrer primitivo no qual toda a vida vem a si (...) quanto maior a depressão em que, desesperado de si e querendo desfazer-se, o eu avalia a sua impotência em destruir-se, mais violenta e mais forte também a prova que faz do poder invencível que se joga nele apesar do seu querer, independentemente do seu poder. Mas esta impotência é a da vida, através do seu sofrer é a irrupção da vida que se cumpre. No

fundo do desespero há o absoluto, a autorrevelação da vida, a união e a profusão da sua parusia" (Henry, 2014, 43 s.). Por isso, o desespero é, nas palavras de Kierkegaard, "a doença cujo pior dos males seria não ter padecido".

Conclusão

A descrição fenomenológica da vida sugere-nos ideias diferentes das da tradição para uma ética e uma moral do suicídio.

Do ponto de vista ético, (a ética entendida como teleologia do bem), a fenomenologia da vida apresenta-se como caminho para curar a tentação do suicídio. Como moral, quer dizer, como norma da vida, justifica a proibição do suicídio. Mas temos de observar quanto segue.

Assentando numa duplicidade do aparecer, a fenomenologia da vida leva-nos em duas direcções.

Do ponto de vista da verdade da vida, a tentação do suicídio é uma ilusão transcendental. De facto, nenhum ser humano pode dar-se a morte, como nenhum ser humano pode dar-se a vida. O caminho doloroso e desesperante da instalação da subjectividade na vida é, ao mesmo tempo, o caminho da superação da tentação do suicídio.

Claro que, provisoriamente, pode não ser possível superar a tentação do suicídio ou ser ajudado por uma terapia para superar o atentado contra a própria vida. De qualquer modo, parece existir nos textos uma abertura para valorar a situação existencial do suicídio, no âmbito da verdade do mundo. Será esse o sentido enigmático deste passo de "Eux en Moi" : "O sofrimento, a alegria, o desejo ou o amor, mas também o ressentimento ou o ódio, levam em si um poder de comunitarização (rassemblement) infinitamente maior que aquele que atribuímos à "Razão", a qual não possui, propriamente falando, nenhuma força de comunitarização, uma vez que não podemos deduzir dela a existência de um só indivíduo, nada do que pode ser reunido numa 'comunidade'" (Henry, 2003, 206). Será que o acto desesperado de destruir o suporte da subjectividade pode também clamar mais do que a razão em favor da vida invencível? Assim, o suicídio tentado ou conseguido, aparece como uma decisão que clama contra circunstâncias mundanas que, aludindo ao desespero insuportável do eu, falam da dolorosa tarefa de se provar a si mesmo na vida.

O que há de novo em M. Henry é a necessidade de pensar a teologia moral como verdade da vida e não apenas como verdade do mundo, modo segundo o qual, a nosso ver, ela tem sido pensada[79]. O mesmo se diga da fé e da sua racionalidade.

Bibliografia

HENRY, M., 2003, *Eux en moi: une phénoménologie*, in ID, *De la Phénoménologie*, T. I. Paris, PUF, 197-209.

HENRY, M., 2014, *Sofrimento e vida*, in ANDRÉS E. A. ANTÚNEZ, FLORINDA MARTINS, MARISTELA VENDRAMEL FERREIRA (Ed.), *Fenomenologia da vida de Michel Henry. Interlocuções entre filosofia e psicologia*, Lisboa, Escuta. Tradução de Karen H. K. Wondracek. (Original: *Soufrance et vie*, in *De la Phénoménologie*, T. I, Paris, PUF, 143-156).

TOMÁS DE AQUINO, 1963, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, art. 3, Madrid, BAC.

KIERKEGAARD, S., S/D, *Tratado de la desesperación*, Librodot.com .

CUNHA. J., 1996, *A força da razão e o consolo da religião contra o suicídio*, in *Communio* 13, pp. 142-152.

VIDALIN, A., 2012, *Acte du Christ e actes de l'homme. La théologie morale à l'épreuve de la phénoménologie de la vie*, Paris, Parole et Silence.

[79] Exemplo de um raciocínio moral exclusivamente em registo "verdade do mundo" é o que está patente numa polémica que se deu entre E. Drewermann e B. Häring a propósito da moral do suicídio. O primeiro (*Von Problem des Selbstmords oder: von einer letzten Gnade der Natur*, in *Studia Moralia* 21 (1983) 313-348; 22 (1984) 17-62) defende que o suicídio é uma última graça da natureza, ou seja, que, na prática, o organismo humano (e do dos animais) se auto-destrói, em condições de extrema dificuldade. Häring responde mesma revista (*Studia Moralia* 22 (1984) 259-281). Do ponto de vista que aqui defendemos, o problema deste raciocínio está em pensar a norma moral exclusivamente a partir das regras da natureza infra-humana. De facto, para uma teologia moral segundo a fenomenologia da vida, o problema está em compreender o comportamento dos animais desde o comportamento da vida humana e não o contrário, como se faz nos textos citados.

Capítulo 9
FENOMENALIDADE DA COMUNIDADE E REVERSIBILIDADE DOS FENÓMENOS HOMICÍDIO – SUICÍDIO

Florinda Martins

1- O fenómeno do suicídio: esboço deste nosso percurso

Neste texto, questionamos a possibilidade de acesso à fenomenalidade do suicídio a partir da fenomenalidade das nossas vivências. Ou seja, iremos ver como se aleitam as nossas vivências da partilha daqueles que, aqui e entre nós na universidade, lidam todos os dias com a questão do suicídio[80]. A estes juntaremos ainda alguns daqueles que, antes de nós se defrontaram com o mesmo problema, cruzando assim, na abordagem ao tema, experiência e saber feito. De entre estes, O aporte de Leonardo Coimbra ao nosso debate deve-se a duas ordens de razões: 1- evoca figuras da cultura portuguesa que se suicidaram - Camilo, Soares dos Reis e Antero de Quental, 2- interroga o suicídio dessas figuras a partir da obra *Le suicide* Durkheim. Procuraremos desenvolvimentos à interrogação de Leonardo na fenomenologia henryana e veremos que: 1- as sociedades são constituídas por humanos, 2- pelo que as suas leis resultam da interação destes. G. Tarde fará parte da crítica de Henry à Durkheim. Para Michel Henry as sociedades que operam a partir de ideais transformam-se em ideologias que, negando o indivíduo, facilmente se tornam numa das formas de barbárie dos nossos tempos. Assim revelaram, segundo Henry, as ideologias quer do marxismo quer do fascismo. Mas a reflexão henryana não termina aqui. Para ele, também as democracias padecem da doença das ideologias políticas, porquanto, nelas, a negação do indivíduo não desaparece com a representatividade política. E aqui, a crítica de Michel Henry, liga a representatividade política ao pensamento contemporâneo da representação, fazendo decorrer desse paradigma de pensamento a possibilidade de, em democracia, se fazer crer que houve um suicídio aí onde, em verdade, um homicídio se deu. Assim a fenomenalidade do suicídio segue, em Michel Henry, a crítica a um modelo de pensamento que procura na representação a solução para aquilo que procura. E o apelo a uma fenomenologia da interioridade recíproca dos vivos na vida surge desta problemática. Será então nos processos da

[80] Andrés Antúnez, Coordenador do Escritório de Saúde Mental da Pró-Reitoria de Graduação da USP.

interioridade recíproca ou da fenomenalidade da intimidade da vida em nosso viver que buscaremos formas de lidar com o fenómeno do suicídio. Será, então, por esta modalidade de pensamento – fenomenológico - que nos uniremos às preocupações dos psicoterapeutas que, hoje na universidade, lidam todos os dias com esse fenómeno do suicídio. Como é que, então, a fenomenalidade da intimidade, em Michel Henry, pode vir a ser um contributo importante na psicoterapia, nomeadamente, naquilo que às ideias suicidas diz respeito? Destacaremos, primeiro, de Michel Henry, a abordagem à tessitura dos fenómenos da interioridade recíproca dos vivos na Vida. Veremos como é que Michel Henry articula a fenomenalidade da interioridade recíproca com a fenomenalidade da intimidade em Eckhart, Lavelle e Nabert. Em todos estes, a intimidade advém no processo pelo qual cada um de nós toma consciência de si ao descobrir que é tão-só por outrem, sem que por isso possa haver qualquer distância entre si e este outrem que a si mesmo sustém. Todavia, como passar da interioridade da vida nos vivos, em Henry, à interioridade dos indivíduos entre si? Tal como as sociedades, também a relação dos vivos na vida não é a relação de um ato abstrato da vida: A vida toca-nos como aquilo em que somos pelo outro, nela tocados. O outro vive-se como afeto[81]. A interioridade recíproca rompe-se quando se sucumbe ao afeto e desse rompimento resulta, como veremos, quer o homicídio quer o suicídio. Assim, resistindo às críticas daqueles que apelidaram a fenomenologia da intimidade quer de irracional quer de subjetiva ou ainda de inconsciente, mostraremos como é que, a partir dela, podemos encontrar formas de lidar com os desafios de nossas sociedades nomeadamente em suas disposições ao suicídio em contexto universitário. Terminaremos com a validação do princípio que enunciámos em *Estátuas de Anjos*: a vida é tanto mais nossa quanto mais em nosso viver ela nos supera e transcende[82]. Outrem em mim é vivido como intimidade: como o que apaixona apaixonando. Quer o homicídio quer o suicídio serão a não consumação de uma paixão!

2- Dimensão social, psicológica e filosófica do fenómeno do suicídio

Em *Estátuas de Anjos* (2017) propus que a experiência da vida como aquilo em que vivemos fosse tomada como *topos* por excelência de nossas pesquisas, porquanto,

[81] Florinda Martins, Recuperar o humanismo: para uma fenomenologia da alteridade, Parede, Principia, 2002, p. 55.
[82] Florinda Martins, Estátuas de Anjos, Ed, Colibri, 2017, p. 9.

nesse âmbito de fenomenalidade podemos, com o acesso aos nossos problemas, dimensionar possibilidades de saídas para os mesmos. Ora, o suicídio parece desacreditar desde já essa pretensão, visto que não o vivenciamos diretamente, nem mesmo na modalidade da inquietude inerente às vivências de ideias suicidas. E assim sendo que outro modo de acesso a ele teremos se não a via do juízo que, de uma forma ou de outra, passaria pela sua justificação ou condenação. Ou então, remetê-lo para algum recôndito de nosso viver imerso em irracionalidade, impensável enquanto tal porquanto inacessível ao seu acolhimento por parte de quem o sofre, de quem o pratica e, até, de quem dele toma conhecimento.

Mas outra questão ainda se levanta: se, no âmbito do pensamento filosófico, a morte é tema que atravessa a sua história - de Sócrates e Platão a Heidegger e Patočka o pensamento da morte é inerente às suas propostas filosóficas - já o suicídio, tal como o trazemos hoje a debate, parece remeter para dimensões de nosso viver, que apontam em sentido diverso, para não dizer totalmente oposto, ao pensamento da morte veiculado pelos pilares do pensamento ocidental da antiguidade aos nossos dias. Enquanto para este o pensamento da morte aperfeiçoa a nossa mais intrínseca forma de vida, no suicídio a morte parece pretender acabar com essa nossa mesma forma de vida.

Mas comecemos pela primeira dificuldade: se nem todos experienciamos ideias suicidas, como podemos aceder à fenomenalidade desse fenómeno? Ora se nem todos experienciamos ideias suicidas, nem por isso podemos dizer que não somos por elas afetados. Por elas, pelas ideias, e pelos atos delas decorrentes. Entre nós, neste nosso encontro, são muitos os testemunhos de suicídio de estudantes de todas as áreas do saber, incluindo a área da filosofia e, ainda mais especificamente, testemunhos de pessoas pertencentes ao *Círculo fenomenológico da vida e vida e da clínica.* Testemunhos marcados pela saudade de aqueles e aquelas com quem partilhámos nossas vidas em cuja fragilidade vimos se afundaram. E é essa fragilidade, esse fenómeno tão intrinsecamente humano, que hoje nos reúne.

Ora no meu primeiro encontro convosco, aqui na USP[83], disse que toda a fragilidade assenta numa dimensão positiva da vida que identifiquei com a possibilidade

[83] 15/03/2010 Instituto de Psicologia

da nossa abertura ao outro enquanto alicerce de nossa relação[84]. Pelo que, em vez de ser uma imperfeição ela, a fragilidade, na vida, se manifestou como perfeição. É ela que permite que sejamos afetados pelo amor de alguém, mas também pela sua dor, mesmo antes de neles consentirmos. E é assim que, no dizer de Michel Henry, aqueles que enlouqueceram e / ou suicidaram tão-só *sucumbiram à perfeição inscrita em sua carne*[85]. Tal é o caso de Lucile / Marietta, uma personagem - ou duas (?); não será isso que aqui averiguaremos – central do romance *Le fils du roi*.

Ora os testemunhos escutados, aqui[86], da fragilidade alheia, foram também testemunhos da fragilidade de nosso viver: testemunhos de um sofrimento insuportável que, sem sucesso, quisemos ajudar a superar. Todavia, a nossa vida pode ser tão heroica no sucesso quanto no fracasso! E por isso, retomamos em nossas pesquisas aquilo que, mesmo no fracasso, não pode ser remetido para o domínio da irracionalidade nem até mesmo do juízo moral. E o âmbito de fenomenalidade da nossa pesquisa, considerando embora o abismo intransponível da minha vivência para a vivência de ideias suicidas, nem por isso esse abismo se apresenta como um caos. Um caos sem espaço para um eu ou para o tu[87], um caos de tal forma insano que interditaria o acesso à qualquer inteligibilidade[88]. Se esse caos pode ainda ser dito sem eu e sem tu será, porque, na fenomenalidade da vida, eu/tu têm um nome: António, Maria, José, Mandelstam[89]...e será porque também cada um de nós une ao deles seu nome Andrés, Jacqueline, Renato, Michel Henry[90].

Na vida, a vida como aquilo em que vivemos, não temos como alhear-nos desses nomes e destes fenómenos porquanto eles, ainda que vividos por outrem, neles nos implicam irrecusavelmente. E assim, todos temos o dever de, no mínimo, refletirmos sobre a estranheza que provoca em nós tal fenómeno.

---

[84] Florinda Martins, O que pode um sentimento? In Fenomenologia da Vida em Michel Henry: interlocuções entre filosofia e psicologia, Andrés Antúnez, Florinda Martins, Maristela Ferreira (orgs.), Escuta, 2014, p. 21.
[85] de *Le fils du roi*, Gallimard, 1981.
[86] Este texto foi escrito para ser apresentado, em Março de 2020, na USP. Cancelado pela pandemia, realizou-se por via online em setembro de 2020, pelo que «os testemunhos, aqui, escutados» dizem respeito aos testemunhos partilhados nessa actividade.
[87] E. Husserl, Ding und Raum, Vorlesungen 1907 (Husserliana XVI) Den Haag, Nijhoff, 1973, p. 288-9.
[88] H. Arendt, On violence, New York, Harvest Book, 1970, p. 8. «to think the unthinkable».
[89] Mandelstam é o poeta que Michel Henry evoca em *L'amour les yeux fermés*. Poeta que podemos ler em língua portuguesa. Permito-me remeter-vos para a leitura da obra *Guarda minha fala para sempre*.
[90] Permitam-me que mencione quem, nos últimos tempos, partilhou comigo suas preocupações com o suicídio entre estudantes universitários. Os nomes relativos ao suicídio, são, naturalmente fictícios.

Todos temos o dever de nos interrogarmos. É também assim que Leonardo Coimbra, perante o suicídio de Antero de Quental, se expressa: « Como Camilo, como Soares dos Reis, [Antero] suicidou-se e todos temos o dever de nos perguntarmos sobre a estranheza de um meio social que não tem carinho capaz de prender à vida os grandes que a atravessam, com o compasso e com a lira, medindo e cantando» (L. Coimbra, 1921).

Todavia, mais do que aquilo que Leonardo diz neste seu texto sobre *O Pensamento filosófico de Antero de Quental*, do qual colhemos a citação atrás mencionada, foi a nota de rodapé que prendeu a minha atenção. Nela, Leonardo remete-nos para a obra de Durkheim *Le suicide.* Ora, remetida ao seu contexto, esta nota mostra mais do que a adesão ao pensamento sociológico de Durkheim, segundo o qual as sociedades transportam consigo disposições para o suicídio, a necessidade de refletirmos sobre essas mesmas sociedades em suas disposições para o suicídio daqueles que as compõem[91]. Se, como afirma Leonardo Coimbra, todos temos o dever de nos interrogarmos sobre a estranheza de um meio social que não tem carinho capaz de prender à vida os grandes que a atravessam, com compasso e com lira, medindo e cantando, tal significa que, mais do que validar a teoria de Durkheim, importa colher dela os dados – dado no sentido fenomenológico do termo – que nos permitam lidar com fenômeno do suicídio emergente em nossas sociedades. Acolhendo o dado sociológico, Leonardo não se queda nele: todos temos o dever de nos interrogarmos sobre a estranheza de um meio social que não tem carinho para prender à vida a queles que, connosco, a atravessam.

Ora é numa mesma orientação de pensamento que Michel Henry toma a obra de Durkheim. Para Henry, são as ideologias inerentes às práticas sociais que, impondo-se aos indivíduos, geram vários tipos de barbárie: homicídios, destruição das capacidades da vida em cada um de nós, destruição dos valores e das civilizações, mentira e o disfarce do homicídio em suicídio.

Situemos em sua obra, algumas dessas formas de barbárie. Na obra *Do comunismo ao capitalismo: teoria de uma catástrofe*[92], está em causa a negação do indivíduo em favor de um valor ou de uma igualdade ideais ou irreais que ideologia alguma pode comportar. Só assim se compreende a relação entre o título do capítulo III da supracitada obra *O marxismo como teoria fascista* e o título do capítulo IV *O princípio do fascismo*.

[91] Permito-me inferir daqui a abertura a um modelo de pensamento interdisciplinar para a questão que nos convoca: suicídio.
[92] Michel Henry, Du communisme au capitalisme, théorie d'une catástrofe, Paris, Odile Jacob, 1990.

Mas a crítica às ideologias enquanto negação do indivíduo não se fica pela crítica política. Em *A Barbárie*[93] e em *O amor de olhos fechados*[94] são as ideologias do pensar, identificadas com o monismo ontológico que, ao imporem um modelo único de pensamento, aniquilam sociedades e instituições, entre as quais, a Universidade. Aqui é o monopólio de uma crença na magia de um saber que transforma tudo o que é oculto, invisível, em visibilidade ou em publicidade que está em causa. Mais curioso ainda é que é este tipo de ideologia que mina por dentro as democracias que, justamente se apresentam como defensoras dos direitos de todos e de cada um de nós. Apesar das dificuldades inerentes à práxis da democracia, Henry continua a defendê-la, como se pode ver em *Difficile Démocratie* (1996). Todavia em *O cadáver indiscreto* [95] mostra como é que do interior do pensamento, do pensamento monista, se podem legitimar a hipocrisia e a corrupção das democracias, hoje. Nesta obra o que está em causa é a possibilidade do modelo de verdade baseado na representação – conceitual ou política- legitimar ele mesmo a sua falsificação. Oiçamos Henry: «o que querem os assassinos, os verdadeiros assassinos […] é que os seus crimes *pareçam* legítimos e sejam, como tal, reconhecidos»[96]. É essa possibilidade que permite transformar um homicídio em suicídio, sendo esse o maior perigo do nosso tempo: «quando as vítimas são cúmplices dos carrascos, anuncia-se um tempo perigoso. […]. E as vítimas, no final das contas, são vítimas de si mesmas». Pois é necessário que reconheçam ser aquilo que os carrascos querem que sejam «más, infames, marcadas por uma qualquer indelével tara, de modo que a sua eliminação pareça ser um bem, uma espécie de depuração. E é por elas mesmas reconhecerem esse mal que está nelas e que legitima a sua eliminação, que reconhecem a legitimidade do processo de sua destruição e aniquilação! O homicídio de que na aparência são vítimas não difere do próprio suicídio»[97] A vítima é cúmplice do carrasco; o crime é aceite e justificado. O silêncio não repõe a verdade[98].

Todos temos o dever de nos interrogarmos por uma sociedade que não apenas não prende à vida aqueles que a atravessam, mas os leva a crer que merecem não a atravessar. A responsabilidade social tem um lugar central na fenomenologia de Michel Henry. E se

---

[93] Michel Henry, La barbárie, Paris, Grasset, 1987.
[94] Michel Henry, *L'amour les yeux fermés,* Paris, Gallimard, 1976.
[95] Michel Henry, *Le cadavre indiscret,* Paris, Albin Michel, 1996.
[96] Sublinhado meu. É alienação do ser inerente à manifestação no pensamento monista que permiti a falsificação do mesmo. No monismo «l'être n'existe et ne se manifeste qu'en tant qu'être aliéné» E.M. p. 88.
[97] Michel Henry, Le cadavre indiscret, o.c. pp. 136-138.
[98] O.C. p. 136-137.

Michel Henry foi não raro acusado de irracionalidade no que diz respeito à crítica virulenta e demolidora das ideologias quer de cariz político quer científico, hoje são cada vez mais as vozes que se fazem ouvir, fazendo lema de sua filosofia a denúncia da mentira, da impostura e da estupidez[99] bem como da fenomenalidade da violência daí decorrentes[100]. E são também cada vez mais as vozes que mostram a impossibilidade de identificar a fenomenologia da vida henryana com as tradicionais fenomenologias irracionais, encontrando nela saídas filosófico-culturais para os desafios contemporâneos.

A filosofia henryana aparece cada vez mais como renovadora dos modelos tradicionais da filosofia, enquanto evocação da heroicidade daqueles que resistem à barbárie[101] buscando suporte à fragilidade inscrita em nossa carne na fenomenalidade da vivência de finitude e de morte[102]. Inscrevemo-nos nesta linha de pesquisa. E fazemo-lo começando com a avaliação dos contributos da fenomenologia da vida à abordagem do tema que nos ocupa – o suicídio – mostrando como é que Michel Henry transita do debate sociológico de Durkheim e das críticas às ideologias que aviltam o indivíduo até à sua negação pelo homicídio, para uma filosofia da democracia na qual os indivíduos, mais do que depositantes de seus poderes numa representatividade parlamentar ou outra, são irrecusavelmente parte integrante do processo.

O primeiro passo tem a ver com a inscrição no debate daquilo que Leonardo Coimbra deixa como suposto na afirmação no início referida: se é na sociedade que encontramos as disposições para a fenomenalidade do suicídio, será preciso que as disposições sociais transitem de um mero modelo abstrato de sociedade para a fenomenalidade do modo como tais disposições se dispõem e interferem na vida dos indivíduos que a constituem de forma a, nela, ter lugar o suicídio. Ou seja, no dizer de Michel Henry, é na psicologia que podemos encontrar uma sociologia que interesse à humanidade[103]. O chão dessa sociologia seria a intersubjetividade, fruto, naturalmente das relações interpessoais. Assim não será de estranhar que Michel Henry evoque, neste debate com Durkheim, G. Tarde e a sua obra *Les lois de l'imitation,* ou seja, evoque o

---

[99] A título de exemplo ver R. Breeur, Lies-imposture-stupidity, Jonas ir Jokübas, 2019.
[100] C. Ciocan www.zetabooks.com/studia-phaenomenologica-2019-volume-19-on-conflit-and-violence.html
[101] Tomo a título de exemplo os heróis de O amor de olhos fechados.
[102] Max Schaefer: Bonds of Trust: Thinking the limits of reciprocity with Heidegger and Michel Henry, www.zetabooks.com/studia-phaenomenologica-2019-volume-19-on-conflit-and-violence.html
[103] Michel Henry, La barbárie, Paris, Grasset, 1987, p. 232.

debate sociológico do final do século XIX em França entre Durkheim e Tarde[104]. Todavia essa evocação, como outras em Michel Henry, é um tributo àqueles que ousaram olhar de frente questões que nos afetam e cujos dados estimulam nossas pesquisas. Assim, a análise que Henry faz de Tarde e Durkheim procura, mais do que a ortodoxia do debate entre eles, a fenomenalidade do viver em sociedade que, mesmo em seu estado mimético ou hipnótico, é intersubjetivo[105].

Voltemo-nos então agora para a fenomenalidade da intersubjetividade na fenomenologia da vida em e com Michel Henry.

3- Intimidade e *entre*-subjetividades: fundação ou afundamento da comunidade!

Façamos o resumo de nosso percurso, para podermos prosseguir na busca dos contributos da fenomenologia da vida à questão que nos ocupa: o suicídio em contexto universitário.

Na primeira parte começamos por ver se o fenómeno do suicídio cabia no âmbito de fenomenalidade por nós proposto em *Estátuas de Anjos*, ou seja, na vida como aquilo em que vivemos. Vimos que mesmo as propostas que retiram qualquer valor à fenomenalidade singular do nosso viver, e que identificámos com as ideologias, a pressupõem até quando a negam, aviltam ou destroem. As propostas sociopsicológicas de E. Durkheim e de G. Tarde remeteram-nos à fenomenalidade desse pressuposto: 1- interrogando uma sociedade que não tem carinho para prender à vida aqueles que a atravessam com compasso e lira (L. Coimbra); 2- procurando na intersubjetividade as leis que dão corpo ao que vivenciamos como tessitura de nossa (des)humanidade: o social e o comunitário (M. Henry).

Ora, se M. Henry encontra nas leis da intersubjetividade tudo aquilo que interessa à humanidade do humano, foi por nelas ter encontrado, também, aquilo que pode conduzir-nos à loucura e à autodestruição. A expressão do desejo henryano, em *Le fils du roi*, *possa ela não sucumbir à perfeição inscrita em sua carne*, não é disso eco?! Olhemos o contexto e seguimento desta expressão. «Não é a febre dos doentes que confere a seus cavados

[104] Oc. p. 233.
[105] Michel Henry, Phénoménologie Matérielle, Paris, PUF, 1990, p. 172.

rostos um súbito brilho […] mas o excesso daquilo que sentem». E mais à frente pode ver-se que a questão não está no excesso daquilo que se sente, mas na superação por si mesma daquilo que sente: «Oh Marietta, sacudida como folha da faia preta por todas as tempestades do mundo, não é de fraqueza que sucumbes». E segue-se a interrogação: «que ser dotado do dom da dupla visão será capaz de suster aquilo que vê»? Marietta, justamente! Nós, em nossa humanidade. Daí o desejo «E eu pensava: 'Possa ela suportar [tudo isso]'» [106]. Justamente, ela não suporta aquilo que vê: «No brilho de seus olhos há como que uma atitude permanente de recusar tudo o que é vil e negar o presente»[107]. Marietta desconhece aquilo que Michel Henry dirá mais tarde, num encontro com seus discípulos: o deus da fenomenologia da vida é um *Deus patético*[108]. Ora eu diria que este Deus patético é encarnado na personagem central do Filho do Rei. Este acolhe e transforma toda a loucura e aviltamento paralisadores dos pacientes em possibilidades de vida. No romance, a festa dos loucos é disso testemunha.

E é aqui que a fenomenologia da intersubjetividade, em Henry, abre a uma dimensão absolutamente inovadora: a intersubjetividade requer a sustentabilidade do próprio sentir a fim de que a minha relação com outrem se torne efetiva. O que supõe ainda a revisão do conceito de subjetividade, em sua fenomenalidade mesma: para Michel Henry, *subjetividade é aquilo que se experiencia a si mesmo*[109]. Ora a experiência de si mesmo é a experiência das possibilidades de si que se auferem apenas e quando, em si mesmo, se configuram seus limites. A liberdade apenas se efetiva quando configurado seu exercício. Facilmente se reconhece na fenomenalidade de Michel Henry, *Difícil Democracia*, eco à fenomenalidade em Levinas, *Difícil Liberdade*. Como também se reconhece o eco biraniano naquilo que diz respeito à fenomenalidade desse outro – limite – configurador da experiência ela mesma: o outro dá-se à minha liberdade como *harpa que se toca a si mesma*[110]. O outro dá-se como afeto e enquanto tal é acolhido. Possa eu suportar esse afeto!

É deste âmbito de fenomenalidade, e apenas dele, que se compreende a observação, quase obsessiva de Henry na introdução a *Recuperar o humanismo: para uma fenomenologia da alteridade*. Diz ele, «nunca é do ego que se deve partir. A

[106] Michel Henry, Le fils du roi, Gallimard, 1981, p. 65.
[107] Ibid.
[108] Michel Henry, Phénoménologie de la vie, T. IV, p. 214.
[109] Michel Henry: Filosofia e subjetividade (1989).
[110] Maine de Biran, Oeuvres VII-2, Paris, Vrin, 2001, p. 370.

intersubjetividade não é uma relação entre «ego (s) [111]». Não se trata de pôr de parte o ego, mas trata-se antes de não incorrer na ilusão de aceder ao outro sem ser, por ele, em seu viver, afetado. Pathos será o ponto de partida. Nele, em sua fenomenalidade, se instala a tessitura de si mesmo e de suas movimentações com outrem. Com a prova de si dá-se, em afeto, a prova de seus termos e com estes se provam suas formas. Será no e pelo afeto que o outro faz, em mim, prova de si. E nada há *entre* mim e o afeto em mim: eu *sou* esse afeto mesmo.

Ora a prova do outro pelo afeto ao mesmo tempo que me constitui vincula-me ao outro. Porém o vínculo é tecido em minha vida, pela própria vida. Vida que nada tem de genérico porquanto, vimos com Biran, ela é harpa que se tange a si mesma, e cuja melodia é cada um de nós. E é nessa unidade com ela que nos encontramos a nós e, por ela, nos encontramos com o outro em nós vivido como afeto. Assim a questão da afetividade[112] em Michel Henry prende-se com a questão da relacionalidade e esta com a da intersubjetividade.

Esta questão pede que consideremos a fenomenalidade da interioridade recíproca dos vivos entre si a partir no processo mesmo da fenomenalidade dos vivos na vida.

Interioridade recíproca, intimidade: núcleo da obra henryana mais promissor e mais problemático. Problemático visto que se, por um lado, a fenomenalidade da intimidade ou da interioridade recíproca em Henry se apresenta sem qualquer sombra de dúvida como o desenvolvimento da filosofia de L. Lavelle.[113] e J. Nabert[114], como mostrou recentemente Anne Devarieux[115], ficamos sem saber qual a novidade dessa continuidade. Mas mais ainda, ficamos sem saber como é que, a partir da fenomenalidade da interioridade recíproca Vida /vivo podemos sair da questão deixada pelo próprio Henry no último capítulo da obra *Fenomenologia Material*, segundo a qual essa relação resulta na teoria de uma comunidade hipnótica (MH, 1990, p. 172). Se, neles – Lavelle e Nabert

---

[111] Florinda Martins, Recuperar o humanismo: para uma fenomenologia da alteridade, Parede, Principia, 2002, p. 8.
[112] Em C'est moi la Vérité, página 135, Michel Henry fala mesmo em sentido forte e sentido fraco do termo auto-afetividade, e em Phénoménologie de la vie, T. IV, página 218, distingue o seu conceito de auto-afecção do de Kant e do de Heidegger «Ora, repito, só há auto-afeção se o conteúdo da afeção for o mesmo».
[113] Ms. Liasse 5/-22731
[114] Não tendo ainda feito, como prometi, a recensão da obra *A poética do desejo de Deus*, de J. Cardoso Duarte, posso, todavia, afirmar o assentimento de Michel Henry à abordagem de J. Cardoso Duarte a J. Nabert pela vertente da intimidade ou interioridade recíproca.
[115] Anne Devarieux, L'interiorité Réciproque: l'hérésie biranienne de Michel Henry, Milon, 2018, pp.11-12.

-, a interioridade recíproca ou a intimidade se dá pelo ato de uma consciência que é consciência de si no momento mesmo em que reconhece que não é por si ou, no dizer de Kierkegaard retomado por Henry, reconhece que é por outrem, ficamos sem saber como é que esse reconhecimento nos permite sair desse estado hipnótico. Um estado do qual nos sendo impossível sair, também não se percebe porque transmuta ele em desespero?[116] Do mesmo modo também não se compreende a inefabilidade do sentimento, segundo o qual, o olho pelo qual nos vemos é o mesmo que aquele pelo qual Deus nos vê e que percorre também a obra de Henry desde a *Essência da Manifestação* a *Palavras de Cristo*, passando pela obra *O Filho do Rei*. Essa constante repetição do tema revela, ao mesmo tempo que a importância que toma no conjunto da obra, a dificuldade inerente aquilo que se tem chamado de intersubjetividade, enquanto, relação dos vivos, entre si, dado que esta passa pela relação de cada um desses vivos, na Vida. Mas, em *Palavras Cristo*, a fala de Eckhart, segundo a qual o olho pelo qual nos vemos é o mesmo que aquele pelo qual Deus nos vê, fere a insolência de Caim que ao procurar escapar à pergunta «onde está teu irmão?» responde: porventura serei eu guarda de meu irmão?[117]

É no processo dessa distinção entre o agir da Vida e o meu agir nela, que se efetiva no interior de um mesmo olho – o olho pelo qual Deus vê Caim é o mesmo pelo qual Caim se vê – que procurarei a saída de um viver hipnótico que permita, com o reconhecimento e a reconciliação de cada um com a vida[118], o reconhecimento e a reconciliação de uns com os outros.

Introduzi uma possível abordagem a este tema, na apresentação da *Genealogia da Psicanálise*, ao referir a dificuldade de Y. Yamagata naquilo que diz respeito à possibilidade de uma da fenomenologia da *ipseidade* a partir da fenomenalidade da vida (F.M, 2009, 9). A dificuldade da *filosofia* de Yamagata não difere da dificuldade da *psicologia* de Bin Kimura[119]. A dificuldade do primeiro é assim expressa: «Todos [na cultura japonesa] estão de acordo que na fenomenologia da Vida se encontra a fenomenologia da natureza, mas há uma insuperável dificuldade na personalização da vida»[120]. Ora sem a fenomenalidade da ipseidade, o processo terapêutico apela, em

[116] Michel Henry, L'essence de la manifestation, Paris, PUF, 1963. P. 852.
[117] Michel Henry, Paroles du Christ, Paris, Seuil, 2002, p. 130.
[118] Frédéric Seyler, «Barbarie ou Culture»: l'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry, Ed. Kimé, 2010.
[119] Bin Kimura, signification et limite du langage dans la formation psychotérapeutique, in Psychiatrie et existence, Paris, Millon, 2007. pp. 177-188.
[120] Yorihiro Yamagata, Carta de 26 de janeiro de 1998. Correspondência tocada comigo.

Kimura, a algo que está *entre* mim e eu mesma – material patológico próximo do inconsciente em Freud – que impede que, com Henry, possa dizer que «Deus é patético»[121]. Deus é patético: o tempo do sofrimento é absoluto! Eu sou absolutamente o meu sofrimento[122]: não há nada *entre* mim e o meu sofrimento[123]! «Não há qualquer distância[124], interna ou outra, ainda que haja distância há outra coisa». E esta outra coisa é justamente o absoluto sem tempo, sem intervalo, sem distância entre si e si mesmo: «jamais utilizei a palavra tempo a propósito do processo interno da vida»[125].

Mas então a fenomenalidade da comunidade terá como sair da hipotética forma de *ser de ordem hipnótica* como interroga o próprio Michel Henry, tomando como exemplo a relação entre o esquilo e a serpente (MH, 1990, p. 172)? Foi como um processo de alienação que, Andrés Antúnez e eu mesma, tomamos o exemplo dessa relação entre o esquilo e a serpente. Na verdade, o esquilo para coincidir com a moção da vida em si – fascínio pela serpente – precisa ainda de reconhecer-se a si mesmo no e pelo fascínio dessa relação[126]. De contrário o esquilo, tal como Marietta, sucumbe à perfeição inscrita em sua carne, porquanto se perde nessa relação a dimensão intimidade ou da interioridade recíproca, na e pela qual, como vimos atrás, se processa o viver comunitário. A importância dessa dimensão comunitária nos processos terapêuticos prende-se com a possibilidade de nos movermos no interior das próprias moções da vida em nós[127]. O outro dá-se como afeto; mas o afeto é apelo à interatividade com outrem, a partir do interior de si mesmo. Assim, a dimensão alienante ou alucinada da vida em vez de nos levar a questionar à adequação ou não de cada paciente à realidade, leva-nos a avaliar a capacidade de se mover a partir do processo pelo qual somos em nosso viver afetados por outrem. Se não temos como fugir ao modo como na vida o outro, em afeto, se doa, tal não se deve a uma qualquer imperfeição de nosso ser: a sua afeção em nós, como a harpa que se *toca* ela mesma[128], é princípio a partir do qual tudo nos é dado viver. Esse é o sentido

---

[121] Michel Henry, Phénoménologie de la vie, Paris, Vrin, T. IV., p.214.
[122]Antúnez, A.E.A; Acúrio, J.C.M., Acharan, J.T.O.; Colombo, E. R. Michel Henry: a fenomenologia da vida a partir dos pressupostos de Husserl e de Heidegger e aportes à clínica, Cadernos IPUB, v. 1, pp. 35-49, 2019.
[123] Para esta questão em Kimura ver conceito de aïda – entre- em F. Seyler, o.c. p., pag. 254-275.
[124] Ver ainda no texto supra-citado o conceito de distância (ma) em Kimura.
[125] Michel Henry, Pénoménologie de la vie, T.IV, pag. 218. É curioso como Michel Henry se aproxima aqui de Freud que em *Para além do princípio do prazer*, Relógio de Agua, 2009, p. 27, diz «os processos mentais são em si mesmos atemporais»..
[126] Martins, F.; Antúnez. A.E.A. Michel Henry: sense of self and hallucination: Estudos de Psicologia, Campinas, v. 33, pp. 425-430, 2016.
[127] Sendo este o ponto de rotura entre Henry e Sartre. Rotura que também referi em *Estátuas de Anjos*.
[128] Maine de Biran, Obras Completas, VII-2, Paris, Vrin, 2001, p. 370.

de sermos nascidos na vida[129]. Sentido no qual se inscreve o desejo de devolver uma vida doente ao seu poder e à sua felicidade de viver[130].

Assim, a par da importância que a fenomenalidade da intimidade dos vivos na vida apresenta, para as questões terapêuticas, se desfazem equívocos inerentes à possibilidade de, na fenomenologia da vida, a fenomenalidade quer da *inter*subjetividade da *intro*patia poder ser sintoma do afundamento da comunidade[131] em vez de ser seu chão[132].

Na fenomenalidade da vida o que está em causa não é o confronto de ego(s), pois no confronto seremos sempre vítimas e carrascos. Caim não mata apenas Abel. Com a morte de Abel, Caim mata a humanidade em si mesmo. E Caim mais do que vítima será sempre reconhecido por sua (des) humanidade.

O homicídio como o suicídio requerem-se em sua fenomenalidade: ninguém morre sozinho como ninguém se mata apenas a si.

Para mim, a morte é a consumação de uma paixão – pathos-, que para o ser necessita de consumar em si a própria patologia patho-logia.[133] Amor é o fruto dessa paixão consumada. A morte por homicídio ou suicídio será sempre a não consumação de uma paixão.

---

[129] Karin Wondracek, Psychoanalyse und lebens-phänomenologie, Alber, 2013.
[130] Michel Henry, «Eux en moi: une phénoménologie» in Os outros em eu, IPATIMUP, 2001, p. 142.
[131] R. Bernet, La vie du sujet, Paris, PUF, 1994, p. 104.
[132] O grupo de pesquisa de Karin Wondracek substitui a fenomenalidade da fundação, do fundo do ser e da vida, pela fenomenalidade do chão, à qual adiro com gosto.
[133] Florinda Martins, Fenomenalidade de O Amor de si na relação com argumentos médicos e teológicos,in Eutanásia: da morte evitada à morte vivida, Humanística, Faculdade de Teologia, Porto, T. XXXVIII, 1. Junho, 2017, pp. 145-153.

Capítulo 10

UNA REFLEXIÓN CRÍTICA SOBRE LA SIGNIFICACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA MUERTE EN HEIDEGGER Y EN MICHEL HENRY. LA FENOMENALIDAD INEXTINGUIBLE

Mario Lipsitz

Con Nietzsche, la filosofía comenzó un proceso contra la vieja idea de plenitud. Se declaró "no hay presencia plena": ni del sentido a la conciencia ni del dato a los sentidos ni siquiera de la conciencia a ella misma. No hay ser pleno, porque el ser se da siempre en mediación y en perspectiva –versión Nietzsche- porque se oculta en el acto mismo en que desoculta el ente –versión Heidegger- porque en el acto intencional mientras la conciencia se plenifica con lo dado actualmente se abren infinitos otros horizontes de plenificación posible a los que remite lo dado y de los que proviene también su sentido que entonces queda siempre inacabado (versión Husserl[134], Levinas, Henry etc.). En el presente del tiempo ekstático no hay ser pleno. Aquello que "es" es apenas, es pura evanescencia y en todo caso "es" de un ser cuyo sentido es problemático.

Ante esta constatación, la metafísica de la presencia plena pareciera haberse invertido en una asombrosa metafísica del pasado que declara: sin embargo, lo que ha sido en pasado, *ha sido indudable y definitivamente*[135]. La cristalización del ser como plenitud –que resulta imposible en el presente- se realizaría entonces exitosamente en el pasado. Yo no soy tal vez en un sentido pleno, pero lo que he sido lo habré sido con seguridad y para siempre.

Esta inversión extraordinaria que consiste en asignar plenitud ontológica y así perpetuidad e indestructibilidad al pasado se puede encontrar –implícita cuando no explícitamente en buena parte de la filosofía contemporánea. Para ilustrarlo me bastará con referir a dos importantes pensadores de nuestro tiempo que, desde horizontes filosóficos muy diferentes, convienen en el carácter inabolible del pasado: *"Quien haya*

[134] En cuanto a la eventual apodicticidad de la donación inmanente de la vivencia, confrontar el 43 de Ideen –sobre la imposibilidad de totalizar el flujo en el acto reflexivo y su solución "kantiana" del 84 a partir de la Idea de totalización.

[135] Prueba de ello: el presente viviente de la conciencia husserliana ya se ha deslizado y solo retorna para cumplir su presencia como retenido, como pasado.

sido no podrá en adelante no haber sido: este hecho misterioso y profundamente obscuro de haber sido constituye su viatico para la eternidad" (V.Yankelevitch citado en exergo de "La Memoria la Historia y el Olvido" por Ricoeur). Merleau-Ponty, le hace eco: *"Decir que un acontecimiento tiene lugar significa decir que será verdad para siempre que ha tenido lugar*" (Phénoménologie de la perception, p.400).

El "para siempre" que comparten se apoya en un principio implícito. ¿Cuál es este principio que garantiza la irrevocabilidad ontológica del pasado y le permite "haber sido" para siempre?[136]. Este principio asegurador no es otro que el *de la inextinguibilidad de la obra de la manifestación*: se supone constantemente que la donación, *que la venida de la fenomenalidad no tiene término*. Ciertamente, mientras la donación funcione, *ella podrá asegurar su propio pasado* o también, como lo dirían tal vez los franceses, mientras la donación da, la donación habrá dado. Es el presente del aparecer -lo sabemos desde Agustin- el que garantiza su propio pasado reteniendo como inscripción -como inscripción en el ser o como inscripción en la Vida, poco importa aquí la diferencia- todo lo aparecido. Según este supuesto común, la donación no se agota jamás y su riqueza infinita garantiza una memoria, la memoria del mundo -la memoria de la Vida en el caso de Henry- la página donde quedará inscripto todo aquello que fue.

Ya sea comprendida onto-teológicamente como un "Qué" o como un "Quién" donador o, comprendida ontológicamente al modo heideggeriano como "Envío" y "Abismo" desfondado desde el que llega la temporalidad originaria finita del Dasein o como auto-afección inmanente de la eterna venida de la Vida en Henry, la obra de la manifestación no es menos inextinguible que el *actus essendi* del *esse* eterno, o que el eterno iluminar de la luz que proyecta la platónica Idea de Bien o que el hegeliano trabajo de la negatividad. Son estos, en realidad, diferentes nombres que permiten designar un aparecer que no se extingue, los nombres del funcionario inmortal *que garantiza a lo pasado su indestructible perpetuidad*, su "viatico a la eternidad" –por retomar la

[136] Observemos desde ahora que esta critica de la metafísica de la presencia no hace mella al "sistema" henriano: la incertidumbre acerca de lo dado en el presente ekstático es principial y se debe a su modo de manifestación: el ser del ente es el horizonte finito y ajeno al ente mismo, sobre el que se fenomenaliza. pero la incertidumbre que recae sobre el ente no invalida la doble certeza sobre la que se produce su fenomenalización: por un lado el horizonte puro del mundo, por el otro la auto-afección patica de la vida. Ambos son fenómenos co-originarios e *inextinguibles*.

expresión de V. Yankelevitch- permitiendo que se asiente un registro en una historia del Ser en el memorial de la Vida.

En 1964, al final de su curso sobre la muerte y la metafísica, E. Fink expresaba con claridad este notable supuesto de la eternidad de la fenomenalidad –supuesto parmenideano infundado que comparte tanto el pensamiento ateo como el de inspiración confesional: "Lo que dicen los poetas y pensadores es fugaz palabra humana. La sabiduría y la poesía humana pueden disiparse pero (…), *el juego del ser permanece.* (El) *"aparecer" del ser*, el espacio de juego silencioso e indecible que opone cielo y tierra no pudo tener ni nacimiento ni puede perecer".

Es mi propósito sostener aquí la idea de que siempre se ha pensado desde este horizonte metafísico -sin duda asegurador pero arbitrario- nuestra condición finita y su rostro más doloroso, la muerte. Ahora bien, sostenemos que *únicamente si la donación es inextinguible* tenemos el derecho de afirmar no solamente "Hay", "il y a", "*es Gibt Sein*", "vivo" sino también, en futuro anterior: "el ser habrá sido", "la vida habrá vivido", "el ente se habrá manifestado". Pues en caso contrario, el agotamiento de una fenomenalidad finita aniquilaría su propio pasado y todo lo acaecido en él, al ser incapaz de retenerlo en alguna forma de presencia. Digámoslo en otros términos: ¿Es el pensamiento de la muerte para el hombre el de una partida que deja atrás y a salvo los rostros queridos, su antigua morada en un mundo o, por el contrario, la anticipación apenas soportable de la posibilidad de nunca haber sido, en un mundo que no ha existido? Esta ultima posibilidad refleja exactamente la consecuencia de una fenomenalidad que podría ser finita y que, por ello, no solo marca un término al presente del viviente y cierra su futuro sino también termina con su pasado.

Por otra parte, el habitual supuesto de la donación inextinguible tiene una importante implicación que es preciso examinar. En efecto, bajo su imperio, *resulta imposible concebir una nada que no sea fenomenológica, que no consista en aparecer*; es imposible concebir un fuera del ser. Pues mientras la donación se conciba como inagotable en cualquier dimensional -ya sea en la transcendencia o en la inmanencia- *no habrá lugar para una nada que no sea donación, que no sea manifestación*. No habrá lugar para una nada de nada. La muerte pensada bajo esta condición que permite

permanecer de algún modo en la fenomenalidad tal vez sea un regalo todavía demasiado generoso.

Es por suponer que la venida de la fenomenalidad es inextinguible que Parmenides no pudo pensar la nada y afirmó solo hay, ha habido y habrá Ser. La modernidad, a su turno, identificó explícitamente -con Hegel- la nada y el ser, la nada y la fenomenalidad, idea que se consolidaría con Heidegger[137]. Así pues, la idea de una nada de carácter fenomenológico no hace otra cosa que expresar bajo un ropaje diferente el arbitrario supuesto de una fenomenalidad concebida como inagotable.

Asumiremos en adelante la irreprochable posibilidad de la finitud del aparecer, la posibilidad del fin de la donación. No que desaparezcan los entes dejando el puro haber sino el fin del hecho de manifestarse como tal, es decir, de ser.

El principio de la fenomenalidad inextinguible en el vivir de M.Henry y en el morir heideggeriano

Heidegger ofreció una significación ontológica al morir y a la muerte cuando concibió el ser del existente como un ser-relativo a su muerte. Inversamente, Henry, como lo señala acertadamente Gregori Jean138, probablemente haya sido el primero en haber ofrecido una significación ontológica a nuestra imposibilidad de morir al inscribir esta imposibilidad en la estructura del viviente y al definirla, precisamente, como “Vida”.

Estos dos pensamientos enfrentados en cuanto a la naturaleza de la fenomenalidad y en cuanto a la significación de aquello que somos, sólo interesarán aquí para hacer visible el supuesto que comparten: el de la inextinguibilidad de la donación.

Se trata entonces de leer a Heidegger y a Henry bajo la perspectiva de la posibilidad nunca siquiera considerada y sin embargo tan plena de derechos como su contrario, del fin de la donación. Leerlos bajo la sospecha de una fenomenalidad finita que, no pudiendo salvarse a ella misma y consumiéndose completamente en su obra y

[137] “El ser anonada en tanto que ser”, “el anonadamiento en el ser es la esencia de lo que llamo la Nada” *Carta sobre el Humanismo*
[138] Gregori, Jean Notes préparatoire à l´ « Essence de la manifestation ».

junto con ella, un día no habrá sido. Un fuego que se quema sin dejar rastros. Una donación que no habrá donado pues junto con su extenuación se pierde el registro de su obra.

La muerte es en Michel Henry una ilusión originada en la experiencia que constantemente hace el Sí de no ser puesto por sí. Una ilusión de algún modo perfectamente justificada, pues se funda en un orden transcendental. El viviente proyecta esta experiencia en el futuro y teme que esta posición deje de tener lugar. Pero el vivir, es decir, esta posición del sí por Otro, no puede dejar de ocurrir -nos dice Henry- porque no se trata de un acto creador, es decir, de una pro-ducción en el ekstasis sino de una generación inmanente. El vivir es irrompible y nada en él conoce o sospecha la muerte. "No hay muerte, afirmaba Henry en un diálogo con Magalí Uhl y Jean Marie Brohm de 1996[139]. Porque el encuentro de la muerte es el encuentro de la muerte delante mío, en el mundo. Es preciso pensar en el mundo para poder pensar en la muerte. Me digo: soy viejo, en seis meses tal vez o más tarde estaré muerto. Pero entonces se está razonando en el ekstasis. Ahora bien, allí donde está la vida, en su esencia interior, no hay ekstasis ni pasado ni futuro. Es muy difícil de comprender, pero ciertos autores han tenido la intuición. Por ejemplo, Maister Eckhart cuando dice: "lo que sucedió ayer está tan lejos como lo que sucedió hace quince mil años". Esto muestra –concluye Henry- que no hay ninguna relación entre el yo y el tiempo ekstatico, no hay medida de la separación[140]…"

Consideremos ahora esta imposibilidad del morir henriano en términos de temporalidad.

La inmortalidad de la Vida es en suma su imposibilidad de desprender algo de sí para dejarlo detrás como pasado. Pues la vida no pasa, sino que adviene a ella misma en la inmanencia transformándose interiormente en un tiempo pático en el que nada se pierde: allí donde ella llega a su propia carne en un autoabrazo impresional el pasado no existe.[141] Su tiempo es un inekstático presente siempre previo al "ahora" del tiempo de la conciencia y del mundo. Un presente ontológico que constituye, respecto del presente

[139] Revue Pretentaine N6, Université Paul Valery

[140] Cuando MH tenía mi edad, en 1985, recuerdo que me dijo refiriéndose a su necesidad de trabajar cada vez más intensamente sobre su obra: "No me queda mucho tiempo para vivir. Pronto voy a morir". (vivió 17 años más).

[141] "Cuando vuelvo al lugar de mi infancia busco en vano la conciencia de ese niño y sin embargo está allí, es ella misma la que mira y busca" ms a 7-14-5441

ekstático, un "pasado absoluto" (CMV)[142] y que por ello, la conciencia no puede ni olvidar ni recordar[143].

En la medida en que, ajena a la separación que instaura el tiempo ekstático, la vida se fenomenaliza en la inmanencia, Henry piensa poder afirmar: la vida es eterna, la muerte una ilusión (Henry, 2002). La vida henriana tiene su sitio fuera de la temporalidad ekstática de Heidegger y de la "conciencia intima del tiempo" husserliana. La estructura ontológica de auto-afección en régimen de pasividad no puede dejar de afectarse y, en virtud de su invulnerable afectividad, nada de ella puede quedar atrás, nada en ella escapar de su actualidad o perderse. La temporalidad de la vida -nos dice- no es deslizamiento hacia el no-ser de lo que se separa de sí sino la incesante venida a sí en la experiencia de sí. Ella vive en un presente ontológico que no es una "conciencia del presente" -distancia, intencionalidad- sino la inekstática presencia a sí de una conciencia ontológica. "La subjetividad, escribe Henry, es lo que no puede morir". Es su estructura la que le impide desprenderse de sí. "Sentimos y experimentamos que somos eternos", es la declaración de Spinoza que el joven Henry retenía en su memoria de maestría. En esta imposibilidad estructural de dejar de ser Henry busca fundar la eternidad de la Vida. Incluso es esta imposibilidad de morir la que termina por desesperar al viviente cuando quiere pero no logra despojarse de su propia carga: la desesperación en Kierkegaard se fundaría en la estructura irrompible de eternidad, mostrará Henry en un bello capítulo de *L´essence de la manifestation*. Imposibilidad de morir que es idéntica a la imposibilidad de romper el lazo inmanente que ata el Yo a sí.

Pero, a decir verdad, el inquebrantable lazo que ata el yo a sí se encuentra sobredeterminado por la eterna *venida* de la Vida. *El eterno, el inextinguible advenir de*

---

[142] La vida es, respecto del tiempo ekstático, un "pasado absoluto" no rememorable y, respecto de ella misma, un presente inekstático constante.

[143] La vida que no puede morir, aquella que no pasa, nos enseñan los últimos textos del filósofo, es la vida absoluta. En ella abreva la vida finita. Ahora bien, como lo observan diversos comentaristas los textos que reconocen la inmortalidad transcendental impuesta por la estructura de inmanencia –EM y Phc- no parecieran lograr dar cuenta ni de la individualidad del viviente finito ni de su finitud pues ninguno de estos dos caracteres se deriva necesariamente de la estructura de la esencia inmanente de la vida. No hay en ella ningún principio de individuación que no sea puramente formal, es decir que no de lugar a un individuo *tomado en general (J-F Lavigne=*, es decir una simple ipseidad impersonal, *ni tampoco existe en la auto-afeccion inmanente alguna estructura que prescriba finitud* (Gregori Jean). El viviente finito, el individuo que muere, no resulta pues de alguna necesidad de esencia.

la fenomenalidad es en Henry el supuesto que excede a la estructura de inmanencia y provee de alimento a la inmortalidad.

Del mismo modo que el Ser heideggeriano, la Vida no designa en Henry un substantivo, sino un verbo: *la vida viene a sí y no es más que esta venida que nunca se fija en un nombre.* Es el supuesto de la infinita inagotabilidad de la llegada lo que, en última instancia, garantiza la imposibilidad de morir y no su estructural imposibilidad de dejar de ser lo que ella es**.** Si la vida henriana no puede morir es porque no puede dejar de venir. Y sin embargo, *la inagotabilidad de esta venida no está en absoluto garantizada por la estructura de inmanencia en la que se fenomenaliza y permanece, entonces, contingente* (Lavigne, 2011). En virtud de la inmanencia la imposibilidad de que la vida se extinga está inscripta en su esencia como ley interior. Pero la vida absoluta que efectivizándose en su "cómo" no se puede apagar encubre y presupone, como vemos, el principio de la venida a sí, el don eterno de la donación sobre el que el filósofo y no el creyente Henry no nos dice nada. A riesgo de reiterarnos diremos que el cerrojo estructural de la inmanencia solo garantiza la eternidad *bajo la premisa de la fenomenalidad inextinguible*.

Michel Henry refugia la vida en una metafísica del "presente ontológico"[144]: ha concebido un presente inekstatico que cumple el ideal parmenideano de plenitud y permanencia, un presente no evanescente cuya estructura cierra las puertas a la muerte pues no puede –aunque lo quisiera- desprenderse de sí. Un presente que, sin embargo, no logra eximirse de la reserva anterior: si la donación dejase de dar, no sólo la Vida dejaría de vivir, sino que, desprovista de toda fenomenalidad donde dejar el testimonio de su memorial, *tampoco habrá jamás vivido*. Pues, en efecto, al igual que el Dasein, la vida no tiene pasado sino que siempre lleva consigo –aunque de un modo diferente al del Dasein- su haber-sido.

Y sin embargo, *¿no constituye tal vez esta posibilidad del nunca-haber-sido y de un mundo que no haya sido -posibilidad sobre la que, desbaratando todo resguardo*

[144] Denominación por la que oponía en sus notas preparatorias de E.M el presente de la Vida al presente del tiempo ekstático. Este presente ontológico es, para el viviente finito de sus últimas obras, un "pasado inmemorial".

fenomenológico posible nos advierte la total contingencia de la venida- el motivo último del estremecimiento que provoca en nosotros la idea de la muerte?

Pero Henry piensa la muerte como fenomenalidad. Si bien el morir no tiene cabida en la arquitectura de la vida, en virtud del hecho originario de la duplicidad del aparecer la vida encuentra la muerte *frente a sí*, en la fenomenalidad del mundo. El dar la muerte es precisamente la obra de este "frente a sí" que ella misma despliega y que hiere de muerte a todo aquello que en su medio aparece. No hay en Henry otra significación de la muerte, no hay otra nada diferente de esta nada *idéntica a la fenomenalidad* ekstática, idéntica al movimiento puro del auto-desaparecer que es el tiempo. La nada anonada en Henry -al igual que en Heidegger- desde la donación y así, podría decirse, ella es siempre algo mas bien que nada.

Lo que nos interesará ahora es poner a prueba nuestra afirmación de que –no menos que en Henry aunque de un modo menos visible- trabaja en Heidegger, en un pensamiento que, como ningún otro, había pretendido dar cuenta de la finitud esencial que afecta a nuestra condición, el supuesto metafísico de la donación inagotable y que lo hace imponiendo un límite injustificado a la comprensión existenciaria de la muerte. Esto se nos revelará, según intentaremos mostrar, bajo la forma de un faltante en la célebre formula por la que Heidegger busca alcanzar el pleno sentido ontológico de la muerte al definirla como "posibilidad más propia intransferible y cierta de la imposibilidad de toda posibilidad".

Con esta fórmula los análisis de SZ buscaban desplazar la certeza superficial y metafísica del *ego cogito* en beneficio de una certeza más segura: la del "sum moribundus", expresión utilizada por Heidegger en su curso del verano de 1925 que invitaba a comprender el *sum* a partir de la condición finita de muriente es decir, como un *ser cuyo sentido de ser es ser-relativamente a su muerte*.

La finitud es, pues, en Heidegger, en principio, esencial, ella se identifica al sentido de ser del Dasein: el Dasein no tiene un final –como el perro o el árbol- es decir, no "perece" sino que *existe finitamente* y esto es morir. Heidegger se dispone pues a pensar el ser del hombre a partir del horizonte de la muerte. Y la analítica existenciaria

de SZ reconocerá la condición de la existencia autentica en el precursar la posibilidad de la inminencia de la muerte como posibilidad siempre inminente. Recordemos rápidamente los momentos más importantes de los conocidos análisis del ser-relativamente a la muerte.

La elucidación de la cuestión del sentido del ser requiere que el análisis existenciario del Dasein alcance un plano ontológico originario. Es en este plano de supuesta originariedad que Heidegger propondrá su interpretación de lo que significa morir. La dificultad que encuentra el filósofo es que es preciso aprehender al Dasein en su totalidad y no de manera parcial pero, en virtud de la estructura ekstática de la *Sorge* –estructura unificadora de todos los existenciarios- el Dasein no se presenta nunca totalizado sino siempre proyectado delante de sí, inacabado, abierto. Precisamente el fenómeno de la muerte, comprendido adecuadamente en su significación ontológica, será aquello que, según Heidegger, posibilitará acceder a este plano ontológico originario del Dasein.

Ahora bien, el Dasein no puede aprehender su ser total –pues solo lo alcanza en la muerte- y tampoco lo logra aprehender en la muerte del Otro.[145] Pues el morir es siempre el mío. El fenómeno del morir está ontológicamente constituido por la Jemeinichkeit (SZ,240). En el fenómeno de la muerte el ser "en cada caso la mía" se encuentra caracterizado por los conceptos de "todavía-no", de "fin" y de "totalidad". El análisis de la significación ontológica del "todavía no" revelará dos cosas: 1. El inacabamiento del Dasein es distinto al inacabamiento de los entes intramundanos [146]. 2. no posee ninguna significación cuantitativa: el "todavía no" del viejo es tan grande como el del niño. Porque, como lo dice en SZ, tan pronto como el hombre nace ya es suficientemente viejo para morir.

En cuanto al "final" del Dasein, Heidegger mostrará que mientras que el ente mundano es ciego a su final, el Dasein, por el contrario, mantiene una relación con él a lo

[145] Las estructuras del ser-con y de la solicitud nos abren de manera "honorifica" a la muerte del Otro, al que no tratamos como un objeto ni como un utensilio, pero no nos permiten experimentar su morir, su "perdida de ser".
[146] La luna creciente, 2do ejemplo de Heidegger, que solo estará terminada para un observador exterior. El fruto que madura: 3er ejemplo: pero su fin coincide con su madurez, contrariamente al Dasein donde la muerte no agotó sus posibilidades.

largo de su existencia. *Por ser un ser-hacia-el fin, la muerte es inminente al Dasein en todo instante.* Y lo es por ser su posibilidad más propia[147] [148] Así, la existencia temporal del Dasein, entendida como proyección de un tiempo finito rebota en cada instante contra su propia muerte comprendida como posibilidad siempre inminente. La muerte es entonces como un muro que, a la vez, da sentido y sinsentido a la existencia.

Ahora bien, el ser arrojado a su muerte se revela al Dasein en la tonalidad de la angustia. ¿Cómo sucede esto? El precursar en la posibilidad una muerte cierta pero indeterminada abre el comprender según la tonalidad de la angustia transportando al Dasein a su ser-arrojado y abriéndolo a la Nada. (nada fenomenológica, no una nada de nada, subrayamos). Así el Dasein se encuentra ante la posibilidad de la imposibilidad de su existencia. Sentido limitante y a la vez liberador de la muerte para el existente, pues si esta cierra el ser ahí como posible lo abre en cambio como posibilidad.

Y aquí llegamos a lo que nos interesa. Si bien la posibilidad del fin de toda posibilidad anuncia al Dasein el cierre de la existencia *no acaba con el pasado*. El *sum moribundus* precursa en la angustia la posibilidad de su fin *pero lo hace con la seguridad de dejar detrás suyo un mundo en el que quedará inscripta su existencia actual bajo la forma de un pasado*. Se dirá con razón que su pasado no es para el Dasein una posibilidad, pero entonces ¿en qué se funda esta seguridad de permanencia si ella no reside en alguna estructura ontológica del Dasein, en algún existenciario que garantice la posibilidad de esta anotación indeleble junto con la permanencia indefinida de otros Dasein y sus mundos o del mundo del Dasein? Reconocemos aquí el supuesto, o mas bien el prejuicio de la donación inextinguible.

¿Por qué motivo es que en la fórmula que da cuenta de la estructura existenciaria de la finitud del Dasein, su ser-relativamente-a-la-muerte, Heidegger no ha querido considerar la posibilidad para el *sum moribundus* de precursar la inminencia siempre posible de un *nunca haber sido* junto con la del no haber sido *de su mundo y de todo*

---

[147] El Dasein no tiene posibilidades por ser efectivo sino que, por el contrario, es por ser posible que el Dasein puede efectivizar las posibilidades y es por esto que la muerte debe ser abordada como posibilidad

[148] Dejamos de lado aquí las consideraciones de Heidegger en torno al morir y la problemática de la inautenticidad. Puesto que el Dasein se encuentra ocupado en el mundo familiar del "se", i.e., preocupado por el mundo, "caído", ignora su ser hacia la muerte y a lo sumo posee una comprensión de la muerte como "evento" (que Heidegger llama "empírica") comprensión que pierde la inminencia de la muerte, es decir, la muerte como posibilidad "fundada ontológicamente en la verdad mas originaria, la apertura del Dasein".

mundo? Por qué no ha concebido el ser-relativamente-a-la-muerte como el precursar a título de posibilidad siempre presente la anulación de *toda* condición ontológica y fenomenológica (incluyendo, toda inscripción como pasado) En suma, ¿por qué no se ha considerado la muerte como la posibilidad de una ausencia total de registro en el ser?

Pero ¿por qué habría de ser digno de consideración semejante extremo? ¿La Lichtung no se desplegará todavía, luego de mi muerte, en aquellos que continúan en la existencia? Y sin embargo, respondiendo de este modo, no hacemos más que diferir la cuestión. Si la muerte no existe en Henry, la muerte heideggeriana mata poco. Heidegger procede como si quien "parte" del claro y con el claro, dejara su marca a resguardo en un relevo histórico indefinido pero asegurado por otros *sum muribundus* y sus claros.

Si la donación misma fuese finita, si la finitud no fuese únicamente la de *mi* tiempo sino la del fuego que da, la finitud de la fenomenalidad, entonces se habría de asumir que la escritura de la historia del ser a la vez que lo inscripto en ella nunca habrá tenido lugar. El pasado habrá pasado sin dejar su trazo.

¿No será tal vez ante esta posibilidad que se angustia la angustia del *sum moribundus* que precursa su muerte en la incertidumbre de un "para siempre" *que no habrá dejado nada atrás, ningún mundo, ningún ente inscripto en un dar-anonadar fenomenológico*?

¿Pero asumir la posibilidad de que, debido a la finitud de la fenomenalidad, este presente actual *ya* está atravesado por la posibilidad de no haber tenido lugar no significa necesariamente situar el principio de su desaparecer en su propio seno y no delante suyo? Extraña condición ontológica la del viviente, densidad *ya* obscuramente transida por su propio no haber sido. Por decirlo con un chiste que solo lo es a medias: si los muertos no regresan tal vez no es tanto porque están muertos como porque no saben *a dónde* regresar.

Si la donación, si los envíos tienen término, si el pensamiento de la finitud del ser no se detiene en el cierre, en el retiro, o en la ocultación del donador y su destinar sino que avanza hasta la posibilidad de la finitud no solo del tiempo originario ofrecido al existente sino de la fenomenicidad como tal, entonces cabría en derecho afirmar que Heidegger ha olvidado el sentido más obscuro y dificil que adviene sobre Dasein desde las anticipaciones auténticas del cuidado: *el de la posibilidad ya efectiva y actual*,

experienciada, de su no haber sido y también del no haber sido de un mundo. La muerte heideggeriana, sostenida por el implícito de la donación inagotable salva el claro –ciertamente no de quien muere, pero sí de los que quedan- y así, salva el pasado.

En SZ, Heidegger escribía: "que haya verdades eternas esto solo estaría legítimamente probado si se demostrase que el Dasein es y será para toda la eternidad". Podría decirse que, precisamente porque esto no se ha demostrado es legítimo y necesario pensar nuestra condición bajo la posibilidad de una donación que podría dejar de entregar su don, de un aparecer que se puede extinguir. Esto es, de un ser que, por consumirse enteramente resultará incapaz de retener su obra como trazo en un presente. *Un ser que un día nunca habrá sido*.

Se podría re-escribir la bella analítica del ser-relativamente-a-la-muerte de SZ a partir de esta consideración. Se comprendería entonces, por ejemplo, la angustia, como lo hemos sugerido, como angustia ante la posibilidad de una nada *no fenomenológica*, no emparentada con el medio ontológico del aparecer y el desaparecer. Como comprensión angustiada de una finitud que es mucho más radical que aquella que se inscribe en un tiempo dado (o simplemente en el tiempo, como se trata en Henry) pues se trata de la finitud absoluta de una nada de temporalización que ya destemporaliza en el corazón mismo del tiempo finito del Dasein. No de algún absurdo "más allá del tiempo" sino de una falta de tiempo. Una nada de nada. Podría pensarse la *Nichtitgkeit*, la nulidad existenciaria que, como ser arrojado y desfondado, pone en deuda al Dasein, como una *Nichtigkeit* cuyo fundamento no solo está –por decirlo de algún modo- por "detrás" y por debajo suyo sino también "delante": delante, debido a la obscura condición de aquello que, junto con su mundo y todo aquello que pudiera significar un mundo, *nunca habrá sido* y que por ello desfonda al existente desde su porvenir.

Se trata pues de pensar por una vez *la finitud del don a partir de la finitud de la donación, como finitud del ser o de la vida* y luego, *la condición ontológica en que se encuentra todo lo que aparece en y por ella*. Pues por más que la luz del claro se encuentre anudada a la profundidad sin fondo de un cierre como sucede en Heidegger, o que la luz de la Vida finita lo haga enlazada a la profundidad de una Vida absoluta, este fondo obscuro nos parece todavía pensarse tanto en Heidegger como en Henry, como potencia inagotable de donación. ¿Cómo comprender sino que al Dasein heideggeriano o

al viviente finito henriano -es cierto, por diferentes vías- le quepa la certeza de dejar a resguardo, con la muerte, al menos, un mundo, un pasado?

Según E. Fink (cursos sobre la muerte, *Methaphysik und Todde*) la metafísica no logro pensar la muerte porque no pensó verdaderamente la diferencia del ser y la nada, diferencia que no puede ser superada y mediatizada. La muerte –sostenía Fink aludiendo críticamente sin duda a Heidegger- no puede pensarse dentro de una topología del ser, es decir, no puede pensarse como un simple desaparecer. Una nada tal como aquella que exige al pensamiento la posibilidad *del fin de la donación* es una nada sin lazos, un absoluto no ocultarse ni dar ni retener ni liberar ni deshacer: es *una inexperimentable nada de fenomenicidad.*

El carácter fenomenológico de la nada que Heidegger libera de la metafísica se expresa claramente en la idea de que la angustia *nos pone ante la nada*: una nada…"dada"! *No solo situada en el aparecer sino, al igual que en Henry, identificada con él*. Pensar una nada no fenomenologica, –que no deba nada al ente *pero tampoco al aparecer -ni inmanente ni transcendente-* nos parece ser la tarea requerida para comprender la significación más radical de aquello que intentamos nombrar cuando decimos "finitud", cuando pensamos con horror en la "muerte".

La filosofía se ha autorizado desde su inicio a hablar alegóricamente del ser transcendente. No hay motivo para no hacerlo sobre la nada. El impensable dominio sin luz que entrevemos como infinitamente extenso y que resiste entregarse a cualquier categorial, dominio en el que no hemos estado antes de venir al ser o a la Vida -ni en potencia ni prometidos a la existencia- pero que de algún modo no temporal nos antecede y antecede al mundo debe entrar en las cuentas del pensamiento. De ésta nada, decía Schopenhauer, autorizándose un discurso alegórico, no es otra cosa que la misma oscuridad que viene una vez acabada la fiesta del ser, de la vida y de la filosofía. Un reino sin manifestación que se presenta al menos al pensamiento como siendo infinitamente mayor que el del Ser, la Vida y el hombre. Una república de oscuridad en la que el mundo es, por decirlo esta vez en una metáfora argentina, una simple provincia sin corte de luz. Un *il n y a pas*, un *es gibt-nicht* , un no hay tal vez más antiguo y con más derechos que el hay.

Si, a mi parecer, Heidegger no comprende adecuadamente el ser ekstático y aún menos al viviente, es porque no ha querido pensar la significación no ontológica de la muerte. Su morir no pone en cuestión con decisión suficiente la consistencia del pasado, es decir, en ultima instancia, *la consistencia de nuestro presente* en tanto es el único portador y garante del pasado. Y es porque piensa la nada como inagotabilidad de los envíos y, por consecuencia, como fenomenalidad: la nada de la muerte sigue siendo en Heidegger idéntica al ser. La idea de la finitud de la donación misma y por lo tanto la de una *nada de fenomenicidad* no es siquiera tomada en cuenta.

Vuelvo al comienzo de esta exposición. Lo que no pasa, lo que se dice permanecer en una anotación ontológica definitiva ha resultado ser, tanto en Heidegger como en Henry, el pasado. En Heidegger, esto es visible en la permanencia del pasado de quien ya no está, un pasado pensado ekstáticamente a partir de las inscripciones dejadas en un mundo que no se extingue y en la solicitud y la celebración de los existentes que garantizan el perpetuo relevo de la fenomenalidad. En Henry, en la fenomenalidad originaria pensada como eterna venida de un Pasado absoluto que es Vida. Así, el supuesto de la donación inextinguible ha cerrado todas las puertas al pensamiento de una muerte que no deje tras de sí ni trazos ni inscripciones ontológicas.

Tal vez la muerte no sea la ilusión en que incurre un ser que no puede morir como lo piensa Henry ni la anticipación de la posibilidad del cierre de todas las posibilidades en la angustia como en Heidegger (para quien el *Es Gibt* seguirá eternamente prodigando su don más allá de mi muerte), sino la conmoción que deshace internamente la presencia en la misma medida en que la ofrece, la posibilidad siempre abierta -en virtud de *la total contingencia de la venida de la fenomenalidad*- de que “alguna vez” no hayamos sido. Un drama de futuro anterior.

Capítulo 11
TODESTRIEB UND PHÄNOMENOLOGISCHE LEBENSSELBSTGEGEBENHEIT

Rolf Kühn (Freiburg-im-Breisgau)

Wir möchten in diesem Beitrag die Problematik des *Todestriebes* bei Freud und dessen Diskussion in der jüngeren Psychoanalyse und Phänomenologie kritisch aufgreifen. Im strikten Sinne würde der metapsychologische Begriff eines "Todestriebes", der für die Kulturbeschreibung als Aggressions- und Destruktionstrieb bei Freud grundlegend zu berücksichtigen ist,[149] im Vergleich mit einem absolut oder originär phänomenologischen Leben keinen Sinn ergeben. Freud bekannte selbst ausdrücklich in einem Brief an Oskar Pfister vom 7. Februar 1930, dass "der Todestrieb [ihm] kein Herzensanliegen ist", sondern eine "unvermeidliche Annahme aus biologischen wie aus psychologischen Grunden".[150] Denn dadurch konnte geklärt werden, warum das Phänomen des Hasses sich nicht problemlos in seine anfängliche Triebtheorie einschreiben ließ, welche zunächst nur den Rahmen von Sexual- und Ichtrieben abgab. Zusammen mit der ergänzenden psychischen wie universalen Eroswirklichkeit als Prinzip für intersubjektive Bindungen und individuelle Selbsterhaltung wurde es dann möglich, die frühe Triebtheorie weiter zu entwicklen. Innerhalb der psychoanalytischen Lehrentfaltung gab es daher später zwei ganz unterschiedliche Tendenzen, nämlich entweder den Todestrieb als zu "spekulativ" überhaupt abzulehnen oder ihn in einem allgemeineren Sinne nur als "Aggressivität" gelten zu lassen, womit sich das genannte Hassphänomen erhellen ließ. Historisch relevant ist hierfür beispielsweise die Kontroverse zwischen Freud und Wilhelm Reich,[151] der zwar den unbewussten Wunsch nach "Selbstzerstörung" anerkannte, aber aus

---

[149] Vgl. *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Frankfurt/M., Fischer 2009, 191-250: "Jenseits des Lustprinzips" (1920); für eine ideengeschichtliche Einordnung siehe ebenfalls Th. Lerchner, "Perspektiven auf die Seele: Grundrisse zu einer philosophischen Hntergrundsgeschichte tiefenpsychologischer Systeme", in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 45 (2019) 3-29, der unter anderem auf Jakob Böhme. Schopenhauer und Nietzsche zurückverweist.

[150] S. Freud u O. Pfister. *Briefwechsel 1909-1939* (Hg. I. Noth), Frankfurt/M., Fischer 1963, 272.

[151] Vgl. *Charakteranalyse. Technik und Grundlagen für studierende und praktizierende Analytiker*, Selbstverlag 1933; erweiterte Ausgabe Köln, Kiepenheuer & Witsch 1970, Kapitel: "Der masochistische Charakter"; zur Nachzeichnung dieser Debatte L. De Marchi, *Der Urschock: unsere Psyche, die Kultur und der Tod*, Darmstadt, Luchterhand 1988. Nach W. Reich ebenfalls E. Fromm, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart, DVA 1974.

ideologisch marxistischen Gründen keinen gesellschaftlich oder kulturell wirksamen Todestrieb.

Um diese danach weiter gegebene sterile Gegenüberstellung von theoretischer Ablehnung und Zustimmung zu überwinden, schlug Jean Laplanche[152] etwa vor, den "Todestrieb" als einen "Trieb zu sterben" zu verstehen, bzw als ein "Sich-Sterben-Lassen". Eine solche Lösung mildert zwar die ursprünglichen Freudschen Implikationen dieses Begriffs ab, wie beispielsweise die rein biologisch gedachte Rückkehr in einen anorganischen Zustand, aber dadurch ist die von uns eingangs angesprochene Wirklichkeit des Lebens in einem radikal originären Sinne ebenfalls nicht beantwortet. Der "Trieb zu sterben" enthält in seiner weniger spekulativen Fassung als Freuds metapsychologische Konzeption die Einsicht, dass der "Todestrieb" klinisch nicht wirklich erweisbar ist. Daher traten für die weitere Diskussion vor allem folgende Aspekte hinsichtlich der analytisch-therapeutischen Praxis nach und nach in den Vordergrund: die Formen des Narzissmus, der Trieb-Objekt-Bezug, die schon erwähnte Aggressivität insbesondere als Masochismus sowie das Verhältnis von Gegenübertragung und Tod.

1) Narzissmus und Objektbezug

Der *Narzissmus* ist zweifellos in libidinöser Hinsicht eine Weise der "Selbsterhaltung",[153] aber da er sich zwischen Ichbezug und Objektbezug bewegt, kann gerade der letztere selhstzerstörerische Elemente enthalten. Nämlich in dem Fall, wo sich entweder Objektidentifikationen mit Aggressivität verbinden, wie Jacques Lacan[154] schon 1948 festhielt, oder in jenem anderen Fall, wo durch diesen Objektbezug ein Verhältnis zum Außen eintritt, das eine Loslösung des Subjekts von sich selbst enthält. Damit wäre aber die objektale Liebe etwas anderes als bloß "verschobener" Narzissmus, so dass eine vorherige *Individuierung* gefordert würde, welche den Grund des subjektaufhebenden Objekt-Narzissmus erst abgäbe. Es existiert hierbei eine gewisse Nähe zur lebensphänomenologischen *Ipseisierung*, die ebenfalls jedem Narzissmus vorausliegt,

---

[152] Vgl. *Problématique IV, L'inconscient et le ça*, Paris, PUF 1981; *Leben und Tod in der Psychoanalyse*, Olten, Walter 1994.
[153] Vgl. S. Freud, *Das Ich und das Es*, 49-78: "Zur Einführung des Narzissmus" (1914).
[154] Vgl. "L'agressivité en psychanalyse", in: *Revue française de Psychanalyse* 12/3 (1948) (auch in: *Ecrits*, Paris, Seuil 1966); M. Thiberge, *Essai sur la psychanalyse et la postmodernité*, Paris, L'Harmattan 2018, 177-190: "La causalité lacanienne".

insofern der Ichbezug als "Selbstliebe" nämlich in dem vorgängigen "Sich-Selbst-Lieben" oder "Sich-Selbst-Affizieren" des Lebens originär gegeben ist.[155] Aber da auch die Psychoanalyse nach Freud im Dualismus oder in der Differenz der primären Erscheinensbedingungen von Realität/Trieb verharrt, enthält der Begriff eines primären "Anti-Narzissmus" zugleich das permanente *Zerrissensein des Subjekts*, nämlich zwischen Individuierung und objektalen Bezügen, was gerade dem Wirken von Eros und Thanatos auf derselben Ebene entspräche, auch wenn ihre Ausrichtung je unterschiedlich ist.[156]

Ähnlich sah es André Green,[157] der einen "negativen Narzissmus" als "dunklen Schatten" der Vereinigungstendenz von Eros ins Spiel bringt, um die psychische Aktivität der Objektlibido im Sinne einer "negativen halluzinatorischen Verwirklichung des Begehrens" (*désir*) aufzufassen. Diese bedeute weder Lust noch Unlust, sondern eine "indifferente Wirklichkeit" gegenüber den Bewegungen der menschlichen Triebe. Die Metamorphose der Rückkehr zur unbelebten Materie nach Freud wird mithin bei Green die Trägheitstendenz in einem *psychischen Sterben*, wo der Narzissmus des Lebens und der Narzissmus des Todes als ergänzende Konzeption des "Lustprinzips" einen Lebensbegriff voraussetzen, dessen Vollzüge stets fraktal bleiben, das heißt keine originär selbstaffektive Einheit im Sinne des rein phänomenologischen Lebens kennen. Dies wird zusätzlich von jener Auffassung unterstrichen, welche die Kräfte des so genannten Todestriebes im "Nicht-Gestalthaften" (*non-figuratif*) des unbewussten Repräsentanten erblickt, nämlich als eine undenkbar negative Einheit, wie sie für den phallischen Referenten konstitutiv ist. Um Unterschied zu Lacan erblickt Serge Leclaire hierin aber nicht nur eine Problematik unmöglicher Signifikanten für den ursprünglichen Mangel als "Fehlen-an-Sein" (*manque d'être*) des Subjekts, sondern des Phantasmas des Mordes am "idealen Kind" in uns. Dieses zu tötende oder zu verherrlichende "allmächtige Kind" als unser innerpsycjischer Existenzbeginn ist jener unbewusste Repräsentant des primären Narzissmus, wie ihn auch Freud[158] stets als infantile "Allmachtsphantasie" hervorgehoben hatte.

---

[155] Vgl. M. Henry, *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Freiburg/München, Alber 2005, 19ff.
[156] Vgl. F. Pasche, "L'antinarcissisme", in: *A partir de Freud*, Paris, Payot 1969, 101-122.
[157] Vgl. "Pulsion de mort, narcissisme négatif, fonction désobjectalisante", in: *La pulsion de mort. Premier Symposium de la Fédération Européenne de Psychanalyse 1984*, Paris, PUF 1986, 134-149.
[158] Vgl. *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker: GW IX*, Frankfurt/M., Fischer ^{9}2012, 93ff.

Aber bei Leclaire[159] ist dieses "ermordete Kind" der "verfemte Teil", welcher als ebenso notwendiger wie unmöglicher "Mord" bei jedem objektalen Bezug verwirklicht werde. Für Analyse wie Therapie bedeutet dies praktisch, alle sekundären Vorstellungsbildungen im biographisch-gesellschaftlichen Leben zu dekonstruieren, welche die Nowendigkei dieses "Mordes am Kind" als absolutem Wunschphantasma verhindert haben. Ohne die angezeigte Durcharbeitung entsprechender Vorstellungen in Frage zu stellen, wird aber erneut für uns sichtbar, dass das "Leben" hier psychoanalytisch nur als potentielle *Vorstellungserscheinung* gefasst wird. Somit kann sich eine ursprüngliche Selbstgegebenheit ("Kind") nur als "Tod" manifestieren,[160] wodurch ein ursprünglicher Dualismus ins Leben eingeschrieben bleibt, der radikal phänomenologisch mehr als problematisch ist. Dieser Dualismus impliziert in der Tat, dass der Narzissmus mit tiefer Destruktivität gegenüber das eigene Selbst korreliert ist. Damit angenommene archaische und prä-objektale Tendenzen, welche die Unterscheidung von Innen/Außen noch ignorieren, erweitern zwar das theoretische Feld des psychoanalytischen Todesbegriffs und erkennen dergestalt gleichfalls besser die "Masken des Narzissmus"[161] - um den dabei verwandten Lebensbegriff jedoch weiterhin unaufgeklärt zu lassen.

In gewisser Weise verstehen mithin die jüngeren psychoanalytischen Interpretationen des Todestriebes denselben hauptsächlich als einen *Tod des Individuums* selbst, bevor sie ihn als einen Tod auffassen, der dem Anderen aggressiv oder sadistisch zugefügt wird. Wenn nun der Sexualtrieb ursprünglich den einzig wahren Trieb nach Freud[162] darstellte, dann liegt es nahe, den Todestrieb weniger als einen "schweigenden Trieb" zu sehen, der allem Streben vorausliegt, als vielmehr im Sinne einer vereinheitlichenden sexuellen Energie, wo sich die sexuellen Lebenstriebe und die sexuellen Todestriebe in Bezug auf ihre energetische Funktion, ihr Ziel sowie hinsichtlich des Ichs und ihrer Objektquelle

---

[159] Vgl. *On tue un enfant. Un essai sur le narcissisme primaire et la pulision de mort*, Paris, Seuil 1975. - Es wäre hier für eine umfassende Diskussion das "Urkind" im Sinne Husserls mit einzubeziehen, welches noch keinerlei transzendentalen Erfahrungshorizont welthafter Konstitutionsmöglichkeiten herausgebildet hat so wie das rein subjektive Leben, mithin ebenfalls einem ontisch Primären vorgelagert ist; vgl. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, 3. Teil (Husserliana XV)*, Den Haag, Nijhoff 1973, 605ff. Dazu auch R. Kühn u. R. Stachura, *Pathogenese und Fülle des Lebens. Eine phänomenologisch-psychotherapeutische Grundlegung*, Freiburg/München, Alber 2005, 101ff.

[160] Vgl. M. Enders (Hg.), *Selbstgebung und Selbstgegebenheit. Zur Bedeutung eines universalen Phänomens*, Freiburg/München, Alber 2018.

[161] In diesem Sinne erweiterte Paul Ricœur die Phänomenologie um das "hermeneutische Feld" der Affekte und energetisch-ökonomischen Kräfte als seine Lektüre der Psychoanalyse; vgl. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil 1965, 69ff. (dt. *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1969)

[162] Vgl. *Das Ich und das Es*, 79-102: "Triebe und Triebschicksale" (1915).

unterscheiden. Als sexueller Lebenstrieb ist hier - wie bei Freud - das Konstanzprinzip am Werk, das heißt die Einheitsbildung von Beziehungen, deren Objektquelle nach Laplanche ein umfassendes "regulierendes Objekt" bildet. Die sexuellen Todestriebe vollzögen sich hingegen nach dem Prinzip der "freien Energie" (Breuer), wobei sich durch solch "entmischte Energie" (Freud) in vernichtender Weise für das Objekt eine totale Triebentladung realisiert, wodurch das Ich selbat destabilisiert würde.

Zwar ist in beiden Fällen eine gemeinsame libidinöse Energie gegeben, aber der Todestrieb verfolgt dennoch letztlich die Auflösung des Lebenstriebes selbst - und nicht nur dessen Aufspaltung.[163] Damit nähert sich der sexuelle Todestrieb am meisten dem an, was psychoanalytisch als der Primärprozess des *Es* angenommen wird. Dadurch ergebe sich des weiteren eine unendliche Verlagerung der sexuellen Strebungen, und zwar entlang jener Assoziationsketten der Objekte, die auf ihren bloßen *Bedeutungsaspekt* reduziert würden, so dass eine Triebentladung auf kürzestem Weg eintritt - mithin ohne Rücksicht auf die Existenz des Objekts als solchem. Auf diese Weise wird der sexuelle Todestrieb zu einem reinen *Vorstellungstrieb*, insofern die signitiven Hinweise, denen er als "Indiz" folgt, kein Triebobjekt als Ganzes mehr zulassen. Dies hat insoweit einen vergleichbaren Bezug zur rein phänomenologischen Lebenswirklichkeit, als diese sich ebenfalls von der bloßen Vorstellung abhebt, die als Transzendenz dem Erscheinensraum der *Irrealisierung* der Dinge in ihrer nicht unmittelbar impressionalen Selbstgebenheit angehört,[164] um in der leiblich-affektiven Phänomenalisierung die anfängliche Gänze des Erscheinens gelten zu lassen. Für ein solch immanentes Verständnis reicht allerdings die Duplizität Leben/Intentionalität in methodischer Hinsicht aus, ohne irgendeine todesähnliche Komponente in Anspruch nehmen zu müssen.

Die zuvor genannte Position von Green verstärkt nur die letale Sichtweise, denn nach ihm tritt der Todestrieb nicht nur als Zerstörung des Objektbezuges auf, sondern der *Objektbesetzung* schlechthin, welche zurückgenommen wird - und zwar als *Trauer*, die einen negativen Narzismsus im Sinne eines Strebens zum Punkt Null von Libido und

---

[163] Vgl. J. Laplanche, "La pulsion de mort dans la théorie de la pulsion sexuelle", in: *La pulsion de mort*, 82-119.

[164] Vgl. M. Henry, *Affekt und Subjektivität*, 13ff.. dazu auch R. Kühn, *Postmoderne und Lebensphänomenologie. Zum Verhältnis von Differenz und Immanenz des Erscheinens*, Freiburg/München, Alber 2019, 75-122: Michel Henry und die Dekonstruktion der 'Metaphysik der Vorstellung'".

Objekt hin ausdrückt.[165] Mit anderen Worten wird in diesem Fall die objektale Funktion der Symbolisierung mittels der Libido als Lebenstrieb bzw. Eros aufgehoben. Die bis an diesen Punkt nachgezeichnete psychoanalytische Diskussion schwankt dergestalt zwischen zwei Polen; einerseits gibt es den Todestrieb als Trieb an sich und andererseits als Prinzip eines negativen Gegentriebes, der bis zu einem totalen objektalen Verlust gehen kann. Das libidinöse Objekt bleibt zwar noch gegeben, aber nur als "Hinweis" bzw. "Indiz" für eine Lust, die sich selbst sucht, ohne das Objekt als solches zu bewahren, so wie schon für Freud der Sexualtrieb als Ziel die Lust allein kennt, sein Objekt hingegen als sekundär angesehen wird. Klinisch erweitert betrachtet, kann das Trauma des Objektverlustes zu einer "wesenhaften Depression" mit starker Somatisierung führen, weil die Lebensbewegung geschwächt wurde und dadurch die Personstruktur selbst fragilisiert auftritt.[166] Der Todestrieb mündet dergestalt in die Selbstzerstörung ein, indem er sich so zu sagen als Energie im triebhaften Sinne selbst angreift und nicht mehr für die Aggression gegenüber der Außenwelt im Sinne der "Bemächtigung" zur Verfügung steht. Bei all diesen metapsychologischen Konstruktionen bleibt phänomenologisch gesehen undeutlich, woher letztlich die *Kraft* des Todestriebes als solchem kommt, denn auch er muss sich *im* Leben und *durch* das Leben vollziehen, denn sonst bliebe er ein bloßer Begriff ohne jede affektiv-leibliche Wirkung.[167] In gegenreduktiv phänomenologischer Konsequenz muss aber gesehen werden, dass in der Tat jede "Selbstzerstörung" aus dem Leben selbst kommt, wenn es nämlich so scheint, als vermöchte es sich nicht mehr selbst "zu ertragen". Die "Selbstzerstörung des Lebens" ist daher eine äußerste transzendentale Frage, *wie* sich die Subjektivität als solche überhaupt verneinen kann - und zwar paradoxerweise innerhalb der Kraft des Lebens selbst, welche sie verneinend noch in Anspruch nimmt.[168]

2) Masochismus und Aggtessivität

---

[165] Vgl. S. Freud, *Das Ich und das Es*, 171-190: "Trauer und Melancholie" (1917); dazu ebenfalls J. Press, "Jenseits der Melancholie. Von 'Trauer und Melancholie' zu 'Die Angst vor dem Zusammenbruch', in: *Jahrbuch der Psychoanalyse* 75 (2017) 67-94.

[166] Vgl. R. Marty, *Les mouvements individuels de vie et de mort*, Paris, Payot 1976.

[167] Ein gutes Beispiel hierfür ist die gegenwärtige Revision des Begriffs des *Autismus* als einer eigenständigen Wahrnehmungsweise; vgl. T. Grohmann, "Für eine Onto-Ästhetik des Autismus. Synästhesien als Phänomen leiblicher Resonanz", in: *Phänomenologische Forschungen* 1 (2019) 27-51.

[168] Vgl. M. Henry, *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*, Freiburg/München, Alber 1994, 295ff. Zur weiteren Diskussion auch R. Kühn u. R. Stachura, *Pathogenese und Fülle des Lebens*: 67-81: "Trauma und Verzweiflung".

Die Aggressivität als aktiver Aspekt jeder Handlung, die es dem Organismus ermöglicht, ein Gleichgewicht in Bezug auf einen Reiz durch die von außen erwachsene Spannung zu erreichen, kann im Sinne des Freudschen "Lustprinzips", welches stets ein "Bedürfnis" befriedigt, als Ausdruck des Lebens betrachtet werden. Diese frühe Position Freuds bis zur Wende in den 1920er Jahren, die dann den Todestrieb spekulativ einführte, wäre als immanente Gegebenheit eines jeden Triebes aufzufassen. Aufgrund der Unterscheidung von einer sadistischen Komponente der Libido und dem Todestrieb an sich bildeten sich hierzu weitere Differenzierungen für die Diskussion des Aggressionstriebes heraus. So wurde zum Beispiel *Aggression* und *Aggressivität* unterschieden, wobei nur letztere dem Todestrieb selbst entstammen soll, während die Aggression der Funktion des intentionalen Tuns als "Bemächtigung" zugeordnet wurde.[169] Die Frage hierbei ist, woher jedoch die fundamentale Gewalt rührt, die in beiden Formen am Werk ist? Hierfür wird die Differenz zwischen Ich/Anderem in Anspruch genommen, da sich im *Alteritätserleben* die Alternative auftue: "Überleben oder Sterben".[170] Dies muss keinen direkten Tötungswillen des Anderen implizieren, sondern folge imaginären Phantasmen, die sich bereits zuvor zwischen Eltern und Kind herausgebildet hätten. Die Gegenseitigkeit von phantasierter Kindes- und Elterntötung als "Mutter" und "Vater" bildet die *Urszene* einer prä-symbolischen Einschreibung, welche zugleich das ödipale Phantasma strukturiert, um dann diese - auch genital mitbedingte - Erstgewalt libidiös und objektal einzusetzen. Geschieht dies nicht, dann würden die zerstreuten Fragmente der Libido im Gegenzug zu imaginären Entwürfen von Aggressivität, Sadismus und Masochismus. Hierbei interessiere nur die Selbsterhaltung des Subjekts, während die Bestimmung des Objekts wiederum sekundär bleibt, was in gewisser Weise auch einer Prä-Ambivalenz entspricht, die weder durch Hass noch durch Liebe konstituiert sei, um als dynamisches Element innerhalb der Sexualität überhaupt benutzt zu werden.[171]

Übergehen wir diesbezüglich die weitere psychopathologische Differenzierung dieser Anfangsgewalt hinsichtlich einer sado-masochistischen Organisation der Psyche seit W.

---

[169] Vgl. S. Lebovici u. R. Diatkine, "L'agression est-elle un concept métapsychologique?", in: *Revue française de Psychanalyse* 36/1 (1972) 34-51.

[170] Die Alteritätsfrage ist allgemein von Levinas her beeinflusst; vgl. für diesen Hintergrund B. Waldenfels u. I. Därmann (Hgg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München, Fink 1998.

[171] Vgl. J. Bergeret, "Généalogie de la destructivité", in: *Revue française de psychanalyse* 48/4 (1984) 65-79.

Reich,[172] so ergibt sich grudnsätzlich die Frage, ob Destruktions- und Todestrieb nicht fundamentaler zu unterscheiden blieben. Denn der letztere kann niemals direkt erfasst werden, sondern erscheint nur "vermischt" mit Zerstörungsprozessen, die sich gegen Objekte oder das Ich wenden.[173] Klinisch kennen wir zwanghafte Wiederholung, traumatische Neurose und negative therapeutische Reaktion, die schon nach Freud alle eine letale Tendenz in sich bergen und auf der psychischen Ebene der Spannungen und Konflikte zu totalen Reizentladungen mit entsprechender Somatisierung führen, was das Ich von seinen narzisstischen Besetzungen leert.[174] Hierbei handelt es sich um eine Variation des Todestriebs, so dass das Subjekt im Weiteren weder eine gewisse Erregung noch deren Entladungen selbst hervorbringen kann, vielmehr Zeichen von brutaler Zerstörung erkennen lässt, bzw. eine unendlich zwingende, das heißt perverse Lustsuche. Diese offenbart sich in einem massiven Übergang zum *acting out*, dessen Gewalt jene affektiven Quantitäten ins Spiel bringt, die dieser Gewalt proportional sind. Allerdings lässt sich in solchem Zusammenhang auf eine gewissen Ambiguität des Freudschen Begriffs des schon erwähnten "Bemächtigungstriebes" hinweisen,[175] der sowohl der Handlung wie dem Todestrieb solche "Bemächtigung" als "Aggression" im Sinne von "Aktivität" zuerkennt. Dies würde heißen, dass derselbe Begriff die Tendenz der triebhaften Vereinigung des Lebens umfasst wie die zerstörerischen Strebungen des Todestriebes. Sowohl gegen einen entsprechenden Triebmonismus wie -dualismus wäre allerdings in Erinnerung zu rufen, dass die "Bemächtigung" weder sexuell noch selbsterhaltend ist, sondern die anfänglich intentionale Bezüglichkeit jeglicher Alteritätserfahrung überhaupt bildet,[176] was eine gewisse Parallele zum klassischen Intentionalitäsbegriff in der Phänomenologie darstellt.

Nun lässt sich nicht leugnen, dass es in der Praxis analytisch-therapeutische Misserfolge gibt, indem selbstzerstörerische Kräfte zu existieren scheinen, die mächtiger als der Lebenstrieb selbst auftreten. Hier wird als manifeste Aggressivität ein nicht weiter

---

[172] Siehe bereits vorherige Anm. 3.
[173] Vgl. M. de M'Uzan, *De l'art à la mort*, Paris, Gallimard 1977.
[174] Für Julia Kristeva artikuliert sich die Gemeinsamkeit von Depression, Melancholie und Todestrieb als Zusammenbruch der biographischen und logischen Sequenz des Begehrens, wodurch der Todestrieb als primäre Diskontinuität von Trauma und Verlust aufträte; vgl. *Soleil noir. Dépression et Mélancholie*, Paris, Gallimard 1987 (dt. *Schwarze Sonne. Depression und Melancholie*, Frankfurt/M., Fischer 2007).
[175] Vgl. "Das ökonomische Prinzip des Masochismus", in: S. Freud, *Das Ich und das Es*, 297-310, hier 303f.
[176] Vgl. J. Gillibert, "De l'objet pulsionnel de la pulsion d'emprise", in: *Revue française de psychanalyse* 46/25 (1982) 45-62. Zu den möglichen Rückbezügen bei Hegel und Husserl; vgl. P. Ricœur, *De l'Interprétation*, 391ff., der sie im Zusammenhang mit der Frage nach der "Realität" bei Freud entfaltet.

auflösbarer *Masochismus* angenommen, wo sich ein "organischer Todesinstinkt" für diese Selbstzerstörung als unaufhebbar seitens der klinischen Beobachtung aufdränge. Der von Freud bereits angenommene "primäre Masochismus" wird auf diese Weise zu einer korrelativen Gegebenheit des Todestriebes. Andererseits war der originäre Masochismus stets auch *erogener* Herkunft und somit mit dem Leben primär verbunden. Letztere Auffassung würde dann bedeuten, dass die libidinös bedingte Verbindung zwischen Todestrieb und Eros einen spezifischen Widerstand im Inneren des Subjekts darstellt. Trotz seiner Verbindung mit dem Todestrieb würde dann ein solch primärer Masochismus eine Schranke gegenüber letzterem bilden. Und dies schlösse wiederum ein, dass sich dann in solchem Masochismus ein "Selbst" im Sinne eines archaischen "Ichs" herausbilden würde, welches das Subjekt selbst begründet und gleichzeitig die objektale Wirklichkeit mit konstituiert.[177]

Was wäre dann aber der zuvor erwähnte *sich kasteiende Masochismus*? Wie schon angedeutet, fände hier eine Abriegelung des Lebenstriebes selbst statt, indem dieser in jeder objektalen Befriedigung abseits geleitet wird. Die in der "primären Hilflosigkeit" des Kindes (Freud) enthaltene Erregung wird auf masochistische Weise überbesetzt, was eine beinahe unendliche Wirkung auf die halluzinatorische Befriedigung des Begehrens ausübt und somit die Bildung des inneren Objekts erschwert. Gegenüber den Möglichkeiten der Außenprojektion mit ihren Objekten ergibt sich vielmehr ein *Verzicht* auf andere Widerstandsweisen, so dass sich ein solcher Masochismus in der Tat abtötend auswirke. Theoretisch weitergeführt, kann man dann zu der Auffassung gelangen, dass sich primärer Masochismus und Todesinstinkt bis hin zur Dissoziation und Zerstückelung verbinden, aber auch im Verbund mit Eros einen Verzicht seiner selbst in der Liebe zum Anderen hervorrufen. Daraus ergäbe sich dann schließlich eine zweifache Masochismusform, zum einen primär als Verzicht auf Eigenes und zum anderen ein sadistischer Außenbezug, wenn Leid und Gefahr das Überleben in Frage stellen. Mit anderen Worten ist der primäre Masochismus eine Form narzisstischer Liebe, wenn er im Subjekt verharrt, um erst um Außer-Sich zum Sadismus zu werden. Dann wäre der Masochismus nicht nur negativ zu sehen, sondern er verbände sich im Tun *mit dem Leben als solchem*, was voraussetzt, dass der Todestrieb einerseits Zerstörung impliziert, aber auf der anderen Seite besäße er als Trennung, Unterscheidung oder Individuierung

[177] Vgl. B. Rosenberg, "Masochisme mortifère et masochisme gardien de la vie", in: *Les Cahiers du Centre de Psychoanalyse et de Psychothéraoie* 5 (1982): *Masochismes*.

ebenfalls eine neutrale bzw. sogar vitale Konnotation.[178] Gleicherweise bedeutet auch Eros demzufolge nicht nur vereinheitlichenden Lebenstrieb, sondern durchaus monströse Zusammenfügungen oder anarchische Verklammerungen von undifferenzierten Einheiten, die wie in der Katatonie einer todesähnlichen Verdinglichung gleichkommen. Es muss also zugestanden werden, dass es auch unvollständige Verknüpfungen durch Eros gibt, die den Tendenzen des Todestriebes ähneln können..

In kriischer Rückwendung auf Freud wird dann gleichfalls der *Wiederholungszwang* nicht allein dem Todestrieb mehr zugeordnet, sondern auch dem Lebenstrieb, denn er sei eine Art "demiurgisches Gedächtnis" als "Instinkt des Instintkes". Damit wird der Wiederholungszwang zur triebhaften Funktion schlechthin und zeichnet nicht weiterhin den Todestrieb als solchen aus. Bei anderen Autoren wird der Todestrieb sogar ganz aufgehoben, denn wenn es eine "rohe Erregung" gibt, die sich daraufhin in sexuelle Erregung wandle, dann sei dies nicht länger durch einen primären Masochismus einzufangen, wie Freud ihn beschrieben hatte. Damit fällt ebenfalls eine primäre Verbindung zwischen Libido und Todestrieb dahin, welche die biologische Konstitutionsbedingung für den primären Masochismus wäre. Man kann sich zudem fragen, ob der Masochismus nicht über den ökonomischen Aspekt des Triebhaften hinaus ist, denn als erogener Masochimus kommt er dann in seine deskriptive Wahrheit, wenn er sich insgesamt nicht mehr in einen "moralischen Masochismus" (Freud) verwandle und jede Macht verliert, um das individuelle Leben in seinem Tod festzuhalten.[179] All diese thematischen Weiterentwicklungen haben eines gemeinsam, indem sie in der Tat den "schweigenden Todestrieb" mit jenen Verbindungen konfrontiert sein lassen, die den Lebenstrieb und Todestrieb *zusammen* auftreten sehen. Die Frage bleibt deshalb schließlich, welche ökonomischen Aspekte dem Todestrieb im Geschehen der Analyse/Therapie selbst zukommen.

3) Übertragung und Todestrieb

---

[178] Diese "konservierende" und "potentialisierende" Sichtweise des Todestriebes als "Vitalinstinkt" wurde besonders von Melanie Klein und D.W. Winnicott weitergeführt; vgl. M. Thiberge, *Essai sur la psychanalyse et la postmodernité*, 289ff. u. 330f. Siehe M. Klein, *Seelische Urkonflikte. Liebe, Hass und Schuldgefühle*, Frankfurt/M., Fischer 1992; D.W. Winnicott, "Die Angst vor dem Zusammenbruch" (1974), in: *Psyche* 45 (1991) 1116-1126.

[179] Vgl. J. Gillibert, "Généalogie de la destruction", in: *Revue française de Psychanalyse* 48/4 (1984) 153-172.

Versteht man die "Arbeit" des Todestriebes im Lacanschen Sinne prinzipiell als "Suche nach dem Phallus",[180] der stets eine Heterogenität gegenüber den imaginären Einheitstendenzen des libidinösen Lebens bleibt, dann handelt es sich in der jüngeren psychoanalytischen Diskussion um unbewusste Repräsentanten, welche das "Nicht-Gestalthafte" einer *undenkbaren Einheit* bilden. Nichts könnte mithin gesagt oder vorgestellt werden, wenn der Todestrieb nicht ständig die phallische Referenz gegenwärtig sein ließe, weshalb Analyse/Therapie auf weiten Strecken um die Demaskierung und den "Tod" von Lebensgestaltungen kreist, die dem phallischen Referenten (Gesetz, Norm, Wiederholung etc.) ihren letalen Tribut zu zahlen hätten. Bei Freud entspricht dies der Einschreibung des Unbekannten in das *Es* als "negative Arbeit". Auf diese Weise wird der Tod als solcher verinnerlicht, *nämlich als Sterben der Idealisierungen, die sich das Undenkbare als Last aufbürden wollen*. Gewiss löst eine solch letale Verinnerlichung als Todestrieb in der äußeren Objektverwerfung die Identifikation auf, aber dies nur, um den zuvor untersuchten Narzissmus in seiner Emergenz auf mythische Weise wieder einzuholen, *welche das Sterben des Todes im Todestrieb selbst zu einem Undenkbaren macht*,[181] um allein die tödliche Ökonomie des Lusrprinzips bestehen zu lassen.

In der Analyse/Therapie wird die Verbindung von Unbekanntheit des Todes und gesuchter Finalität (Einheit) zu einem subjektiven Feld des "Intensiven", welches im singulären Sprechen (*parole*) metaphorisiert und in gewissen Grenzen verwirklicht werden kann, wenn es sich von der gesellschaftlichen Sprache (*langue*) frei setzt.[182] Dass bei dieser Ablösung die heftigsen Todesängste auftreten können, liegt auf der Hand, denn das Undenkbare des Todestriebes als innerer Prozess entspricht seiner ebenso schweigenden wie unablässigen Spurenaufhebung des Subjekts, das heißt seiner

---

[180] Daher sei hier erwähnt, dass Lacan den Begriff des "primären Masochismus" für überholt hält, denn in seiner Analyse bindet er *Todestrieb* und *Wiederholung* an jenen Augenblick, "wo das Begehren sich vermenschlicht", das heißt als "Mord am Ding" in die Verunendlichung des Begehrens als symbolische Ordnung eintritt; vgl. "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", in: *Ecrits I*, Paris, Seuil 1966, 111-208. Das Schweigen des Todestriebs korreliert daher mit dem Schweigen im Diskurs als *Intervall* der Signifikantenkette, in die sich das subjektive Leben einschreibt, weshalb Lacan den Todestrieb anerkennt, aber sprachlich versteht; siehe auch "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien", in: *Ecrits II*, Paris, Seuil 1971, 151-192 (dt. "Subversion des Subjekts und Dialektik des Begehrens im Freudschen Unbewussten", in: *Schriften II*, Berlin/Weinheim, Quadriga 1991, 105-204). Ebenfalls J. Rouzel, *La lettre de l'inconscient. Freud, Lacan et quelques autres au pied de la lettre*, Paris, L'Harmattan 2016, mit Bezug auf die Anwendung in der Kur.

[181] Vgl. P. Ricœur, *De l'Interprétation*, 297ff.

[182] Vgl. G. Rosolato, "La psychanalyse au négatif", in: *Topique* 18 (1977) 28-43; M. Thiberge, *Essai sur la psychanalyse et la postmodernité*, 273ff.

Auflösung der Objektbesetzungen, welche eine undenkbare Vernichtung hervorbrechen lassen kann. Die Repräsentanten, welche diese Bewegung begleiten, müssen daher innerhalb der seelischen Aktiviät der Triebökonomie symbolisch metabolisiert werden, um den Todestrieb nicht nur abstrakt aufscheinen zu lassen, sondern als verbunden mit der unmittelbaren analytisch-therapeutischen Praxis.[183]

Für die Aktualität der Theorie des Todestriebs ergibt sich daraus insgesamt eine *Vielfalt an Totdestrieben*, so dass sich beispielsweise die Komplexität der sexuellen Impulse in ein und demselben subjektiven Leben manifestiert und vermischt. Das Geschick dieser Todestriebe substituiert sich diesen Sexualtrieben, wenn letztere in eine Konfliktsituation ohne Antwort gelangen, während andere Formen des Todestriebes keinerlei Überkreuzung mit der Sexualität eingehen. Denn in ihrer ursprünglichen Gegebenheit bedeuten diese Todestriebe eine Ekstase der Vernichtung, die auf keine der habituellen lebensweltlichen Orientierungsperspektiven reduziert zu werden vermag. Somit kann Thanatos als die Darstellung aller Formen der Vernichtung, Zurückweisung, des Hasses und negativer Loslösungen betrachtet werden, wodurch das innere wie äußere Konstanzprinzip Freuds erschüttert wird, und zwar auf allen Ebenen triebhafter oder sexueller Spannungen, um dem Subjekt seine hinfälligen Gleichgewichte - oder deren imaginäre Suche - zu dokumentieren. Damit situiert sich der Todestrieb im Bereich der anfänglichen Gewalt, der archaischen Aggressivität und Selbstzerstörung, wobei dieser Ursprungsbereich - zusammen mit dem antagonistischen Eros - nur der Raum eines hypothetisch postulierten "Ursprünglichen" sein kann, insofern die Lebenswirklichkeit als solche nicht in ihrer rein phänomenologischen Originarität weiter befragt wird. Aber die psychoanalytische Annahme einer solchen *Ursprungsgewalt*, die etwa auch bei Emmanuel Levinas als Anfangstrauma im phänomenologisch ethischen Sinne gegeben ist, hat ihre relativ vergleichbare Analogie in der "Gewalt des Lebens" *vor* jeglicher existentiellen Form von Selbstzerstörung. Denn die rein immanente Passibilität ist es, die uns ohne jede vorhergehende Freiheit in der Absolutheit eines solchen Lebens transzendental geboren sein lässt, ohne dies irgendwie im Sinne einer Psychose verstehen zu müssen.[184]

---

[183] Vgl. N. Zaltzman, "Baiser la mort? Une sexualité mélancholique", in: *Topique* 38 (1986) 46-63.

[184] Vgl. R. Kühn, *Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsvollzug*, Dresden, Text & Dialog 2017, 11-32: "Passibilität und Ursprung", E. Levinas, *Die Spur des Anderen,. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München, Alber [3]1992, 316ff.. Zur Psychose siehe B. Hase u. J. Schlimme, "Wahnsinnes-Erzählungen. Weltanschauung und lange anhaltende

Nimmt man insbesondere den Hass als Maske des Todestriebes, dann gibt es im Zusammenhang mit den vorherigen Analysen einen *radikalen Hass*, welcher im skizzierten Ursprungsbereich anfänglicher Gewalt die prinzipielle Unlust gegenüber der objektalen Erregung hervorruft, das heißt eine Lust der Selbstzerstörung, die in Verbindung mit der Leiblichkeit die Auslöschung des Bedürfens selbst beinhaltet. Auf diese prä-objektale Weise greift die archaische Aggressivität als radikaler Hass die leibliche Räumlichkeit im Sinne eines "Außer-Sich" an, mithin als ein "Jenseits des Lusprrinzips" in der Terminologie Freuds. Dieses *Außer-Sich des eigenen Selbst* entspräche gewachsenen Bildungen der mütterlichen Psyche mit einem Übermaß an zu zahlreichen oder zu rätselhaften Signifikanten, die das Kind in seinem Empfinden und Verstehen übersteigen, falls eine weitere mütterliche Intervention diese psychische Gefahr nicht bannte.[185] Schon oben genannte Autoren sprechen hier von einer "perversen Verführung", die innerhalb der Beziehung von Analyse/Therapie im Hass der Gegenübertragung wiederkehren kann.[186] Diese Verstrickung von Verführung/Hass durch die anfängliche Situation des Kindes mit der Mutter tritt oft als eine ständige Prägung auf, die als "psychischer Tod" eine Reihe von Effekten der Gegenübertragung zeitigt. "Wie vom Tod berührt zu werden" ist ebenso einer dieser Effekte wie "im Lebendigsten getroffen zu sein", wobei Jean-Bertrand Pontalis[187] allerdings nicht von "magischen Signifikanten" des Todestriebes sprechen möchte, insofern dadurch nur die Abwesenheit der seelischen Realität verdeckt würde, die es gerade wieder herzustellen oder neu zu erfinden gilt.

Sind für die klinische Annäherung an das *physische Sterben* letztlich die Referenzen auf einen spekulativen Begriff des Todestriebes besser aufzugeben, um nicht den Kontakt

---

Psychoseerfahrung", in: *Psycho-logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur* 12 (2017) 143-163.

[185] Hierzu sind vor allem auch schon die Analysen von Melanie Klein maßgeblich gewesen; vgl. außer Anm. 30 auch M. Klein, *Das Seelenleben des Kleinkindes* (1963), Stuttgart, Klett-Cotta 1983, sowie Th. Fuchs, *Psychopathologie von Leib und Raum. Phänomenologisch-empirische Untersuchungen zu depressiven und paranoiden Erkrankungen*, Stuttgart, Kohlhammer 2000.

[186] Vgl. J. Laplanche, *Entre séduction et inspiration*, Paris, PUF 1999; zusammen mit J.-B. Pontalis, *Fantasme originaire fantasmes des origines origines du fantasme*, Paris, Hachette 1961 (dt. *Urphantasie Phantansmen über den Ursprung Ursprünge der Phantasie*, Frankfurt/M., Fischer 1992); J. Laplanche, *Die allgemeine Verführungstheorie und andere Aufsätze*, Tübingen, Diskord 1988 (Neuaufl. Frankfurt/M., Brandes & Apsel 2017), *Problématiques VI: L'après-coup. La "Nachträglichkeit" dans l'après-coup*, Paris, PUF 2006; *Neue Grundlagen für die Psychoanalyse. Die Urverführung*, Frankfurt/M., Fischer 2011. Dazu Chr. Dejours u. F. Votalolovo (Hgg.), *La séduction à l'origine. L'œuvre de Jean Laplanche*, Paris, PUF 2016.

[187] Vgl. *Entre le rêve et la douleur*, Paris, Gallimard 1977, 15-38 u. 135-142: "A partir du contre-transfert: le mort et le vif entrelacés" sowie "Sur le travail de la mort".

mit der Wirklichkeit dieser letzten Phase der Existenz zu verlieren,[188] so scheint sich für die psychoanalytische Auseinanderserzunng mit den Formen des Todestriebes als unbewusster Geschichte der "Triebschicksale" Freuds Darstellung aus seinem Text "Das Motiv der Kästchenwahl" anzubieten.[189] Die Mutter in ihrer dritten Gestalt nach Geburt und Ödipus wird hierin im Verlauf des Lebens die "schweigende Göttin des Todes", die jeden Menschen am Ende seines Lebens in ihre Arme nimmt. Hängt dies möglicherweise mit Freuds Wunsch eines Inzeststrebens zusammen, womit sich das unbewusste Überdauern des Inzesttabus innerhalb der Erstellung des Begriffs des Todestriebes bei ihm zeigen würde? Oder handelt es sich um eine neurotische Kompromissgestalt der verbotenen Mutter, die nun im Tod selbst wiederkehrt? [190] Wenn Freud sich diesen Zusammenhang selbst nicht bewusst gemacht hat, dann läge in der Verknüpfung von Inzest/Tod eine für seine Psychoanalyse eigene "Unsterblichkeit" - nämlich ein "unendlicher Exzess des Lebens" nach Slavoj Zižek: "Die eigentliche Lehre der Psychoanalyse ist, dass das menschliche Leben nie einfach 'nur Leben' ist. Menschen sind nicht einfach lebendig, sie sind besessen von dem seltsamen Trieb, das Leben exzessiv zu genießen, und hängen leidenschaftlich an einem Überschuss, der hervorsticht und den normalen Gang der Dinge zum Scheitern bringt."[191]

Wie aufgezeigt, spricht besonders die jüngere Psychoanalyse demzufolge überall vom Tod, der sich ins Leben selbst einnistet, so dass ein gewisser "Monismus des Nichts" gegeben wäre, der Gefahr läuft, dass das "Begehren des Todes" mit dem "Tod des Begehrens" identisch wird. Aber lenkt tatsächlich alles Leben zum Tod hin, womit sich ein unzugängliches Jenseits oder Diesseits des Analysierbaren überhaupt ergäbe? Die Logik, welche hier am Werk ist, dürfte dann eine solche der *Substantialisierung* des Todestriebes sein, nämlich als Zerstörung und Selbstzerstörung, Apathie und Gewalt oder Nirvana und Erregungsleere bzw. Auflösung, Entsymbolisierung und Trennung. Es ließe sich dann insgesamt festhalten, dass solche Logik hier die Wiederholung als Tautologie des Diskurses schlechthin wäre.[192] Dabei bliebe allerdings die Frage offen, ob die verschiedenen Manifestationsweisen des Todestriebes nicht wie *mythische Wesen*

---

[188] Vgl. M. de M'Uzan, *De l'art à la mort*, 120ff.
[189] In: *GW X (1913-1917)*, Frankfurt/M., Fischer 1948, 64-82.
[190] Vgl. R. Barande, "La pulsion de mort comme non-transgression", in: *Revue française de Psychanalyse* 31/1 (1968) 15-31.
[191] *Parallaxe*, Frankfurt/M., Suhrkamp 2006, 61, wo sich dieselben radikal phänomenologischen Fragen hinsichtlich einer solchen Lebensbewertung stellen.
[192] Vgl. M. Neyraut, *Les logiques de l'inconscient*, Paris, Hachette 1977.

wirken, die sich weniger klinisch beobachten lassen als vielmehr einen transindividuellen Kampf anzeigen, der sich bei allen Menschen wiederfindet. Dadurch wäre der Todestrieb eine Art *Ursprungssymbol* für den metapsychologischen "Apparat der Seele" (Freud), über dessen spekulative Existenz die Psychoanalyse als eine Art Tragik der Psyche wie der Ethik verfügen würde, um jedes Übermaß zu verstehen und eventuell zu sublimieren. Es ist dann allerdings immer noch gegenreduktiv zu vertiefen, ob das Leben - verstanden in seiner rein phänomenologischen Selbstgebung seit Husserl[193] - eine solche Idee des Todestriebes überhaupt zulässt. Dessen Wirklichkeit müsste ja in diesem Leben selbst begründet sein, welches eine Differenz zu sich selbst in seinem immanent affektiven Selbsterscheinen ausschließt. Wenn aber keine ursprüngliche *Differenz* gegeben ist, lässt sich auch nur von einem *ontischen* Dualismus ausgehen, wie Freud es stets getan hat, da er antagonistische Kräfte benötigte, um die unbewusste Logik von Topik und Ökonomie energetisch dynamisieren zu können.[194]

Verglichen mit der von uns angeführten Passibilität des Mich fallen solche Antagonismen als konstruierte *Vorstellungen* über ein Ürsprungsgeschehen dahin. Das *Primäre* ist phänomenologisch nicht das *Originäre*, auch wenn dieses Primäre sehr früh zu psychischen Verzerrungen führen mag, welche die weitere Existenz eines Individuums beeinträchtigen können. Aber es handelt sich um Verzerrungen *im* Leben, welche weiterhin eine *Modalisierung* desselben beinhalten, in der die reine Potentialität des Lebens als die stets gegebene Selbstoffenbarung seiner inneren Veränderung von Freude/Schmerz keineswegs aufgehoben wird. Diese Nicht-Aufhebung des Eigenwesens des Lebens im radikal phänomenologischen Sinne ständig historialer Selbstveränderung wie auch "Selbststeigerung"[195] bleibt die Grundlage für alle lebendigen Rückverwandlungen von letalen Tendenzen, die daher nicht in einem biologisch oder struktural hypostasierten "Todestrieb" gebündelt werden sollten. Jede immanente Modalisierung enspricht einem transzendentalen Vollzug der Subjektivität insgesamt, indem diese dem Leben "zustimmen" kann, das heißt dem "Realen" einer inneren Lebensselbstverwirklichung *ohne Tod, da dieser in keinem Vollzug gegeben ist, insofern letzterer die apodiktische Lebendigkeit jeweils voraussetzt*. Den "Todestrieb" in

[193] Vgl. D. Popa, B. Kanabus u. F. Bruschi (Hgg.), *La portée pratique de la phénoménologie. Normalité, critique sociale et psychopathologie*, Brüssel, Lang 2014, 17ff., 103ff. u. 245ff.
[194] Vgl. R. Kühn, *Postmoderne und Lebensphänomenologie*, 264-306: "*Cogito/sum* und Phantasma im ethisch-analytischen Denken Jacques Lacans".
[195] Vgl. M. Henry, *Die Barbarei*, 281ff.

analytisch-therapeutischer Hinsicht mit Blick auf eine gewisse Logik des objektal fixierten Begehrens aufzudecken, findet daher seine Grenze an jener effektiv originären Passibilität, die ein solcher Todestrieb nicht zu hinterschreiten vermag, weil sich in dieser originären Selbstaffektion das Leben immer schon ohne irgendeine Einschränkung bejaht - das heißt ohne Negativität oder Differenz "selbst umschlungen" hat (Henry). Demzufolge kann der Todestrieb weder für die Todesabwehr noch für die Todeszustimmung letztlich herangezogen werden,[196] da es sich in der *äußersten Wahrheitserprobung* des Sterbens als Passibilität des Mich um die reine Präsenz des "Lebens des Lebens" (Augustinus, Hegel, Maine de Biran, Fichte, Husserl, Henry) selbst handelt. Begriffe wie *Realität*, *Schicksal*, *Ananke*, *Unbewusstes* oder *Todestrieb* sind bei Freud säkularisierte Hypostasierungen eines negativ "Absoluten", das er indirekt benötigt,[197] um seine "Resignation" vor dem Wirklichen in eine sublimierte Ethik zu verwandeln, welche die "Selbstachtung" aufrecht erhalten möchte, ohne weiter nach deren ursprünglich immanenter Ermöglichung fragen zu müssen.

Darin folgt ihm die neuere Psychoanalyse im postmodernen Sinne insoweit,[198] als sie eine Logik der *Differenz* oder *Alternität* bevorzugt, um die letale bzw. nicht-relationale Negativität der Idealisierungen prägnanter hervortreten lassen zu können. Dies ist heuristisch legitim, klärt uns aber gerade nicht phänomenologisch über die transzendental lebendige *Kraft des Vollzuges* selbst auf, mit der sie auch wieder rückgängig gemacht werden können - denn es ist dieselbe passible Kraft, welche sich im Sterben als diejenige des Lebens und unserer selbst erweisen dürfte. Sowohl von ihren tragenden Grundbegriffen her, die sich besonders im Bereich des Unbewussten, Affektiven und Begehrens überkreuzen, dürfte es für Psychoanalyse und Phänomenologie von Interesse sein, ihr Gespräch gegenwärtig zu intensivieren.[199] Denn nicht nur die methodischen und

---

[196] Vgl. R. Kühn, "Todesabwehr und Todeszustimmung als äußerste Wahrheitserprobung. Psychologische, gesellschaftliche und radikal phänomenologische Aspekte", in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 64 (2019) 119-136.

[197] Insofern wirft J. Derrida der Psychoanalyse einen ungelösten Bezug zu Macht/Autorität vor; vgl. *La carte postale de Socrate à Freud et au-dela*, Paris, Flammarion 1980, 106ff. (dt. *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits. 1. Lieferung: Envois/Sendungen; 2. Lieferung: Spekulieren über/auf Freud. Der Facteur der Wahrheit*, Berlin, Diaphanes 1987).

[198] Vgl. A. Goldberg, "Die postmoderne Psychoanalyse", in: *Jahrbuch der Psychoanalyse* 43 (2001) 49-60; R. Pirard, *Le sujet postmoderne entre symptôme et jouissance*, Toulouse, Erès 2010; M. Thiberge, *Essai sur la psychanalyse et la postmodernité*, 479ff.

[199] Für die bisherige gegenseitige Befruchtung von Philosophie und Psychoanalyse vgl. H.-D. Gondek u. L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M., Suhrkamp 2011, 260-317; außerdem W. Loch, "Über einige Zusammenhänge zwischen Psychoanalyse und Philosophie", in: *Jahrbuch der Psychoanalyse* 25 (1989) 57-123; *Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst* 51/1 (1996): *Psychoanalyse und Philosophie*; R. Heim, "Die Psychoanalyse und die Krise des animal rationale. Aktuelle

epistemologischen Fragen angesichts fragmentierter Existenz heute warten auf Antwort, um die Individuen in ihrer je singulären Erfahrung stützen zu können, sondern auch der umfassendere kulturellle Bereich kann nicht allein den vielfältigen präsenten "Todesspiralen" überlassen bleiben. Dies nicht aus einer post-postmodernen restaurativen Sicht, sondern gerade weil die transzendental lebendige Subjektivität in der Lage ist, auf alle Seinsweisen kreative Modalisierungen im Sinne der nie unterbrochenen immanenten Lebensbewegung zu finden. Dies ist keine Frage von Optimismus oder Pessmismus, sondern eine Eintstellung zur "Realität", wie sie sich sowohl aus phänomenologischer wie analytisch-therapeutischer Haltung prinzipiell ergibt.

Grenzflächen zwischen Psychoanalyse und Philosophie", in: *Psychosozial* 71 (1998) 89-105; R. Bernet, *Force-Pulsion-Désir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris, Vrin 2013.

Capítulo 12

PULSÃO DE MORTE E AUTODOAÇÃO DA VIDA NA FENOMENOLOGIA

Rolf Kühn (Freiburg-im- Breisgau)

Tradução: Maria Paulina Hummes Pölking

Revisão: Karin Kepler Wondracek

Neste artigo gostaríamos de abordar criticamente a problemática da *pulsão de morte* em Freud na psicanálise atual e na Fenomenologia. Em sentido estrito o conceito de "pulsão de morte" que Freud[200] deveria levar em conta para descrever a cultura como pulsão de agressão e destruição não faria sentido em comparação com uma vida fenomenológica absoluta ou originária. O próprio Freud declarou em uma carta a Pfister em 7 de fevereiro de 1930 que "a pulsão de morte não me é um anseio do coração", mas "uma hipótese inevitável por razões biológicas e psicológicas"[201]. Pois deste modo poderia ser esclarecido porque o fenômeno do ódio não podia ser facilmente inscrito em sua teoria inicial da pulsão, que inicialmente fornecia apenas a escopo das pulsões sexuais e do ego. Juntamente com a realidade psíquica e universal de Eros como princípio para vínculos intersubjetivos e auto conservativos tornou-se então possível desenvolver a inicial teoria da pulsão. Dentro do ensino psicanalítico houve mais tarde duas tendências muito diferentes: rejeitar a pulsão de morte como "especulativa" demais ou aceitá-la em um sentido mais geral apenas como "agressividade", iluminando o fenômeno do ódio mencionado. Historicamente relevante é a controvérsia entre Freud e Wilhelm Reich[202], por exemplo, que reconheceu o desejo inconsciente de "auto-destruição", mas por razões ideológicas marxistas e não uma pulsão de morte social ou culturalmente atuante.

---

200 Cf. *Das Ich und das Es*. *Metapsychologische Schriften*, Frankfurt / M., Fischer 2009, 191-250: "Jenseits des Lustprinzips" (1920); para uma classificação histórica das ideias, veja também Th. Lerchner, "Perspectiven auf die Seele: Grundrisse zur eine philosophische Hintergrundsgeschichte tiefenpsychologischer Systeme", em: *Perspective der Philosophie*. *Neues Jahrbuch* 45 (2019) 3-29, entre outros sobre Jakob Böhme. Schopenhauer e Nietzsche se remeteram.

201 S. Freud e O. Pfister. *Briefwechsel* 1909-1939 (ed. I. Noth), Frankfurt / M., Fischer 1963, 272. [*Cartas entre Freud e Pfister*. Viçosa: Ultimato, 1998, p.176.]

202 Cf. *Charakteranalyse*. *Technik und Grundlage für studierende und praktizierende Analytiker*, auto-publicado em 1933; edição ampliada Colônia, Kiepenheuer & Witsch 1970, capítulo: "Der masochistische Charakter"; para traçar esse debate L. De Marchi, *Der Urschock*:*unsere Psyche*, *die Kultur und der Tod*, Darmstadt, Luchterhand 1988. Depois de W. Reich também E. Fromm, *Anatomie der menschliche Destrutivität*, Stuttgart, DVA 1974.

Para superar esta justaposição estéril de rejeição e aprovação teórica que foi passada posteriormente, Jean Laplanche[203] propôs a "pulsão de morte" como um "dirigir para morrer" ou um "deixar-se morrer".

Uma tal solução suaviza as implicações freudianas originais para este termo, como por exemplo retorno puramente biológico a um estado inorgânico, mas também não responde à realidade da vida que mencionamos em um sentido radicalmente originário. Em uma versão menos teórica que a concepção metapsicológica de Freud a "pulsão para morrer" contém a percepção que a "pulsão de morte" não é clinicamente detectável. Portanto os seguintes aspectos em relação à prática psicanalítica foram gradualmente destacados em uma discussão mais aprofundada: as formas de narcisismo, a relação pulsão/objeto, a agressividade mencionada anteriormente, particularmente o masoquismo e a relação entre contratransferência e morte.

1. Narcisismo e Relação Objetal

O *narcisismo* é um modo de "auto-conservação"[204] do ponto de vista libidinal, mas como se move entre a relação do Ego e a relação objetal, esta última, em particular, pode conter elementos autodestrutivos. Nomeadamente no caso em que a identificação objetal é combinada com agressividade, como Jacques Lacan[205] já afirmou em 1948, ou em outro caso, onde através dessa relação de objeto faz referência a um envolvimento externo que contém um desapego do sujeito de si mesmo. Isto significaria que o amor objetal é algo além do narcisismo "deslocado", de modo que uma *individualização* prévia seria necessária. Há uma certa proximidade com a *ipseização* fenomenológica, que também está à frente de qualquer narcisismo, na medida que a auto-referência como "amor-próprio" anterior ou na "auto-afetação da vida"[206]. Mas como a psicanálise freudiana persiste no dualismo ou na diferença entre as principais condições aparentes da realidade/pulsão, o termo "anti-narcisismo" primário inclui também o permanente partir-

---

203 Cf. *Problématique IV*, *L'inconscient* et *le ça*, Paris, PUF 1981; *Leben und Tod in der Psychoanalyse*, Olten, Walter 1994.

204 Cf. S. Freud, *Das Ich und das Es*, 49-78: "Zur Einführung des Narzizismus" (1914).

205 Cf. "L'agressivité en psychanalyse", em: *Revue française de Psychanalyse* 12/3 (1948) (também em: Ecrits, Paris, Seuil 1966); M. Thiberge, *Essai sur la psyhcoanalyse* et *la postmodernité*, Paris, L'Harmattan 2018, 177-190: "La causalité lacanienne".

206 Cf. M. Henry, *Affekt und Subjektivität*. *Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Freiburg / Munich, Alber 2005, 19ss.

se do sujeito, entre a individualização e o investimento objetal, que corresponde à ação de Eros e Thanatos no mesmo nível, mesmo que sua orientação seja diferente[207].

De forma semelhante percebe André Green[208] que introduziu um "narcisismo negativo" como uma "sombra escura" da tendência à unificação de Eros, a fim de entender a atividade psíquica da libido de objeto no sentido de uma "realização alucinatória negativa do desejo" (*désir*). Isto não significa prazer nem desprazer senão uma "realidade indiferente" aos movimentos das pulsões humanas. A metamorfose do retorno à matéria inanimada segundo Freud torna-se assim segundo Green a tendência à inércia em um *psíquico morrer*, onde o narcisismo da Vida e o narcisismo da Morte, como uma concepção complementar do "princípio do prazer" pressupõem um conceito de vida, cujas execuções sempre permanecem fractais, o que significa não conhecer alguma unidade originária auto-afetiva, no sentido da vida puramente fenomenológica. Isto também é sublinhado pela visão que percebe as forças da chamada pulsão de morte "não figurativa" (*non-figurativ*) do representante inconsciente como uma impensável unidade negativa assim como é constitutiva para os referentes fálicos. Em contraste com Lacan, Serge Leclaire vê aqui não apenas um problema de significantes impossíveis para a falta original como "falha no ser" (*manque d'etre*) do sujeito, mas também a fantasia de assassinar a "criança ideal" em nós. Essa criança onipotente a ser morta ou glorificada como início de nossa existência psíquica interior é o representante inconsciente do narcisismo primário como Freud sempre enfatizou[209] como uma "fantasia onipotente" infantil. Mas para Leclaire[210], "essa criança assassinada" é a "parte proibida" que é considerada tão necessária quanto impossível para as relações objetais. Para a análise como para terapia significa praticamente desconstruir todas as formações de representações secundárias na vida biográfica e social que impediram a necessidade deste

---

207 Cf. F. Pasche, "L'antinarcissisme", em: *A partir de Freud*, Paris, Payot 1969, 101-122.

208 Cf. "Pulsion de mort, narcissisme négatif, fonction désobjectalisante", in: *La pulsion de mort. Premier Symposium de la Fédération Européenne de Psychanalyse 1984*, Paris, PUF 1986, 134-149.

209 Cf. *Totem und Tabu. Einige Überstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*: GW IX, Frankfurt / M., Fischer 92012, 93ss.

210 Cf. *On tue* un *enfant. Um essai sur le narcissisme primaire et la pulsion de mort*, Paris, Seuil, 1975. - Para uma discussão abrangente, seria necessário incluir a "criança originária" no sentido de Husserl, que ainda não desenvolveu nenhum horizonte transcendental de experiência das possibilidades constitucionais mundanas, bem como da vida puramente subjetiva, portanto, também um onticamente primário; cf. *Zur Phänomenologie der Intersubjetivität*, *Parte 3* (*Husserliana XV*), Den Haag, Nijhoff 1973, 605ss. R. Kühn u. R. Stachura, *Pathogenese und Fülle des Lebens. Eine phänomenologische-psychotherapeutische Grundlegung*, Freiburg / Munich, Alber 2005, 101ss.

“assassinato da criança” como um absoluto fantasma de desejo dos sonhos. Sem questionar a elaboração das representações correspondentes, torna-se visível novamente para nós que a “Vida” aqui é entendida psicanaliticamente apenas como uma potencial aparência de representação. Desta forma uma auto-doação originária “(criança)” apenas pode se manifestar como “morte”[211], pela qual um dualismo originário permanece inscrito na vida, o qual é mais do que problemático no sentido fenomenológico radical. De fato este dualismo implica que o narcisismo está correlacionado com uma profunda destrutividade para com o próprio self. Deste modo as tendências arcaicas e pré-objetais assumidas desta maneira, que ainda ignoram a distinção entre interior e exterior, expandem o campo teórico do conceito psicanalítico de morte, também reconhecem melhor as “máscaras do narcisismo”[212] – para manter o conceito de vida ainda inexplicável.

De certa forma as interpretações psicanalíticas mais recentes da pulsão de morte a entendem principalmente como uma *morte do indivíduo* antes de vê-la como uma morte infligida de forma sádica ou agressiva no outro. Se a pulsão sexual representava originalmente a única pulsão verdadeira segundo Freud[213] parece natural ver a pulsão de morte menos como uma “pulsão silenciosa” que precede todos os esforços, mas sim no sentido de uma energia sexual unificadora, onde a vida sexual impulsiona, onde a pulsão sexual de vida e a pulsão sexual de morte se distinguem em termos de sua função energética, de seu propósito, seu Ego e sua fonte de objeto. Como em Freud, o princípio da constância está em ação aqui como uma pulsão sexual de Vida, isto é, a unificação dos relacionamentos, cuja fonte de objeto, segundo Laplanche, forma um “objeto regulador” abrangente. As pulsões sexuais de morte, por outro lado, ocorrem de acordo com o princípio da “energia livre” (Breuer), segundo o qual esta “energia segregada” (Freud) leva a uma descarga pulsional total do objeto, que se auto desestabiliza. Nos dois casos existe uma energia libidinal comum, mas a pulsão de morte persegue em última análise a dissolução da própria pulsão de vida – e não apenas a sua divisão[214].

---

211 Cf. M. Enders (ed.), *Selbstgebung* und *Selbstgegebenheit*. *Zur Bedeutung eines universalen Phänomensl*, Freiburg / Munich, Alber 2018.

212 Neste sentido, Paul Ricœur ampliou a fenomenologia em torno do “campo hermenêutico” dos afetos e das forças energético-econômicas como sua leitura da psicanálise; cf. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil 1965, 69ss.

213 Cf. Das Ich und das Es, 79-102: "Trieb und Triebschicksale" (1915).

214 Cf. J. Laplanche, "La pulsion de mort dans la théorie de la pulsion sexuelle", em: *La pulsion de mort*, 82-119.

A pulsão sexual de morte se aproxima mais do que é psicanaliticamente assumido como processo primário do *Id*. Isso também resulta em uma mudança interminável das aspirações sexuais, ou seja, ao longo destas cadeias de associações dos objetos que seriam reduzidos ao seu mero *aspecto de significado*, de modo que uma descarga da pulsão ocorra da forma mais curta possível – portanto, sem consideração com a existência do objeto como tal. Desta maneira a pulsão sexual de morte se torna pura *pulsão de representação* na medida em que os sinalizadores, que ela segue como "indícios" não permitem nenhum objeto pulsional total. Isso tem uma referência comparável à realidade puramente fenomenológica da vida, pois também se destaca da mera representação que, como transcendência, pertence ao espaço do aparecer da *irrealização* das coisas em sua auto-doação[215] a fim de fazer valer a inicial totalidade do aparecer na fenomenalização corporal-afetiva. Para tal entendimento imanente, no entanto, a duplicidade de vida/intencionalidade é metodologicamente suficiente sem ter que usar nenhum componente semelhante à morte. A posição supracitada de Green apenas reforça a perspectiva letal, segundo ele a pulsão de morte não aparece apenas como uma destruição da relação objetal, mas também ao investimento objetal por excelência, que é retirado - a saber, como *luto*, que é um narcisismo negativo no sentido de buscar um ponto Zero da Libido e objetos[216]. Em outras palavras, neste caso, a função objetal da simbolização através da libido como pulsão de vida ou Eros é abolida. A discussão psicanalítica traçada até este ponto flutua entre dois pólos: por um lado a pulsão de morte como uma pulsão em si e, por outro, como princípio de uma negativa contra-pulsão que pode levar até a uma perda objetal total. O objeto libidinal ainda está lá, mas apenas como "indicação" ou "indício" de um prazer que se busca sem preservar o objeto como tal, assim como Freud a pulsão sexual conhece apenas o prazer como seu destino, o objeto por outro lado é percebido como secundário.

Visto clinicamente, o trauma da perda do objeto pode levar a uma "*depressão essencial*" com intensa somatização, porque o movimento da Vida foi enfraquecido e a própria estrutura da pessoa se apresenta frágil[217]. A pulsão de morte leva a autodestruição

---

215 Cf. M. Henry, *Affekt und Subjektivität*, 13ss. Também R. Kühn, *Postmoderne und Lebensphänomenologie*. *Zum Verhältnis von Differenz und Immanenz des Erscheinens*, Freiburg / Munich, Alber 2019, 75-122: Michel Henry und die Dekonstruktion der 'Metaphysik der Vorstellung'".

216 Cf. S. Freud, *Das Ich und das* Es, 171-190: "Trauer und Melancholie" (1917); também J. Press, "Jenseits der Melancholie. De 'Trauer und Melancholie' para 'Die Anst vor dem Zusammenbruch', em: *Jahrbuch der Psychoanalysis* 75 (2017) 67-94.

217 Cf. R. Marty, *Les mouvements individuels de vie* et *de mort*, Paris, Payot 1976.

de tal maneira que se ataca como energia no sentido pulsional não estando mais disponível para a agressão ao mundo exterior no sentido de "domínio". Em todas estas construções metapsicológicas não fica claro fenomenologicamente, de onde, em última instância, vem a *força* da pulsão de morte porque ela também precisa encontrar seu caminho *na* e *pela* Vida, pois do contrário permaneceria um mero conceito sem algum efeito corporal–afetivo[218]. Em uma consequência fenomenológica de contra-redução deve-se observar que, de fato, toda a "auto-destruição" vem da própria vida, quando parece que não se pode suportar a si mesmo. A "auto-destruição da Vida" é, portanto, uma questão extremamente transcendental, de como a subjetividade como tal pode ser negada e paradoxalmente dentro da própria força da vida, a qual ela ainda considera pela via da negação[219].

2. Masoquismo e Agressividade

A agressividade como aspecto ativo de toda a ação que permite ao organismo alcançar um equilíbrio em relação a um estímulo através da tensão gerada de fora, pode ser expressa no "princípio do prazer" freudiano que libera uma "permissão" para a satisfação como expressão da Vida. Esta posição de Freud até a virada da década de 1920, que introduziu especulativamente a pulsão de morte, seria intrínseca a toda pulsão. Devido à distinção entre um componente sádico da libido e a própria pulsão de morte surgiram outras diferenciações para a discussão da pulsão de agressão. Por exemplo, foram diferenciadas *agressão* e *agressividade* onde somente a agressividade seria advinda da pulsão de morte, ao passo que a agressão seria atribuída ao fazer intencional como "domínio"[220]. A questão é de onde vem a violência que atua nas duas formas? Aqui será tomada a diferença entre eu/outros, pois a alternativa se abre na *experiência da alteridade* "sobreviver ou morrer"[221]. Isto não implica na direta vontade de matar o outro, mas sim segue fantasmas imaginários que teriam se desenvolvido anteriormente entre os pais e a

---

218 Um bom exemplo disso é a revisão atual do conceito de *autismo* como um modo de percepção singular; cf. T. Grohmann, "Für eine Onto-Ästhetik des Autismus. Synästhesien als Phänomen leiblicher Resonanz", em: *Phänomenologische Forschungen* 1 (2019) 27-51.

219 Cf. M. Henry, *Die Barbarie*. *Eine phänomenologische Kulturkritik*, Freiburg / Munich, Alber 1994, 295ss. Para uma discussão mais aprofundada, também R. Kühn u. R. Stachura, *Pathogenese und Fülle des Lebens*: 67-81: "Trauma und Verzweiflung".

220 Cf. S. Lebovici u. R. Diatkine, "L'agression est-elle un concept métapsychologique?", In: *Revue Française de Psychanalyse* 36/1 (1972) 34-51.

221 A questão da alteridade é geralmente influenciada por Levinas; cf. neste contexto B. Waldenfels u. I. Därmann (org.), *Der Anspruch des Anderen*. *Perpektiven phänomenologischer Ethik*, Munique, Fink 1998.

criança. A mutualidade da fantasia de assassinato criança/pais como "mãe" e "pai" constitui a *cena primária* de uma inscrição pré-simbólica, a qual estrutura o fantasma edípico, e isso – também condicionado genitalmente- insere a primeira violência de forma libidinal e objetal. Se isto não acontece os fragmentos dispersos da libido iriam como troca de projetos imaginários de agressividade, sadismo e masoquismo. Somente a autopreservação do sujeito é interessante aqui, enquanto a determinação do objeto permanece secundária, o que pode de certa forma também corresponder a uma pré-ambivalência que não é constituída por ódio e nem por amor, a fim de ser utilizada como um elemento dinâmico dentro da sexualidade[222].

Se ignorarmos a diferenciação psicopatológica adicional desta violência inicial no que diz respeito a uma organização sado-masoquista da psique desde W. Reich[223], surge a pergunta fundamental se a pulsão de destruição e de morte não ficariam por serem distinguidas mais fundamentalmente. Porque a última nunca pode ser entendida diretamente, mas apenas aparece "misturada" com processos de destruição que se voltam contra o Ego ou os objetos[224]. Clinicamente conhecemos a repetição compulsiva, a neurose traumática e a reação terapêutica negativa, que segundo Freud tem uma tendência letal e levam a descargas totais de estímulos com somatização correspondente no nível psicológico de tensões e conflitos, que esvazia o ego de seus investimentos narcísicos[225]. Trata-se de uma variação da pulsão de morte de modo que o sujeito não pode produzir uma certa excitação nem descarregar-se, mas mostra sinais de destruição brutal, respectivamente uma obrigatória, interminável, perversa busca de prazer. Isto se manifesta em uma transição maciça para a *atuação*, cuja violência põe em jogo as quantidades afetivas proporcionais a essa violência. Neste contexto, no entanto, pode-se apontar para uma certa ambiguidade do conceito de Freud sobre a "pulsão de domínio"[226] já mencionada que reconhece tanto o ato quanto a pulsão de morte como "domínio", como "agressão" no sentido de "atividade". Isto significaria que o mesmo termo abrange a tendência da união pulsional da vida como as aspirações destrutivas da pulsão de morte.

---

222 Cf. J. Bergeret, "Généalogie de la destructivité", em: *Revue française de psychanalyse* 48/4 (1984) 65-79.

223 Ver nota 3 anterior.

224 Cf. M. de M'Uzan, *De l'art à la mort*, Paris, Gallimard 1977.

225 Para Julia Kristeva, o ponto em comum da depressão, da melancolia e da pulsão de morte é articulado como um colapso da sequência biográfica e lógica do desejo, pelo qual a pulsão de morte aparece como a descontinuidade primária do trauma e perda; cf. *Soleil noir*. *Dépression et Mélancholie*, Paris, Gallimard 1987 (em alemão. *Schwarze Sonne*. *Depression und Melancholie*, Frankfurt/M., Fischer 2007).

226 Cf. "Das ökonomische Prinzip des Masochismus", em: S. Freud, Das Ich und Es, 297-310, aqui 303ss.

Contra um correspondente monismo pulsional e um dualismo pulsional seria preciso lembrar que o "domínio" não é sexual nem auto-sustentável, mas a referência inicialmente intencional de todos configura uma experiência de alteridade[227], de forma geral um certo paralelo ao conceito clássico de intencionalidade na fenomenologia.

Agora não se pode negar que existem falhas na prática psicanalítica, pois parece existirem forças autodestrutivas que são mais poderosas que a própria pulsão de vida. Aqui assume-se como agressividade manifesta um *masoquismo* que não pode ser resolvido, onde uma "orgânica pulsão de morte" para esta autodestruição é inevitável por parte da observação clínica. O "masoquismo primário" assumido por Freud torna-se assim um fato correlato à pulsão de morte. Por outro lado o masoquismo original sempre foi de origem *erógena* e, portanto, primariamente conectado à vida. Em uma última concepção significaria então que a conexão libidinal entre a pulsão de morte e Eros representa uma resistência específica dentro do sujeito. Apesar de sua conexão com a pulsão de morte, esse masoquismo primário formaria uma barreira para a última. E isso, por sua vez, implica que em tal masoquismo um "Si" no sentido de um "Eu" arcaico se desenvolveria, o que justificaria o próprio sujeito e, simultaneamente constituiria a realidade objetal[228].

Então qual seria o *masoquismo punitivo* mencionado anteriormente? Como já indicado a própria pulsão de vida seria desligada, guiando-o em qualquer satisfação objetal. A excitação contida no "desamparo primário" da criança (Freud) é superada de maneira masoquista, que tem um efeito quase interminável na satisfação alucinatória do desejo e, portanto, dificulta a formação do objeto interno. Em contraste com as possibilidades de projeção externa com seus objetos, dá-se muito mais uma *renúncia* a outras formas de resistência, de modo que tal masoquismo possa ter um efeito de mortífero. Continuando teoricamente, pode-se chegar à concepção de que o masoquismo primário e a pulsão de morte se combinam com a dissociação e desmembramento, mas também em conjunto com Eros fazem com que o Eu renuncie ao amor pelos outros. Isto acabaria por resultar em uma forma dupla de masoquismo, por um lado principalmente como uma renúncia própria e, por outro, uma conexão externa sádica quando sofrimento

---

227 Cf. J. Gillibert, "De l'objet pulsionnel da pulsion d'emprise", em: *Revue française de psychanalyse* 46/25 (1982) 45-62. Para possíveis referências anteriores com Hegel e Husserl; cf. P. Ricoeur, *De l'Interprétation*, 391 e segs., Que as desdobram em conexão com a questão da "realidade" em Freud.

228 Cf. B. Rosenberg, "Masochisme mortifère e masochisme gardien da vida", em: *Les Cahiers du Centre de Psychoanalyse et de Psychothéraoie* 5 (1982): *Masochismes*.

e sadismo colocam em questão a sobrevivência. Em outras palavras o masoquismo primário é uma forma de amor narcísico quando permanece no sujeito apenas para se tornar sadismo somente.

Então o masoquismo não seria visto apenas negativamente, mas se uniria no agir à *vida como tal*, o que pressupõe que a pulsão de morte implica destruição por um lado, porém por outro lado também teria como separação, diferenciação, individualização uma conotação neutra até mesmo vital[229]. Da mesma forma Eros significa não apenas unificar a pulsão de vida mas também ajuntamentos monstruosos ou achatamentos anárquicos de unidades indiferenciadas, como as que se igualam a uma coisificação mortífera na catatonia. Portanto, deve-se admitir que também existem conexões incompletas por Eros, que podem se assemelhar às tendências da pulsão de morte.

Voltando criticamente a Freud, a *compulsão* à *repetição* não é mais atribuída apenas à pulsão de morte, mas igualmente à pulsão de vida, pois é uma espécie de "memória demiúrgica" como "instinto do instinto". Isto torna a compulsão à repetição como uma função pulsional e não como algo que a distingue da pulsão de morte. Em outros autores a pulsão de morte até é totalmente eliminada porque se existe uma "excitação crua" que depois se transforma em excitação sexual, isto não pode ser capturado por um masoquismo primário, como Freud havia descrito. Isto remove também uma conexão primária entre a libido e a pulsão de morte, que seria a condição constitucional biológica do masoquismo primário. Pode-se também perguntar se o masoquismo não está além do aspecto econômico da pulsão, pois como masoquismo erógeno chega à sua verdade descritiva quando ele não mais se transforma em "masoquismo moral" (Freud) e perde o poder para capturar a vida individual em sua morte[230]. Todos estes desenvolvimentos temáticos tem uma coisa em comum, permitem que a "pulsão de morte silenciosa" seja confrontada com as conexões que percebem a pulsão de vida e a pulsão de morte aparecendo *juntas*. Ao final a pergunta que permanece se refere a quais os aspectos econômicos da pulsão de morte estão envolvidos durante o transcorrer da análise/terapia.

---

229 Esta potencializada e conservadora visão da pulsão de morte como instinto vital foi desenvolvida especialmente por Melanie Klein e D.W. Winnicott; cf. M. Thiberge, *Essai sur la psychanalyse et la postmodernité*, 289ff. vc 330f. Veja M. Klein, *Seelische Urkonflikte*. *Liebe*, *Hass* und *Schuldgefühle*, Frankfurt / M., Fischer 1992; D.W. Winnicott, "Die Angst vor dem Zusammenbruch" (1974), em: *Psyche* 45 (1991) 1116-1126.

230 Cf. J. Gillibert, "Généalogie de la Destruction", em: *Revue française de Psychanalyse* 48/4 (1984) 153-172.

3. Transmissão e Pulsão de morte

Entende-se o "trabalho" da pulsão de morte no sentido lacaniano como "busca do falo"[231], que sempre permanece uma heterogeneidade em comparação com as tendências imaginárias de unificação da vida libidinal, então na discussão psicanalítica atual, trata-se de representantes inconscientes, que constituem o "não imagiado" em uma unidade impensada. Nada poderia ser dito ou apresentado se a pulsão de morte não fornecesse constantemente uma referência fálica, razão pela qual a análise/terapia gira em torno do desmascaramento e da "morte" das formas de vida que teriam que pagar ao referente fálico (leis, normas, repetições) o seu letal tributo. Para Freud isto corresponde à inscrição do desconhecido no *Isso* como um "trabalho negativo". Dessa forma a morte é internalizada *como* o *morrer das idealizações que querem se sobrecarregar com o impensável como fardo*. Certamente uma internalização letal da pulsão de morte com a forclusão de objeto externo dissolve a identificação, mas apenas para recapturar o narcisismo, anteriormente examinado, em sua emergência de modo mítico, o *que torna* o *morrer da morte na pulsão de morte em si como algo impensável*[232], para apenas fazer valer uma economia letal do princípio do prazer.

Na análise/terapia a conexão entre o desconhecido da morte a finalidade desejada (unidade) torna-se um campo subjetivo do "intensivo" que pode ser metaforizado na fala singular (*parole*) e realizada dentro de certos limites a qual se difere da linguagem social (*langue*)[233]. É óbvio que essa violenta liberação do medo da morte pode ocorrer porque o impensável da pulsão de morte como processo interno corresponde à silenciosa e incessante remoção de vestígios do sujeito, ou seja, sua dissolução dos investimentos dos objetos, o que pode desencadear um impensável aniquilamento. Os representantes que

---

231 Portanto, deve-se mencionar aqui que Lacan considera o termo "masoquismo primário" desatualizado, pois, em sua análise, vincula a *pulsão de morte e repetição* ao momento "em que o desejo é humanizado", isto é, como "assassinato da coisa" na interminabilidade do desejo surge como uma ordem simbólica; cf. "Fonction et champ de la parole et du language em psychanalyse", em: *Ecrits* I, Paris, Seuil 1966, 111-208. O silêncio da pulsão de morte correlaciona-se, portanto, com o silêncio no discurso como o *intervalo* da cadeia de significantes em que a vida subjetiva está inscrita, razão pela qual Lacan reconhece a pulsão de morte, mas a entende lingüisticamente; ver também "Subversion du sujet et dialetique du désir dans l'inconscient freudiem", em *Ecrits* II, Paris, Seuil 1971, 151-192 (alemão "Subversion des Subjekts und Dialetik des Begehrens im Freudschen Unbewussten", em: Schrifften II, Berlin / Weinheim, Quadriga 1991, 105-204). Também J. Rouzel, *La lettre de l'inconscient*. *Freud*, *Lacan et quelques autres au pied de la lettre*, Paris, L'Harmattan 2016, com referência à aplicação no tratamento.

232 Cf. P. Ricœur, *De l'Interprétation*, 297ss.

233 Cf. G. Rosolato, "La psychanalyse au négatif", em: *Topique* 18 (1977) 28-43; M. Thiberge, *Essai sur la psychanalyse et postmodernité*, 273ss.

acompanham este movimento devem, portanto, ser metabolizados simbolicamente dentro da atividade mental da economia pulsional, a fim de não fazer parecer a pulsão de morte apenas abstrata mas ligada à prática psicanalítica imediata[234].

Para a atualidade da teoria da pulsão de morte depreende-se então uma *diversidade de pulsões de morte*, de modo que, por exemplo, a complexidade das impulsos sexuais se manifestam e mesclam em uma e mesma vida subjetiva. A habilidade destas pulsões de morte substituem as pulsões sexuais quando as últimas chegam a uma situação de conflito sem resposta, enquanto que outras formas de pulsão de morte não tem qualquer atravessamento com a sexualidade. Pois em seu estado original essas pulsões de morte representam um êxtase de aniquilação que não podem ser reduzido a qualquer perspectiva do mundo da vida habitual. Assim Thanatos pode ser visto como a apresentação de todas as formas de aniquilação, rejeição, ódio e desapego negativo, o que abala o princípio de constância interior e exterior de Freud, em todos os níveis de tensões pulsionais ou sexuais, para provar ao sujeito seu equilíbrio frágil – ou sua busca imaginária. Assim situa-se a pulsão de morte no campo da violência inicial, da agressividade arcaica e auto destruição, em que este campo original - juntamente com o antagônico Eros - pode somente ser o espaço de uma "Origem" hipoteticamente postulada, na medida que a realidade de vida como tal não segue sendo interrogada em sua originariedade fenomenologicamente pura. Mas a suposição psicanalítica de tal *violência originária*, que também é dada por Emmanuel Levinas como trauma inicial no sentido fenomenologicamente ético, tem sua relativamente comparável analogia com a "violência da Vida" antes de qualquer forma existencial de autodestruição. Pois a pura imanente passibilidade que nos permite, nascer no absoluto de uma vida transcendental, sem uma liberdade dada anteriormente, sem entende-lo no sentido de uma psicose[235].

Toma-se o ódio em particular como uma máscara da pulsão de morte, então em conexão com as análises anteriores existe um *ódio radical* que no esquema da origem da violência originária descrita causa o desprazer principial contra a excitação objetal, ou seja, o prazer de autodestruição que em conexão com a corporalidade inclui a própria

---

234 Cf. N. Zaltzman, "Baiser la mort? Une sexualité mélancholique", em: *Topique* 38 (1986) 46-63.

235 Cf. R. Kühn, *Lebensreligion*. *Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsvollzug*, Dresden, Text & Dialog 2017, 11-32: "Passibilität und Ursprung", E. Levinas, *Die Spur des Anderen*, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophiel*, Freiburg / München, Alber 1992, 316ss. Para psicose, ver B. Hase u. J. Schlimme, "Wahnsinnes-Erzählungen. Weltanschauung und lange anhaltende Psychoseerfahrung", em: *Psycho-logik*. *Jahrbuch für Psychoperapie*, *Philosophie und Kultur* 12 (2017) 143-163.

dissolução da necessidade. Neste modo pré-objetal a agressividade arcáica, como um ódio radical, ataca o espaço corporal no sentido de um "fora de si", com um "além do princípio do prazer" na terminologia freudiana. Esse "*fora de si do próprio self*" corresponderia a formações originárias da psique materna com um excesso de significantes numerosos e enigmáticos que são demasiadas à criança em seu sentir e compreender se uma nova intervenção materna não dissipar este perigo psíquico[236]. Os autores mencionados acima falam de uma "sedução perversa" que pode retornar na relação de análise/terapia no ódio na contratransferência[237]. Esse emaranhado de sedução/ódio das situações iniciais da criança com a mãe ocorre com uma impressão constante, que tem vários efeitos de contratransferência como "morte psíquica". "Como ser tocado pela morte" é tanto um destes efeitos quanto "ser atingido no mais vivo.....no âmago da vida" embora Jean-Betrand Pontalis[238] não queira falar de "significantes mágicos" da pulsão de morte, pois isto apenas encobriria a ausência de realidade anímica, que precisa ser reinventada ou restaurada.

Se, em última análise, é melhor abandonar as referências a um conceito especulativo de pulsão de morte para uma abordagem clínica do *morrer físico*, para não perder o contato com a realidade desta última fase da existência[239], o exame psicanalítico das formas da pulsão de morte parece ser mais história inconsciente dos "Destinos da pulsão" na apresentação freudiana de seu texto "O tema dos três escrínios"[240]. A mãe em sua terceira forma após o nascimento e o Édipo se torna no curso da vida a "deusa silenciosa da morte" que toma todos em seus braços ao final de sua vida. Poderia isto estar relacionado com o desejo de Freud por um anseio incestuoso com o que a inconsciente persistência do tabu do incesto se mostraria nele no âmago da constituição

---

236 As análises de Melanie Klein foram decisivas nesse sentido; cf. além da nota 30, também M. Klein, *Das Seelenleben des Kleinkindes* (1963), Stuttgart, Klett-Cotta 1983, assim como Th. Fuchs, *Psychopathologie von Leib und Raum. Phänomenologische-empirische Untersuchungen zu depressiven und paranoiden Erkrankungen*, Stuttgart, Kohlhammer 2000.

237 Cf. J. Laplanche, *Entre séduction et inspiration*, Paris, PUF 1999; juntamente com J.-B. Pontalis, *Fantasme origineire fantasmes des origines origines du fantasme*, Paris, Hachette 1961 (em alemão *Urphantasie Phantasmen über den Ursprung Ursprünge der Phantasie*, Frankfurt / M., Fischer 1992); J. Laplanche, *Die allgemeine Verführungstheorie und andere Aufsätze*, Tübingen, Discord 1988 (nova edição Frankfurt / M., Brandes & Apsel 2017), *Problématiques VI*: *L'après-coup*. *La* "*Nachträglichkeit*" *dans l'après-coup*, Paris, PUF 2006; *Neue Grundlagen für die Psychoanalyse*, Frankfurt / M., Fischer 2011. Além disso, Chr. Dejours e. F. Votalolovo (org.), *La séduction à l'origine*. *L'œuvre* de Jean Laplanche, Paris, PUF 2016.

238 Ver Entre le rêve et la douleur, Paris, Gallimard 1977, 15-38 u. 135-142: "A partir do controle transferido: le mort et le vif entrelacés" e "Sur le travail de la mort".

239 Cf. M. de M'Uzan, *De l'art à la mort*, 120ss.

240 Em: GW X (1913-1917), Frankfurt / M., Fischer 1948, 64-82.

do conceito de pulsão de morte? Ou é uma formação de compromisso neurótica da mãe proibida que agora retorna na morte?[241]. Se Freud não se conscientizou dessa relação, então a conexão entre incesto/morte seria uma própria "imortalidade" para sua psicanálise – ou seja, um" excesso interminável de vida" segundo Slavoj_Zizek: "O verdadeiro ensino da psicanálise é que a vida humana nunca é apenas 'somente vida'. As pessoas nunca estão simplesmente vivas elas estão tomadas por uma rara pulsão, desfrutar excessivamente a vida, e são apaixonadamente apegadas a um excesso que se destaca e faz com que o curso normal das coisas falhe"[242].

Como demonstrado a psicanálise atual fala, portanto, em toda a parte da morte, que se implanta na vida, de modo que existiria um certo" monismo do nada", onde corre o perigo de que o "o desejo de morte" com a "morte do desejo" se tornem idênticos. Mas toda a vida realmente leva à morte, com o que um inacessível além ou aquém do analisável resultasse? A lógica que está em ação aqui deve ser a da *substancialização* da pulsão de morte, como destruição e autodestruição, apatia, violência ou nirvana e vazio ou dissolução, dessimbolização e separação. Pode-se então afirmar de maneira geral que esta lógica seria repetição como a tautologia do discurso[243]. A questão, no entanto, permanece em aberto sobre se as várias manifestações da pulsão de morte não parecem *seres míticos* que são menos clinicamente observáveis do que uma luta transindividual que pode ser encontrada em todas as pessoas. Isto tornaria a pulsão de morte uma espécie de *símbolo de origem* para o metapsicológico aparelho da anímico de Freud, cuja existência especulativa a psicanálise como uma espécie de tragédia do psíquico como da ética disponibiliza para compreender cada excesso e eventualmente sublimar. No entanto ainda é contraredutivo aprofundar, se a vida – entendida em sua pura auto-doação fenomenológica desde Husserl[244] - permite uma tal ideia de pulsão de morte. Sua própria realidade deve ser fundada nesta vida que exclui uma diferença de si mesma em sua auto-aparência imanentemente afetiva. Se nenhuma *diferença* original é dada só se pode

---

241 Cf. R. Barande, "La pulsion de mort comme non-transgression", em: *Revue française de Psychanalyse* 31/1 (1968) 15-31.

242 *Parallaxe*, Frankfurt / M., Suhrkamp 2006, 61, onde surgem as mesmas questões fenomenológicas radicais em relação a essa avaliação da vida.

243 Cf. M. Neyraut, *Les logiques de l'inconscient*, Paris, Hachette 1977.

244 Cf. D. Popa, B. Kanabus u. F. Bruschi (ed.), *La portée pratique de la phénoménologie*. *Normalité*, *critique sociale* et *psycopathologie*, Bruxelas, Lang 2014, 17ss, 103ss e 245ss.

assumir um dualismo *ôntico*, como Freud o fez, já que ele precisava de forças antagônicas, para poder dinamizar energeticamente a inconsciente lógica da tópica e da economia[245].

Comparados à passibilidade do Si, por nós mencionada, esses antagonismos são excluídos como *representações* construídas sobre um evento de origem. Fenomenologicamente o *primário* não é o *originário*, também quando este primário muito cedo possa levar a distorções psíquicas, que podem afetar a existência continuada do indivíduo. Mas é uma questão de distorções *na* vida que também inclui uma *modalização* da mesma, na qual a pura potencialidade da vida como a auto-revelação sempre dada de sua mudança interior de alegria/dor não é de forma alguma cancelada. Essa não abolição da natureza inerente da vida, no sentido fenomenológico radical da auto-mudança constantemente histórica, bem como da "auto exaltação"[246] permanece a base de todas as transformações vivas de tendências letais, que, portanto, não devem ser agrupadas em uma "pulsão de morte" biológica ou estruturalmente hipostaziada. Tal modalização imanente corresponde a uma execução transcendental da subjetividade como um todo, na medida em que ela pode concordar com a vida, isto é, com o "real" de uma auto-realização interior *sem morte, uma vez que isso não* é *dado, na medida em que esta pressupõem uma vitalidade apodítica*. Descobrir a "pulsão de morte" de um ponto de vista psicanalítico, com vista a uma certa lógica do desejo objetal fixado, encontra seu limite na passibilidade efetivamente originária que tal pulsão de morte não pode subestimar, porque a vida sempre existe nesta autoafecção originária, afirmada sem qualquer restrição – isto é, "abraçada" sem negatividade ou diferença (Henry). Como resultado a pulsão de morte não pode, em última análise, ser usada[247] para a defesa contra a morte ou para o consentimento para a morte, uma vez que a prova da verdade extrema do morrer como passibilidade do Si é a pura presença da "vida da vida" (Agostinho, Hegel, Maine de Biran, Fichte, Husserl, Henry). Expressões como *realidade, destino, ananke, inconsciente ou pulsão de morte* são em Freud hipóstases secularizadas de um "absoluto" negativo, que ele indiretamente necessita[248], para transformar sua

---

245 Cf. R. Kühn, *Postmoderne Leben und Lebensphänomenologie*, 264-306: "*Cogito /sum* und Phantasma im ethische-analytischen Denken Jacques Lacan".

246 Cf. M. Henry, *Die Barbarei*, 281ss.

247 Cf. R. Kühn, "Todesabwehr und Todeszustimmung als äusserste Wahrheitserprobung. Psychologische, gesellschaftliche und radikal phänomenologische Aspekte", em: *Salzburger Jahrbucch für Philosophie* 64 (2019) 119-136.

248 A esse respeito, J. Derrida acusa a psicanálise de uma relação não resolvida com poder / autoridade; cf. *La carte postale de Socrate* à *Freud et au-dela*, Paris, Flammarion 1980, 106ff. (alemão: *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits* 1. *Lieferung*: *Envois*/*Sendungen*; 2. *Lieferung*: *Spekulieren über/auf Freud*. *Der Facteur der Wahrheit*, Berlin, Diaphanes 1987).

“resignação” diante da realidade em uma ética sublimada, que deseja manter o “respeito próprio”, sem precisar perguntar por sua capacidade imanente originária.

Isto é seguido pela psicanálise mais recente no sentido pós-moderno[249], na medida em que prefere uma lógica de *diferença* ou *alternância*, a fim de permitir enfatizar mais claramente a letal e respectivamente não relacional negatividade das idealizações. Isso é heuristicamente legítimo, mas não nos esclarece fenomenologicamente sobre o vital *poder* de execução transcendental, com o qual ele também pode novamente ser declinado – porque é o mesmo poder passivo que no morrer, se mostraria pertencente à vida e a nós mesmos. É provável que a psicanálise e a fenomenologia estejam interessadas em intensificar sua conversa no momento tanto a partir de seus conceitos básicos, que se cruzam na área do inconsciente, quanto no afeto e no desejo[250]. Pois não somente as questões metodológicas e epistemológicas diante da existência fragmentada aguardam uma resposta hoje para poder, amparar os indivíduos em sua própria experiência singular, mas também a área cultural mais ampla não pode ser deixada sozinha às diversas “espirais da morte” presentes. Isto não parte de um restaurador ponto de vista pós-moderno, mas precisamente porque a subjetividade transcendental viva é capaz de encontrar modalizações criativas em todos os âmbitos do ser, no sentido do ininterrupto movimento imanente da vida. Não se trata de otimismo ou pessimismo, mas de uma atitude em relação à “realidade” como ela a princípio se dá tanto na abordagem fenomenológica como na analítico-terapêutica.

---

249 Cf. A. Goldberg, "Die postmoderne Psychoanalyse", em: Jahrbuch der Psychoanalysis 43 (2001) 49-60; R. Pirard, *Le sujet postmoderne entre symptôme et jouissance*, Toulouse, Eres 2010; M. Thiberge, *Essai sur la psychanalyse et postmodernité*, 479ss.

250 Para a anterior fertilização entre a filosofia e a psicanálise, cf. H.-D. Gondek et al. L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt / M., Suhrkamp 2011, 260-317; também W. Loch, " Über einige Zusammenhänge zwischen Psychoanalyse und Philosophie", em: *Jahrbuch der Psychoanalysis* 25 (1989) 57-123; *Mitteilung des Instituts für Wissenschaft und Kunst* 51/1 (1996): *Psychoanalyse und Philosophie*; R. Heim, ”Die Psychoanalyse und die Krise des animal rationale. Aktuelle Grenzflächen zwischen Psychoanalyse und Philosophie", em: *Psychosozial* 71 (1998) 89-105; R. Bernet, *Force-Pulsion-Désir*. *Une autre philosophie de la psychanalyse*, Paris,Vrin 2013.

Capítulo 13
SELF E EXISTÊNCIA: O SUICÍDIO COMO VIDA MALOGRADA

André Luiz de Oliveira

No trabalho clínico nos defrontamos com diversos aspectos do sofrimento humano em nossa lida diária. O sofrimento humano nos horroriza e nos comove ao entrarmos em contato com ele na clínica, mas ele também se apresenta a nós como uma faceta primordial da condição humana e se manifesta de diversas modalidades na vida cotidiana. Ele pode se manifestar através de um sintoma físico ou mental e sinalizar uma vacância, uma falta, que tanto pode ser preenchida pela instalação de uma doença biológica, como também por um esvaziamento de nossas potencialidades existenciais levando a ideações e tentativas de suicídio como a expressão mais extrema desse sofrimento.

Na clínica psicológica, uma fonte importante desse sofrimento foi apresentada a nós por Donald Winnicott em seu artigo publicado em 1960, intitulado: "Ego Distortion in Terms of True and False Self" (A distorção do ego em termos de verdadeiro e falso self), onde ele apresenta seu pensamento acerca da possibilidade de que um malogro pessoal na vida do sujeito se constitua já na infância, nas primeiras relações mãe/bebê, por um fracasso relacional nessa díade originária, o que acaba por resultar em um bloqueio do saudável desenvolvimento do ego da criança, desembocando em importantes consequências em sua vida futura.

Em síntese esse texto clássico de Winnicott, versa acerca de como dificuldades no relacionamento humano em seu modo mais primitivo e originário podem afetar o desenvolvimento do ser humano, dificultando seu florescer saudável e o conduzindo a construção de uma forma de existir que é faltante e fraturada em seu modo de ser, acarretando em sofrimento e em um desassossego existencial perante a vida e perante a si mesmo. Esse tipo de sofrimento foi trazido por Winnicott neste texto como advindo de uma cisão no self que interdita uma plena existência humana perante a sua vida, provocando um sentimento de inadequação e falta de lugar em relação a si mesmo.

Mas, antes de seguirmos adiante torna-se necessário entendermos o que significa esse self descrito por Winnicott. Safra (1999) diz acerca do self no campo Winnicottiano: "É neste campo que precisamos compreender o conceito de self. Ele é um fenômeno processual, não se

trata de uma entidade ou instância, mas uma ocorrência que se dá em contínuo devir ao longo do processo maturacional" (p.93).

Neste sentido, o self para Winnicott (1960/1965) é o fenômeno de apropriação da criança de si mesma e de seu mundo circundante em seu desenvolvimento pessoal. Ele é a formação de um sentido de unidade de si que apercebe o mundo e seu próprio corpo como tendo continuidade no tempo e no espaço através das relações que esta estabelece com as pessoas e seu viver cotidiano. E o surgimento e o estabelecimento do self como nos trouxe Safra é um fenômeno processual que acontece na relação que o bebê estabelece com seu ambiente e com sua mãe em sua vivencia diária.

Portanto, uma eventual cisão ou não desse self em verdadeiro e falso self vai depender dos cuidados que essa mãe presta a seu bebê em seus primeiros contatos afetivos e nos relacionamentos humanos que essa criança vai ter em seus primeiros processos de desenvolvimento. É através desse cuidado frutuoso da mãe que o verdadeiro self vai se estabelecer e ter possibilidade de se expressar. O verdadeiro self é justamente aquele em que se configura o verdadeiro *eu* da pessoa, é aquele que mostra a pessoa em sua concretude, portador de características singulares desse sujeito e um modo de ser genuinamente seu. É aquele que favorece a prática criativa.

O verdadeiro self só é desenvolvido mediante o fornecimento de um ambiente saudável para o bebê em que ele não tenha sofrido nenhum tipo de intrusão que seja forte o suficiente para lhe provocar uma mobilização defensiva de *cisão* em que para impedir que o ego ainda frágil possa ser atingido por algo com o qual ele ainda não dá conta de suportar se cria um outro self, chamado de falso self. Winnicott (1960/1965) diz sobre a questão do verdadeiro e falso self:

> O "falso self" tem que se equilibrar com a formulação do que se poderia denominar adequadamente o "verdadeiro self". Nas etapas mais primitivas, o verdadeiro self é a posição teórica de que provém o gesto espontâneo e a ideia pessoal. O gesto espontâneo é o verdadeiro self em ação. Só o verdadeiro self pode ser criativo, e só o verdadeiro self pode sentir-se real. Enquanto que um verdadeiro self se sente real, a existência de um falso self dá por resultado uma sensação de irrealidade ou futilidade (p. 148).

O verdadeiro self se configura como a expressão máxima do ser humano em sua jornada pelos caminhos da vida. Ele é a possibilidade da realização humana no mundo, ou seja, a partir

do momento em que o self se configura como verdadeiro, ele expressa realmente o que aquele ser humano é, tornando real a sua ação no mundo e ao mesmo tempo, tornando-se real a si mesmo em seu viver cotidiano. O verdadeiro self é o terreno fértil para a assunção da criatividade e para a execução do gesto espontâneo que coloca em movimento a translucidez do ser e fornece o sentimento de existência que enriquece o viver.

Enquanto que a vivência em uma modalidade de falso self gera um sentimento de vazio, de profundo desamparo e indelével incompletude em que o significado dos dias na sua passagem de tempo se encontra desbotado pela lacuna deixada por uma vida vazia e não acontecida que toma conta de sua alma.

E, baseado nesse sofrimento e de sentimento de vazio que toma conta dessas pessoas chamadas por Winnicott de falso self é que podemos encontrar em parte delas ideações e tentativas de suicídio que mais do que refletirem a presença de uma patologia psíquica, refletem uma problemática mais profunda, sinalizam uma expressão de dor existencial, advinda de uma fratura em seu ser que clama por um amparo integrativo. Nesses termos é que Winnicott (1959), diz que:

> Um princípio que governa a vida humana pode formular-se com as seguintes palavras: só o self verdadeiro pode sentir-se como real, porém o self verdadeiro nunca deve ser afetado pela realidade externa nunca deve obedecer. Quando o falso self é explorado e tratado como real, surge no indivíduo uma sensação crescente de futilidade e de desespero. Naturalmente, na vida individual se produzem todos os graus deste estado de coisas de modo que geralmente o verdadeiro self está protegido, porém tem alguma vida, e o falso self é a atitude social. Na anormalidade extrema é muito fácil que o falso self seja tomado pelo real, de modo que o real sofre uma ameaça de aniquilação; o suicídio pode ser então uma reafirmação do self verdadeiro. (p.438)

Assim, em uma visão winnicottiana podemos dizer que o suicídio ou a tentativa dele, nesses casos, revela um esforço desesperado do próprio self para conseguir uma integração e a consequente “cura” dessa fratura existencial. Podemos dizer então que a presença do suicídio como horizonte de possibilidade plausível na vida humana, é reflexo de uma vida malograda. Uma vida que não atingiu o potencial de si mesma e que não se tornou sagrada como condição absoluta de existência.

Trazendo Michel Henry para contribuir nessa discussão podemos dizer que a vida para Henry é esse elemento essencial que propicia que o ser humano se engendre no mundo e tenha a capacidade de se relacionar com ele e consigo próprio. E essa vida, que é o elemento essencial em sua concepção, tem agregada a ela essa característica que lhe é intrínseca, que é a afetividade. Michel Henry (2012) diz que:

> A vida em sua autoafecção- no autossentir e no autossofrer- é por essência afetividade, mas esta não é um estado nem uma tonalidade definida e fixa. Ela é o historial do Absoluto, a maneira infinitamente diversa e variada pela qual este cai em si, se experimenta e abraça a si mesmo nesse abraçar de si que é a essência da vida. A vida se realizando como o páthos desse abraçar, compete-lhe revestir a priori e necessariamente as formas ontológicas fundamentais do Sofrimento e da Alegria, não como tonalidades factícias e casuais se sucedendo ao sabor de uma história de acontecimentos, mas como as condições incontornáveis de sua possibilidade mais interior e, desse modo, da própria vida (p.69).

É necessário que busquemos em nós mesmos, na manifestação da vida que emana de nós, o elemento fundamental que possibilita nosso autoconhecimento e o conhecimento do mundo e de seus fenômenos, sendo esta sim, a vida que se manifesta em cada um de nós, o verdadeiro fundamento originário do acontecer humano. Para Henry (2014) a ideia de vida se configura de forma que:

> É a vida, dizemos, que advém a si. Apenas na vida podemos advir, no processo originário e absoluto pelo qual ela advém a si, se gruda a si, se prova nessa prova de si que constitui a sua própria essência. Ora, nenhuma prova se produz como prova de si se a vida não gerar nela a Ipseidade na qual lhe é dada provar-se e fruir de si. Visto que não falamos aqui da Vida, mas da vida real, fenomenologicamente efetiva, então a Ipseidade na qual esta vida real vem a si provando-se não é já o conceito de Ipseidade, é um Si real, fenomenologicamente efetivo no qual a vida, ao provar-se efetivamente, se revela, se faz vida. Não há Vida sem vivente, sem um Si vivo que toda a vida traz consigo dado que se prova a si mesma. Mas não há Si sem esta Vida na qual todo Si é dado a si mesmo, fora da qual nenhum Si é possível (p.37).

Na esteira dessas reflexões, Michel Henry apresenta a noção de Pathos como um conceito fundamental, Pathos é afeto, é possibilidade infrangível de sentir e recepcionar aquilo que nos toca, seja externo ou mesmo interno. Pathos é abertura fundamental para a experiência. Martins (2018) diz que:

> Um vínculo que é vivenciado como pathos: pulsão que impulsiona o nosso agir! E essa é a novidade da fenomenalidade da vida: o nosso agir conhece a sua possibilidade principial na pulsão ou no impulso para agir vivenciados em nossa corporeidade, mas também nessa mesma corporeidade conhece o término desse impulso ou a possibilidade efetiva desse mesmo agir. Princípio e término de uma força que circunscreve e configura os nossos atos: circunscreve e configura o nosso agir. Vínculo, pathos, pulsão, força, agir, sentimento de poder e sentimento de limite – limite que conhecemos como pathos sempre configurador do agir – são modalidades afetivas de nosso experienciar ou de nosso viver (p.7).

Nestes termos, aparece um outro elemento essencial para a discussão que está se dando aqui que é a ideia de copathos. Copathos é disposição afetiva, um *sentir-com* o outro as experiências vividas em relação, que, ao mesmo tempo em que é abertura ao outro, também se constitui como uma experiência de si configuradora de caminhos e possibilidades de ser. Copathos é sentir com outro, é a troca de afetos configuradores de uma comunidade humana. É me relacionando com o outro é que posso entrar em contato com vivências que sozinho não consigo acessar e é nessa troca de afetos que me constituo e evoluo como um ser humano em comunidade. Antúnez e Ferreira (2014) apontam que:

> Relacionamo-nos e vivemos sempre em copathos e esta é a essência da comunidade na qual há o padecer compartilhado na e da vida. A relação terapêutica já se configura como esta comunidade, na qual terapeuta e paciente em copathos padecem juntos e se afetam mutuamente em uma tessitura de afetos na vida (p.279).

Através de sua Fenomenologia, Michel Henry ofertou postulados essenciais para a compreensão da importância das relações de cuidado inter-humano, entre eles a noção de Pathos e de Copathos. Com isso, o Pathos como elemento essencial é a materialidade fenomenológica da vida em sua manifestação na corporeidade e o Copathos se traduz como o

sentir junto em uma relação de alteridade, que na ação do corpo se constitui como gesto em relação ao outro na sustentação da comunidade. Ao apresentar essa visão do fenômeno suicídio como resultado da existência de um possível falso self e somar a essa leitura algumas concepções de Michel Henry o que se objetiva é formular algumas reflexões de como esse fenômeno pode ser entendido e até mesmo abordado na clínica. Trazendo esses elementos ofertados pelo pensamento de Michel Henry para discussão a que nos propomos aqui que é a de construir uma concepção de cuidado aos pacientes que veem no suicídio o único caminho para a resolução de seus sofrimentos, podemos estabelecer algumas bases de ação que são derivadas do pensamento psicanalítico de Winnicott, mas, que com as contribuições de Michel Henry elas se potencializam como posições de disponibilidade para o encontro humano.

Essas bases se configuram como princípios que entendemos que o terapeuta pode adotar para estar com o outro e servir-lhe de auxílio na resolução de suas dificuldades. O primeiro princípio é valorizar o copathos e adotar o sentimento de estar junto como meio de compreensão da alteridade: O terapeuta atento para a dimensão de copathos que o constitui e que é originário em seu estar com o outro, desenvolve a sensibilidade de perceber que até mesmo as mínimas minúcias de seu relacionamento com o paciente é significativo no sentimento despertado dentro dessa relação, o que propicia a ele a oportunidade de construir junto a esse paciente o melhor setting para seu cuidado. Um setting não fixo e institucionalizado em sua composição, mas um setting arquitetado para atender as demandas do paciente, suas necessidades experienciais, calcado na ideia de manejo de setting winnicottiano.

O segundo princípio é o ato de valorizar a vida e se colocar em disponibilidade para se tornar um amparo integrativo para o paciente. O terapeuta disposto a valorizar a vida do paciente como até mesmo ele não consegue, devido a seu sofrimento, se disponibiliza a ser sustentação para o sofrimento deste. Uma sustentação que passa pela compreensão de que ali há uma vida malograda e fraturada que necessita de ser tolerada em suas idiossincrasias. Ser tolerada e não abandonada em seus comportamentos negativos como as recaídas por exemplo, mesmo sabendo das dificuldades que isso implica, propiciando com que com o tempo uma confiança de que o ambiente terapêutico será realmente de sustentação possa se estabelecer e que uma esperança de que a temporalidade subjetiva para o acontecer individual será respeitada e fomentada em seu desenvolver.

Fomentar a esperança é fundamental para que o horizonte de possibilidades desses pacientes possa agregar *a Vida* como horizonte primordial, mesmo com seus momentos de penumbra que o sofrimento representa. Instituir um posicionamento clínico ancorado nesses

princípios pode possibilitar com que essa sustentação se realize e que essa experiência de cuidado seja mutativa em seus efeitos, possibilitando com que a fratura existencial seja fechada e a integração conquistada, permitindo ao paciente seguir por um novo caminho de vida. Ao apresentar esses princípios que podem nortear um relacionamento terapêutico desse tipo, longe de querer instituir uma nova técnica de cuidado com pacientes suicidas, até porque não se trata de uma visão inédita, o proposto aqui é uma proposição ética e também uma reflexão sobre uma possível leitura do modo de ser suicida e o correspondente aprendizado obtido com os ensinamentos de Winnicott e Michel Henry.

Winnicott, com seu pensamento psicanalítico oferece um viés clínico a se seguir na lida com os pacientes e na compreensão de suas problemáticas e Michel Henry com a riqueza de seu pensamento acerca das questões originárias humanas e da sua fenomenologia, agregada ao pensamento clínico de Winnicott nos fornece a possibilidade de promover um reposicionamento clínico que veja a técnica como importante mas não como fim em si mesma. Resgatando o relacionamento humano e suas diversas modalidades de encontro e formas de relacionar-se como o elemento essencial para que um processo de mutualidade possa se estabelecer e ser realmente mutativo em seu experienciar.

Referências

Antúnez, A. E. A; Ferreira, M. V. (2014). Narrando o Pathos na psicoterapia: contribuições da Fenomenologia da vida de Michel Henry. In: Antúnez, A. E. A; Martins, F; Ferreira, M. V. (orgs). *Fenomenologia da Vida de Michel Henry*: Interlocução entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta.

Henry, M. *(2012). A Barbárie*. São Paulo: É Realizações Editora.

Henry, M. (2014). Sofrimento e vida. In: Antúnez, A. E. A; Martins, F; Ferreira, M. V. (orgs). *Fenomenologia da Vida de Michel Henry*: Interlocução entre filosofia e psicologia. São Paulo: Escuta.

Martins, F. (2018). *Do som à voz e da voz à dança*: fenomenalidade do corpo, sua operacionalidade no processo educativo e na renovação da tradição.

Safra, G. (1999). A clínica em Winnicott. *Natureza humana* , 1(1), 91-101. Recuperado em 04 de outubro de 2017, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24301999000100006&lng=pt&tlng=pt.

Winnicott, D. W. (1959). A classificação: Há uma contribuição psicanalítica para a classificação psiquiátrica? *Obras completas*. Disponível em: http://pt.scribd.com/doc/7123738/Winnicott-Donald-Obras-Completas

Winnicott, D. W. (1965). Ego Distortion in Terms of True and False Self. In: *The Maturational Processes and the Facilitating Environment:Studies in the Theory of Emotional Development*. London: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis. (Original publicado em 1960).

Capítulo 14

ATELIÊ DE DESENHO DE LIVRE-EXPRESSÃO E SUICÍDIO: REFLEXÃO A PARTIR DA FENOMENOLOGIA DA VIDA

Erika Rodrigues Colombo

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

O artigo avalia uma intervenção em grupo, como ação preventiva e terapêutica, para universitários que apresentaram tentativas ou ideações suicidas. A partir da experiência, estabeleceremos diálogo com a fenomenologia da vida de Michel Henry. A intervenção seguiu a técnica de Ateliê de Desenho de Livre-Expressão, originalmente desenvolvida por Michel Ternoy, na França, a partir do método fenômeno-estrutural de Eugène Minkowski. Apresentaremos brevemente a vinheta clínica de uma jovem que participou do Ateliê, a partir de seus desenhos e verbalizações, a partir da fenomenalidade do suicídio e da arte, na teoria de Henry. Em sua obra *A Barbárie*, Henry trata do suicídio como uma forma de violência extrema e eminentemente social. É nas relações intersubjetivas que encontramos a origem de todas as formas de violência. Ora, é no âmbito da fenomenalidade de si que a intersubjetividade em Michel Henry se desenvolve. A expressão da linguagem através da pintura e do desenho dos universitários, nos mostra que o sentimento de si é a matéria fenomenológica das atividades realizadas no Ateliê de Desenho, que corpopropriadas podem transfigurar o insuportável do sofrimento e, talvez, resgatar a vida que busca no suicídio a cura do sofrer.

Introdução

Segundo a Organização Mundial da Saúde - OMS[251], a cada ano, cerca de 800 mil indivíduos tiram a própria vida e um número ainda maior tenta suicídio – estima-se que para cada adulto que morre por suicídio, há mais de vinte pessoas que tentaram o mesmo (World Health Organization, 2014). A cada três segundos, uma pessoa atenta contra a própria vida, e a cada 40 segundos, uma dessas tentativas é fatal. O suicídio está entre as três maiores causas de morte entre pessoas com idade entre 15 e 35 anos (Organização Mundial da Saúde, 2000) e foi a segunda principal causa de morte entre jovens de 15 a 29 anos, em todo o mundo, em 2016.

[251] Informações atualizadas em agosto de 2018. Recuperado de https://www.paho.org/bra/index.php?option=com_content&view=article&id=5671:folha-informativa-suicidio&Itemid=839.

Mais recentemente, dados do primeiro boletim epidemiológico sobre suicídio, divulgado pelo Ministério da Saúde (Brasil, 2017), informam que o suicídio se constituiu na quarta maior causa de morte de jovens entre 15 e 29 anos no Brasil, entre 2011 e 2015.

A partir de mobilizações e discussões no interior da Universidade de São Paulo, foi criado o Escritório de Saúde Mental (ESM), com o objetivo de proporcionar aos estudantes de graduação e pós-graduação acolhimento em relação ao sofrimento psíquico apresentado durante a formação universitária, através de uma equipe multidisciplinar, levando em consideração as dimensões mental, emocional e social de cada indivíduo (Cruz, 2018).

Dentre os temas prioritariamente abordados pelo Escritório de Saúde Mental (ESM), está a questão do suicídio – suas possíveis causas e sua prevenção, a partir de ações que visam alcançar aqueles estudantes que já tentaram, pensaram ou pensam em cometer suicídio. Para isso, foram criados canais de comunicação, tais como um e-mail para contato direto com os alunos e o site institucional para divulgação dos propósitos e atividades do ESM.

O presente trabalho apresentará um projeto de intervenção terapêutica de prevenção para o acolhimento a estudantes de universidade pública que já tentaram ou apresentam ideações suicidas. Tal intervenção é parte de uma pesquisa de doutorado que visa estudar a implementação de um Ateliê de Desenho de Livre-Expressão no contexto do suicídio em jovens universitários. O Ateliê de Desenho segue a metodologia desenvolvida por Ternoy (1997), em um trabalho de mais de vinte anos com pacientes de um hospital psiquiátrico, a partir do método de análise fenômeno-estrutural de Eugène Minkowski.

A partir da experiência no Ateliê de Desenho com universitários, propomos um diálogo teórico com a fenomenologia da vida de Michel Henry, visando uma compreensão inédita acerca do sofrimento dos estudantes universitários no contexto do suicídio. Escolhemos a fenomenologia da vida como base para uma discussão teórica, pois suas ideias estão em consonância com nossa busca pelo reestabelecimento de experiências mais originárias do humano, que possam auxiliar na superação de mal-estares contemporâneos (Antúnez, & Safra, 2018), tais como o suicídio.

Metodologia

Os encontros do Ateliê de Desenho de Livre-Expressão[252] se iniciaram em novembro de 2019, totalizando oito sessões, com dez participantes, divididos em duas turmas (quatro sessões por turma). Cada participante foi entrevistado individualmente, para a aplicação da escala de avaliação de risco de suicídio: *Columbia Suicide Severity Rating Scale*, C-SSRS (Escala de Avaliação do Risco de Suicídio de Columbia) e apresentação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Seguimos a metodologia desenvolvida por Ternoy (1997), cuja técnica foi implantada e desenvolvida no Departamento de Psiquiatria e Psicologia Médica da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), em 1999, com pacientes adultos de um CAPS (Santoantonio, & Antúnez, 2010; Santoantonio, 2014; Santoantonio, & Ribeiro, 2018) e em um projeto piloto com crianças e adolescentes de uma Casa Abrigo de São Paulo, entre 2013 e 2014 (Colombo, & Antúnez, 2018; Colombo, 2018).

A análise fenômeno-estrutural desenvolvida por Minkowski serve de embasamento teórico à técnica desenvolvida no Ateliê. Minkowski coloca o *encontro* como base para o contato com o paciente, de forma a permitir uma análise sob a perspectiva de *evolução* da pessoa – o que pode facilitar a emergência de um olhar significativo sobre o outro, que propicie uma evolução passível de ser sentida e compartilhada em conjunto. Seu método de análise da linguagem, denominado "fenômeno-estrutural", coloca a atenção voltada às qualidades expressivas do espaço e do tempo vividos como fundamental para a observação das características psicopatológicas e psicológicas da personalidade (Colombo, 2018).

Um estudo a partir da análise fenômeno-estrutural não é centrado em resultados imediatos, pois visa, em primeiro lugar, a compreensão lenta e progressiva de um indivíduo ou das singularidades sintomatológicas que nele se inscrevem. Sendo assim, a partir do método de análise fenômeno-estrutural, poderemos nos debruçar de forma mais ampla sobre as relações e vivências constituídas no Ateliê – que, conforme experiências prévias demonstraram (Santoantonio, & Antúnez, 2010; Santoantonio, 2014; Colombo, & Antúnez, 2018), tendem a se estender para além do material produzido.

---

[252] O estudo Ateliê de desenho de livre-expressão no contexto do suicídio: um diálogo com a fenomenologia da vida é financiado pela FAPESP Processo nº 2019/02999-1 e aprovado em Comitê de Ética em Pesquisa com seres humanos sob o nº CAAE: 56082116.0.0000.5561, Plataforma Brasil; e foi criado a partir do Projeto Regular da FAPESP nº 2018/19520-8: Suicídio em estudantes universitários: um estudo clínico e fenomenológico de prevenção, orientação e terapêutica.

O trabalho no Ateliê é organizado de forma que suas duas horas de duração são divididas em dois momentos: o período de realização (cerca de 1h30min), no qual todos os participantes, inclusive os terapeutas, executam os desenhos ou pinturas de sua escolha, sendo a expressão pessoal totalmente livre sobre o espaço da folha; e o período de discussão (cerca de 30min), no qual os participantes penduram suas produções em um quadro de cortiça e se colocam em um semicírculo diante dele, sendo convidados, um a um, a tomar a palavra para comentar, como desejar, e se desejar, sobre sua produção e sobre os demais trabalhos expostos.

Em relação ao enquadre, Ternoy (1997) recomenda que se especifique um certo número de regras para nortear o trabalho realizado. A primeira regra é que nenhum participante é obrigado a frequentar o Ateliê ou a participar de suas atividades. Aquele que vier ao Ateliê, deve fazê-lo livremente e comprometer-se com as atividades propostas, respeitando suas regras e limites definidos. Além disso, cada participante é livre para expor ou não sua obra, participar da discussão ou apenas ouvir, além de poder escolher o destino de sua produção.

Além do estabelecimento do enquadre, o direito à palavra no momento da discussão, é de suma importância. Todos sabem que poderão contar suas angústias, suas paixões, comentar espontaneamente pensamentos de qualquer ordem, sem se sentirem julgados. A sessão seria incompleta sem o tempo de discussão (Ternoy, 1997). Esse é o momento em que cada participante pode encontrar uma oportunidade de se reconectar com a expressão das dificuldades, preocupações e ansiedades que, em outros lugares, se sentiria incapaz de abordar.

Aporte Teórico

A fenomenologia da vida de Michel Henry pode nos oferecer possibilidade de compreensão não-reducionista das diferentes formas de sofrimento humano, a partir dos encontros que se estabelecem:

> A contribuição de Michel Henry para o campo da Psicologia Clínica ocorre não só por necessidade epistemológica na abordagem do humano, mas, sobretudo, por responder às necessidades clínica e ética, a fim de que possamos acolher a complexidade das problemáticas que visitam a nossa prática na atualidade (Antúnez, & Safra, 2018, p.200).

A partir da fenomenologia da vida, podemos pensar nosso processo na vida como indissociável do processo da vida em nós. Pensar sobre os jovens que estão entre seguir vivendo e findar a própria vida é mais do que refletir sobre a morte ou a posvenção. A partir da teoria de Henry, Florinda Martins faz reflexões que nos levam a concluir que "a minha carne tem o mesmo estatuto ontológico que a pura impressão da vida" (Martins, 2017, p.120).

Dessa forma, o sentimento de podermos agir na vida revela-nos nela como seres capazes de ponderar possibilidades e virtualidades de ação. Tal constatação, embora possa ser angustiante – na medida em que a possibilidade de sermos afetados pelo outro possa já ter criado em nós a memória de um sofrimento insuportável – a partir do trabalho clínico, podemos criar experiências que nos permitam vivenciar o afeto do outro como potencial de nossas próprias possibilidades, ao invés de o vivenciarmos como violência originária (Martins, 2017).

A violência na fenomenologia da vida

A questão da violência é um tema central da fenomenologia da vida de Michel Henry e percorre toda sua obra. Levando em conta que as ideações suicidas ou ações suicidas demandam sentimentos violentos dos jovens e de todos aqueles que estão em seu entorno, compreender a violência, a partir da fenomenologia da vida, é ponto de partida para compreender o suicídio. Já para compreender o conceito de violência é preciso entender as noções de sofrimento e desespero.

O sofrimento, a partir da fenomenologia da vida, traz em si a possibilidade de sua modalização em júbilo, em fruição. "Todo ser humano frui em si sua própria Vida; nela sofre e procura auxílio. É na relação, na dialética afetiva que se pode modalizar o desespero em fruição originária" (Antúnez, & Martins, 2017, p.63). Isso nos faz pensar que o sofrimento em Michel Henry traz possibilidades de ações e transformações que, aparentemente, na depressão não seriam possíveis. No entanto, sempre há a possibilidade de mobilidade entre tristeza (depressão) e alegria (excitação), como um modo da vida se manifestar.

Em *A Essência da Manifestação*, Henry (2011) faz referência à ideia de desespero presente na obra de Kierkegaard: o desespero de não poder destruir-se a si mesmo, pois se pudesse, o desespero desapareceria e, assim, aquele que desespera, desespera por não poder tornar-se qualquer outra coisa que não si mesmo. Para Kierkegaard, o desespero em seu violento experienciar-se é inerente à fenomenalidade da relação do *eu* consigo –

sendo ininteligível sem uma fenomenalidade da ipseidade. Ao não poder tornar-se si mesmo, a partir da relação com alguém significativo, o jovem corre o risco de colocar em ação, de modo deliberado ou não, sua liberdade pela última vez: o suicídio.

O projeto de vida de cada indivíduo implica fazer referência a uma ipseidade irredutível apenas à projeção de si, num horizonte no qual está em jogo a autenticidade do *eu*. A autenticidade do *eu* se joga não apenas na projeção do seu desejo, mas na transformação de seu próprio viver. Uma transformação que passa pela aceitação de si que, antes de ser projeto, é relação consigo posta por um outro – é originariamente uma *relação com*. O lugar do outro na ipseidade é tão primordial como o meu lugar nela.

Henry faz uma articulação entre a violência do desespero e sua passagem ao ato que destrói – seja os valores, a cultura ou até a própria vida. O desespero consiste justamente no *eu* querer se desfazer de si mesmo, não querer ser mais si mesmo. O *eu* quer, então, negar a si mesmo – o que, segundo Kierkegaard é impossível. Daí que ocorre a passagem ao ato que se liberta do insuportável da tensão e se torna destrutivo.

A violência originária da vida, da qual o ressentimento é modalidade, é retomada por Henry (1981) no romance *O Filho do Rei*, que trata de uma situação de internação manicomial. Já a destruição da vida até a morte aparece em *O Cadáver Indiscreto*, no qual Henry (2014) mostra que o homicídio e suicídio andam de mãos dadas.

A violência é fruto da passagem do poder da vida que se quer viver e, no insuportável desse querer, passa de qualquer modo à ação, a uma *qualquer forma* de ação. "E é essa *qualquer forma* de ação que pode ser tanto uma ação criativa e promotora de vida quanto uma ação destrutiva: destrutiva do outro até ao homicídio; destrutiva do próprio até ao suicídio" (Antúnez, & Martins, 2020a, p.245).

Em *A Barbárie*, Henry (2012a) considera que é nas relações intersubjetivas que encontramos a origem de todas as formas de violência. Sendo assim, o suicídio aparece como uma forma de violência eminentemente social.

Podemos compreender a fenomenalidade da violência como destruição dos valores instituídos, da cultura e da vida – a nossa ou a dos outros; e como a desumanização ou possibilidade de desfigurar a verdade do nosso agir – sobre nós mesmos ou sobre os outros. Essa relação de nós com os outros, enquanto nossa condição primordial, está implicada na fenomenalidade do *eu* consigo.

Se o desespero é o querer desfazer-se de si, desfazendo-se do que é estruturante para si (Henry, 2012a), é, por tanto, uma relação consigo, com aquilo que, ao nos constituir, nos é dado sob a modalidade de afeto. Modalidade esta que é doação do outro

como afeto, doação que segundo as leis da imitação do sociólogo Gabriel Tarde (2000) são leis que nos afetam originariamente e, por isso, não temos como escapar.

Se, como diz Tarde (2000), a intersubjetividade opera segundo as leis da imitação, as leis do *pathos* – segundo as quais, sofremos apenas por ver o outro sofrer, sofremos por compaixão, não tendo como escapar a esse sentimento primordial, do mesmo modo que nos indignamos e revoltamos com a injustiça mesmo que exercida sobre outrem. Então, será através da atenção aos movimentos originários da vida, pelo conceito de corpopropriação e pelo envolvimento no processo do padecer da compaixão ou da ira, que poderemos interagir com o mundo e com os outros sem nos suicidarmos nem cometermos homicídio. É pelo envolvimento no afeto que podemos nos libertar tanto da possibilidade de ser, na relação, vítima de outrem quanto de ser um carrasco.

O que o Ateliê de Desenho mobiliza é a relação dialética afetiva, pela qual se pode passar do desespero em fruição originária. Enquanto fenômeno originário da vida, a violência apresenta em si mesma a possibilidade de uma mobilização originária em fruir.

Há um fundo comum entre paciente e terapeuta que é o sentimento do poder da transitividade na vida do sofrer em fruir – sentimento esse que é o de estar na própria vida toda possibilidade de transformação. A partir da corpopropriação de si do paciente, se dá também uma nova corpopropriação de si do terapeuta. A relação terapêutica abre a possibilidade para que, em comunidade, se possa encontrar mobilização para os afetos doloridos (Martins, 2017).

O processo terapêutico no Ateliê não opera no nível do pensamento dedutível, mas sim, no nível da transformação afetiva que, pelo nosso agir, nela originariamente nos implica. As ressonâncias afetivas da vida do outro ou do mundo – das quais o sentimento estético faz parte – são modalidades do *pathos-com* ou do pacto originário entre humanos e não-humanos efetuado na vida (Martins, 2017). De forma que esse sentimento é revelador da relação que cada si vivo tece com outro si vivo e com o mundo – revelando as potencialidades e possibilidades pelas quais o ser humano poderá ser ele próprio e tecer sua história, ao vivenciar situações reveladoras da ipseidade de cada *eu* que por elas se deixa afetar.

A arte na fenomenologia da vida

A arte define "uma região original que não tem sua fonte em um existente pronto (...), em uma espécie de mundo substancial, real, mas que nos reenviaria provavelmente a potencialidades bem mais fundamentais (...) como um horizonte no qual esse mundo é

possível" (Henry, 2018, p.227). Assim, a arte pode nos revelar uma realidade mais profunda do que aquela referente ao mundo no qual pensamos viver.

A arte nos reenvia a um aparecer originário e nos permite ver para além das coisas, "o aparecer que se esconde e no qual a coisa se desvela, mas que, ao mesmo tempo, esconde: esta espécie de mostrar que esconde" (Henry, 2018, p.228). Este aparecer originário, Michel Henry chama de *Vida:* "uma revelação que não é a revelação de algo de diferente que não nos abre a uma exterioridade, mas que nos abre a si mesma" (Henry, 2018, p.229).

A fenomenologia da vida trabalha com a noção de *pathos*, "uma dimensão patética que é a vida que consiste simplesmente em provar-se a si mesma (...), isso só se cumpre no sofrimento e na alegria" (Henry, 2018, p.229). Em muitos momentos, a vida se torna um fardo do qual procuramos nos distanciar. Nesse contexto¸ Henry (2018) propõe uma outra explicação para a arte, como algo que se coloca à distância daquilo que se suporta primeiramente a si mesmo, mas como fardo insuportável.

É o fardo insuportável da vida, do qual não podemos nos distanciar, que muitas vezes leva à passagem ao ato do suicídio como tentativa de se desvencilhar do sofrimento insuportável. Nesse contexto, podemos pensar a arte como uma alternativa à essa passagem ao ato, que se oferece como forma de expressão do sofrimento, antes que este se torne insuportável.

Henry (2018) mostra que há uma duplicidade do aparecer: "um modo de se dar na hétero-afecção, como tudo o que vemos, e um modo patético, o que jamais vemos" (p.230). Por tanto, para ver, é preciso que haja uma espécie de distância. Mas, na concepção de *aparecer* da fenomenologia da vida, o *aparecer* não é apenas o "aparecer do mundo", mas é doação patética, uma *revelação patética*, onde não há distância, pois "a vida dá-se em afeto; em afeto somos nela instalados e disso faz prova o nosso corpo, em dor ou prazer" (Martins, 2017, p.19).

Assim, "a revelação faz-se unicamente na carne da afetividade, faz-se sem distância. Nesse sentido, essa dimensão da vida é invisível em sentido radical. Ela apenas se pode provar pateticamente (...) de modo incontestável porque é absolutamente impossível contestar um sofrimento" (Henry, 2018, p.230).

Tal concepção está em consonância com nosso trabalho no Ateliê de Desenho de Livre-Expressão, no qual procuramos compreender os desenhos sempre a partir da expressão das imagens e do que nos é dito pelo autor dessa imagem. A expressão em linguagem e os diálogos durante a conversa do Ateliê são dimensões expressivas, portanto

relacionais (Minkowski, 1966) e apenas quem pode nos dizer sobre seu afeto é aquele que sente. O afeto é expresso por esses dois movimentos, pelos quais a vida se manifesta: imagem e verbo.

Resultados e Discussão

Para ilustrar a questão da violência e a forma como tem aparecido no Ateliê, traremos aqui o caso de uma estudante que participou das quatro sessões presenciais realizadas em 2019, antes da suspensão das atividades da Universidade.

Chamaremos ela de Marcela[253]. Na Escala de Colúmbia, Marcela pontuou positivo para ideações suicidas ao longo da vida e nos últimos meses, com 3 tentativas efetivas (uma aos 16, outra aos 19 e, mais recentemente, aos 25 anos, já na USP). As ideações apareciam tanto com o intuito de chamar a atenção e provocar reações dos outros quanto para acabar com seu sofrimento. Além disso, ela dizia querer se vingar de pessoas que a magoaram ao longo da vida. Seu namorado, mãe e irmã mais nova eram vistos como fator impeditivo de uma nova tentativa. Ela também relatou outros comportamentos autodestrutivos, como autolesão e uso abusivo de álcool e outras drogas. O tema do suicídio não apareceu de forma explicita em suas produções ou conversas nas sessões do Ateliê.

Em seu primeiro desenho (Figura 1), Marcela fez uso de cores de maneira difusa e com o traçado leve – dificultando a percepção das formas retratadas. Na figura, vemos uma parede de concreto, sacos de lixo (que vistos de longe lembram aquelas bombas pretas de desenho animado), lixo espalhado pelo chão, uma mulher meio misturada à paisagem que parece ter seu pescoço cortado (uma mancha vermelha nos remete ao sangue) e suas pernas são raízes. Também vemos uma mancha verde com partes vermelhas. Seria a própria natureza machucada? Marcela nos diz que se sente sufocada pela cidade e por um estilo de vida ruim – essa foi uma reclamação trazida em sua entrevista individual – quando disse que queria morar em uma “ecovila”. “Essa mulher está sendo sufocada e machucada pelo ambiente, ela está criando raízes nesse lugar que não faz bem pra ela.”

[253] Nome fictício, para preservar a identidade da participante.

Figura 1 – Primeiro desenho de Marcela

No segundo desenho (Figura 2), aparece uma paisagem bem mais definida, as cores são mais vivas e bem delimitadas – o que indica que Marcela está conseguindo expressar sua afetividade de forma mais organizada. O elemento central é uma casa, que aparece colada a uma árvore. A pintura da copa da árvore se sobrepõe ao telhado da casa. Vemos uma única abertura na casa, uma janela. E Marcela nos diz: “Desenhei onde eu queria estar: um lugar calmo, uma cabana com cristais, um sino dos ventos e uma rede.”

Figura 2 – Segundo desenho de Marcela

No terceiro desenho (Figura 3), temos novamente a presença de muita cor, principalmente o verde. O desenho desencadeou uma conversa interessante no grupo, que reproduzo a seguir:

Marcela disse: “Desenhei pensando em vida.”

Eu comentei: “Para mim, parece uma folha vista bem de perto.”

Outra participante disse: “Me lembra uma rede, tipo DNA, parece que tem uma ordem.

Marcela respondeu: “Claro que tem uma ordem. Não consigo fazer de outro jeito. O verde desigual já me incomoda.”

Já outro participante, que era judeu comentou: “Parece uma árvore da vida [referência à cabala] ou vários caminhos que se interconectam.”

Eu completei: “Sim, como na vida. Alguns caminhos parecem diferentes, mas podem acabar no mesmo lugar.”

Esse é apenas um exemplo do tipo de diálogo que as produções do ateliê estimulam entre o grupo.

Figura 3 – Terceiro desenho de Marcela

Já no último desenho (Figura 4), Marcela trouxe novamente o muro, mas, dessa vez, olhado de cima por uma figura curiosa: um único olho com pupila em formato reptiliano e cílios adornados por flores. Os grafites no muro nos indicam que se trata de um local na cidade. Ela nos disse que queria ter retratado um olhar doce, por isso colocou as flores. Alguém no grupo comentou que a figura lembrava a cabeça da Medusa, com cobras ameaçadoras. Marcela ainda disse que tentou retratar um contraste entre a cidade e a natureza – natureza que, agora, não está mais ferida e se desintegrando em meio a

paisagem degradante da cidade, mas olha de cima, em um olhar paradoxal, ao mesmo tempo doce e ameaçador.

Figura 4 – Quarto e último desenho de Valéria

Num panorama geral, podemos ver que Marcela se expressava com riqueza simbólica e elementos tanto afetivos (cores) quanto racionais (formas). Ela iniciou o Ateliê dizendo que se sentia sufocada pela cidade, nos mostrando uma mulher que morreu ao se misturar a uma cidade tóxica, que apenas a fazia mal. Marcela deixou muito clara sua necessidade de estar em contato com a natureza e o quanto a impossibilidade de atender a essa necessidade a fazia sofrer. A cidade representava para ela uma violência que sentia no próprio corpo.

No entanto, a possibilidade de poder expressar sua dor também trouxe a possibilidade de transformar seu sofrimento, o que se tornou nítido na sequência de suas produções – pela maneira como ela passou a se expressar através de formas e cores mais organizadas. Com o passar do tempo, parece que Marcela conseguiu superar sua sensação de ser massacrada pela cidade, acolhendo seu desejo de estar em outro lugar não mais como uma condição de sofrimento insuperável, mas como possibilidade de transformação.

Michel Henry, em seu livro Ver o Invisível: sobre Kandinsky – estuda os ensaios teóricos do pintor, que defendia a tese de que cada cor tem tonalidade afetiva própria, sendo o conteúdo abstrato da obra a própria vida. Cito Henry:

> Se a cor, de fato, não se relaciona aos sentimentos de nossa alma externamente, mas encontra neles seu ser verdadeiro – o que ela é, como sensação pura, experiência pura – então ela não precisa nem mesmo traduzir, como meio, esse conteúdo abstrato de nossa vida invisível: ela coincide com a última, é seu pathos, seu sofrimento, seu aborrecimento, seu abandono ou sua alegria.

A pintura é uma arte visual feita de elementos visíveis, elementos fundamentais que Kandinsky discrimina como as formas e as cores. A pintura é uma arte do visível, cuja "carne", nas palavras de Henry, é o próprio visível. Kandinsky mostra como um quadro pode se organizar em torno de uma cor, cuja realidade é uma impressão radicalmente subjetiva.

Tais princípios estão em consonância com a análise fenômeno-estrutural de Minkowski, sobre a qual está pautado o trabalho do Ateliê. Na análise fenômeno-estrutural, o uso de cores indica uma maior presença de afetividade, mostrando que aquela pessoa está mais aproximada do polo sensorial da personalidade. Em contrapartida, o polo racional da personalidade se manifesta pelo uso de linhas e cortes – o que é coerente com o estudo das formas de Kandinsky.

Uma forma, como explica Henry, não é uma entidade exterior, mas sim a expressão de uma força. O ponto, a linha reta e a linha quebrada são expressões de forças específicas que se desdobram de maneiras diferentes, contínua ou intermitente, em uma única direção (a reta) ou modificando sua direção (linha quebrada). A teoria das formas não trata apenas das forças, mas também da subjetividade. Cito Henry:

> (...) as forças habitam o nosso corpo, o nosso corpo vivido, o nosso corpo subjetivo que é o nosso corpo real. Por conseguinte, o mundo das formas é, de algum modo, um universo cifrado cuja verdadeira significação reenvia ao jogo das forças em nós, [reenvia] à vida, porque o corpo vivo é um corpo feito de forças: tal é a origem da pintura.

Para Henry, a pintura é uma mediação entre os seres. Os elementos que constituem a pintura, em sua expressão, não são apenas objetivos, mas também subjetivos. A pessoa que olha para uma forma expressa em um quadro, experiencia o mesmo pathos que aquele que a concebeu, na medida em que "a forma só pode ser lida pela reativação de forças que são identicamente as forças do corpo vivo do criador ou do espectador.

Na obra de arte, há um despertar da subjetividade, na medida em que as formas, as cores e os grafismos despertam no espectador as forças das quais são expressão. Dessa forma, ocorre, pela mediação da obra de arte, uma espécie de intensificação da vida, tanto no espectador quanto em seu criador. De modo que, ao acompanhar os jovens no Ateliê, o trabalho clínico se revela como possibilidade única de superação do fardo que é viver.

O processo terapêutico no Ateliê não opera no nível do pensamento dedutível, mas sim, no nível da transformação afetiva que, pelo nosso agir, nela originariamente nos implica. As ressonâncias afetivas da vida do outro ou do mundo – das quais o sentimento estético faz parte – são modalidades do pathos-com ou do pacto originário entre humanos e não-humanos efetuado na vida.

A partir da noção de sofrer e fruir originários, a modalização do sofrimento, que ocorre a cada encontro do Ateliê, se estabelece como um fazer clínico alinhado ao registro ontológico da vida em sua autoafecção. O Ateliê possibilita vivenciar o afeto do outro como potencial de nossas próprias possibilidades – ao invés de o vivenciarmos como experiência de angústia e desespero – mobilizando a relação dialética afetiva, pela qual se pode passar do sofrimento à fruição originária.

Considerações Finais

A partir de uma psicologia clínica assentada no conceito de *ethos* como lugar, morada do humano, podemos pensar e viver a ética, em sua dimensão constitutiva, como campo relacional, como um posicionamento ao lado do jovem, do outro. Configura-se, assim, na dimensão clínica, um cuidado que possibilita ao indivíduo desenvolver uma potencialidade do si vir a ser realização (Safra, 2006), pela expressão da imagem compreendida como um gesto artístico originário que é completado pelo testemunho, relação comunitária, na qual da imagem se faz verbo e do verbo acolhemos possibilidades de relações encarnadas em grupo.

Acreditamos que a fenomenologia da vida possa somar para a ampliação do alcance de nosso trabalho de acolhimento e cuidado junto aos estudantes que tem procurado auxílio do Escritório de Saúde Mental. Uma vez que a modalização do sofrer em fruir significa também a transformação de uma tensão em uma forma de cultura – ou seja, é a expressão da vida como gesto em uma obra de arte. Daí a importância terapêutica de um espaço que possibilita ao jovem se expressar por meios artísticos, tecendo sua história e vivenciando situações reveladoras da ipseidade de cada um que por ela se deixa afetar.

Referências

Antúnez, A. E. A., & Martins, F. (2017). A violência como fenômeno originário da vida. In Feijó, A. M. L. C., & Lessa, M. B. M. F. (Orgs.). Fenomenologia e Práticas Clínicas II. Rio de Janeiro, RJ: Edições IFEN.

Antúnez, A. E. A., & Martins, F. (2020a). Michel Henry: da fenomenalidade da vida à fenomenalidade do trabalho e sua operacionalidade no ato clínico. In Antúnez, A. E. A., & Lipsitz M. (Orgs.) Cadernos 2: III Jornadas Internacionais Michel Henry e textos sobre Saúde Mental (pp. 241-252). São Paulo, SP: Biblioteca Dante Moreira Leite. Recuperado de http://newpsi.bvs-psi.org.br/eventos/circulo_fenomenol%C3%B3gico_vida_clinica2.pdf

Antúnez, A. E. A., & Martins, F. (2020b). Michel Henry: inovação e operacionalidade da fenomenologia da vida na clínica, nomeadamente nas formas de violência que a crescente vaga de suicídios em nossas sociedades, incluindo as instituições universitárias, testemunham. In Antúnez, A. E. A., & Lipsitz M. (Orgs.) Cadernos 2: III Jornadas Internacionais Michel Henry e textos sobre Saúde Mental (pp. 253-264). São Paulo, SP: Biblioteca Dante Moreira Leite. Recuperado de http://newpsi.bvs-psi.org.br/eventos/circulo_fenomenol%C3%B3gico_vida_clinica2.pdf

Antúnez, A. E. A., & Safra, G. (2018). A psicologia clínica e a fenomenologia da vida de Michel Henry. In Antúnez, A. E. A., & Safra, G. (Orgs.). Psicologia Clínica da Graduação à Pós-Graduação. Rio de Janeiro, RJ: Atheneu.

Brasil, Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde. (2017). Suicídio: Saber, agir e prevenir. *Boletim Epidemiológico*, *48*(30), 1-14. Recuperado de http://portalarquivos2.saude.gov.br/images/pdf/2017/setembro/21/2017-025-Perfil-epidemiologico-das-tentativas-e-obitos-por-suicidio-no-Brasil-e-a-rede-de-atencao-a-saude.pdf

Colombo, E. R. (2018). Ateliê de Desenho de Livre-Expressão com crianças acolhidas: um diálogo entre clínica e fenomenologia. (Dissertação de Mestrado, Instituto de

Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo). Recuperado de https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-13112018-190536/publico/colombo_me.pdf

Colombo, E. R., & Antúnez, A. E. A. (2018). Ateliê de desenho de livre-expressão com crianças acolhidas: reflexões a partir da fenomenologia da vida. Revista Cultura e Extensão USP, 19, 59-72. doi: 10.11606/issn.2316-9060.v19i0p59-72

Cruz, A. (2018, 08 fev.). Reitor e vice-reitor apresentam novos projetos para a Universidade. *Jornal da USP*. Recuperado de https://jornal.usp.br/institucional/reitor-e-vice-reitor-apresentam-novos-projetos-para-a-universidade/

Henry, M. (1981). *Le fils du roi.* Paris, França: Gallimard.

Henry, M. (2011). *L'essence de la manifestation.* Paris, França: PUF. (Original publicado em 1963).

Henry, M. (2012a) *A Barbárie* (Rouanet, L. P., Trad.). São Paulo, SP: É Realizações. (Original publicado em 1987).

Henry, M. (2012b). *Ver o Invisível: Sobre Kandinsky* (Rouanet, M., Trad.). São Paulo, SP: É Realizações. (Original publicado em 1988).

Henry, M. (2014). *O Cadáver Indiscreto* (Tempski-Silka, N. M. P. P. Trad.) São Paulo, SP: É Realizações. (Original publicado em 1996).

Henry, M. (2018). Arte e fenomenologia da vida. (Colombo, E. R., Trad., & Antúnez, A. E. A., Rev.). In Antúnez, A. E. A. (Org.). *Cadernos I Círculo fenomenológico da vida e da clínica* (pp. 227-243). São Paulo, SP: Biblioteca Dante Moreira Leite. (Original publicado em 1996). Recuperado de http://newpsi.bvs-psi.org.br/eventos/cadernos1_circulo_fenomenologico.pdf

Martins, F. (2017). *Estátuas de Anjos: para uma fenomenologia da vida e da clínica*. Lisboa, Portugal: Edições Colibri.

Minkowski, E. (1966). *Traité de Psychopathologie*, Paris, França: PUF.

Organização Mundial da Saúde, Departamento de Saúde Mental. (2000). *Prevenção do Suicídio: um manual para profissionais da saúde em atenção primária.* Organização Mundial da Saúde: Genebra. Recuperado de https://www.who.int/mental_health/prevention/suicide/en/suicideprev_phc_port.pdf

Safra, G. (2006). *A hermenêutica na situação clínica: o desvelar da singularidade pelo idioma pessoal.* São Paulo, SP: Edições Sobornost.

Santoantonio, J. (2014) O Ateliê de Pintura de Livre Expressão: relato de um modelo de intervenção articulado com a Fenomenologia da Vida de Michel Henry. In Antúnez, A. E. A., Martins, F., & Ferreira, M. V. (Orgs.). *A fenomenologia da vida de Michel Henry: Interlocuções entre filosofia e psicologia* (pp. 253-272). São Paulo, SP: Escuta.

Santoantonio, J, & Antúnez, A. E. A. (2010). Ateliê de desenho e Rorschach: estudo fenômeno-estrutural. Paideia, 20(45), 117-122. Recuperado de http://www.producao.usp.br/bitstream/handle/BDPI/11984/art_ANTUNEZ_Atelie_de_desenho_e_Rorschach_estudo_fenomenoestrutural_2010.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Santoantonio, J., & Ribeiro, A. T. I. de A. (2018). O ateliê de pintura de livre expressão: espaço terapêutico compartilhado de criação. In Antúnez, A. E. A. & Safra, G. (Orgs.) *Psicologia Clínica: da graduação à pós-graduação* (pp. 257-263). Rio de Janeiro, RJ: Atheneu.

Tarde, G. (2000). *As leis da imitação.* Porto, Portugal: Rés Editora.

Ternoy, M. (1997). *Rorschach, rêve éveillé dirigé et expression grapho-picturale dans l'étude phénoméno-structurale des hallucinations.* (Tese de Doutorado, Université de Lille III, Lille. Vols. I e II).

Vieira, B. (2018, 1° ago.). USP tem 4 suicídios em 2 meses e cria escritório de saúde mental para alunos. *Folha de São Paulo.* Recuperado de https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/08/usp-tem-4-suicidios-em-2-meses-e-cria-escritorio-de-saude-mental-para-alunos.shtml

World Health Organization. (2014). *Preventing suicide: A global imperative.* World Health Organization: Geneva. Recuperado de https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/131056/9789241564779_eng.pdf;jsessionid=49DDBAC351B63053A2A7A40039B1A76F?sequence=1

Yazigi, L. (2002) Two styles of mental functioning and literary language: a phenomenological psychological reading of A. Machado and C. Cavafy. A tribute to Zena Helman. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, *18*(3), 315-322, Recuperado de http://www.scielo.br/pdf/ptp/v18n3/a11v18n3.pdf

Capítulo 15

FENOMENOLOGIA DA CARNE DE CRISTO EM HENRY COMO INTELIGIBILIDADE PRIMORDIAL

UMA TEOLOGIA PARA QUAL CORPO?

José Sebastião Gonçalves

O presente artigo, para além dos objetivos que serão apresentados a seguir, possui como escopo principal provocar a sensibilidade dos leitores sobre o tema fundamental da relação entre cristianismo, corpo e elaboração teológica. Esta tarefa de sensibilização é levada a cabo já de início ao se formular a questão central do texto: "*uma teologia para qual corpo?"*. A perspectiva apresentada aqui diz respeito à possibilidade de uma abordagem fenomenológica do cristianismo, intuída pelo pensamento de Michel Henry. Desta forma, emergem neste contexto, temas centrais para a reinterpretação de uma filosofia do cristianismo, tal é o caso do fenômeno da carne de Cristo e da encarnação como inteligibilidade primordial da compreensão do fenômeno humano.

Introdução

O presente artigo, para além dos objetivos que serão apresentados a seguir, possui como escopo principal provocar a sensibilidade dos leitores sobre o tema fundamental da relação entre cristianismo, corpo e elaboração teológica. Esta tarefa de sensibilização ou provocação é levada a cabo já de início ao se formular a questão central do texto: "*uma teologia para qual corpo?"*. Auxiliar-nos-ão no cumprimento desta tarefa três objetivos mais específicos.

Em primeiro lugar, busca-se colocar em evidência o mistério da Encarnação (carne de Cristo) como paradigma hermenêutico fundamental para a interpretação da existência crística num corpo de carne. Emerge aqui a categoria da carne de Cristo como inteligibilidade primordial. Em segundo lugar, explicitar-se-á a possibilidade fecunda de comunicação entre a categoria de carne e corpo no *ethos* cristão, sob a luz da contribuição da fenomenologia contemporânea, mais especificamente, a fenomenologia da vida em Michel Henry. Tudo isto a partir da perspectiva da fenomenologia e filosofia do corpo no cristianismo. Por último, buscar-se-á intuir um horizonte possível a partir do qual seja possível balizar as vivências carnais, tanto na perspectiva da reflexão sobre a

possibilidade de uma pedagogia cristã da encarnação, quanto na vivência do mistério e do chamado à incorporação do corpo de carne ao Corpo Místico de Cristo. Tais questões emergem a partir da possibilidade de uma abordagem fenomenológica do cristianismo haurida do pensamento henryano.

A fim de organizar didaticamente a presente reflexão e seus respectivos objetivos, o texto apresenta a seguinte estrutura: em primeira instância, elucida-se o fundamento fenomenológico da pesquisa teológica. Versar-se-á, entre outros temas, sobre a determinação do conceito de verdade e a questão da revelação. Em seguida, passa-se ao tema específico da fenomenologia da carne de Cristo como uma inteligibilidade primordial. Ganhará ênfase neste momento a fenomenologia do nascimento e as questões relacionadas às categorias da criação ou geração conectadas à teologia da criação ou ao mistério do engendramento do vivente na Vida. De alguma forma, o corpo de carne aparece aqui entre o mistério da protologia e a perspectiva soteriológica, a mediação se dá através da possibilidade transcendental da escuta. Por fim, a terceira seção visa apresentar sinteticamente a elucidação da estreita relação entre a abordagem fenomenológica do cristianismo, a proposta de uma pedagogia cristã da encarnação e a teologia fenomenológica do corpo.

Fundamento fenomenológico da pesquisa teológica: sobre a determinação do conceito de verdade e a questão da revelação

Neste primeiro momento, parece fundamental apresentar o fundamento fenomenológico da pesquisa teológica em questão. Para tanto, parte-se do tema da determinação do conceito de verdade. Neste contexto emergirá, a partir da discussão sobre a relação entre ontologia e fenomenologia, a questão fundamental do horizonte de visibilidade a partir do qual se determina o que é ou não verdade. Destaca-se aqui o peso de duas categorias que pertencem tanto ao campo do saber filosófico quanto ao do teológico, e que por isso constituem o ponto de partida da reflexão. Trata-se dos termos "verdade" e "revelação". É neste contexto, que se propõe a reflexão teológica fundamental sobre a busca de uma inteligibilidade primordial a partir da comunicação entre o que Henry chama de verdade do mundo e verdade da vida. Emerge neste horizonte a crítica henryana à fenomenologia histórica (verdade do mundo). O foco na questão da verdade e da relação entre ontologia e fenomenologia também aparece na discussão sobre a nova epistemologia e a constituição do sujeito moderno, a partir da redução galileana, cogito

cartesiano e o sujeito kantiano. Nesta perspectiva, reaparecem os temas centrais da vida e da sensação, tal como a tese da afetividade do pensamento, que se propõem como novo fôlego, ou elo perdido, para o pensamento teológico, a partir, da questão filosófica da epistemologia e fenomenologia[254].

As consequências desta reflexão fenomenológica para o pensamento teológico podem ser ditas como segue: até que ponto a teoria da constituição do sujeito cartesiano-kantiano (sujeito moderno) e, mesmo a determinação clássica do conceito de verdade na relação ontologia e fenomenologia da tradição grega, impregnou nossa forma de pensar a teologia? Quando, por exemplo, pensamos, enquanto teólogos, as questões dogmáticas ou da práxis, fala-se a partir de qual sujeito ou para qual sujeito teológico? Fala-se do e para o homem que possui um corpo de carne, um sentimento, um homem cheio de vida e sensações, ou nos referimos a um sujeito desencarnado, ao sujeito transcendental do conhecimento? Uma teologia do corpo precisa pensar nisto. Uma teologia para qual corpo? De que corporalidade se fala quando retomamos contemporaneamente as questões dogmáticas e práticas? De que corporalidade fala *Humanae vitae* e outras encíclicas quando tocam, de certa forma, o tema da manipulação do corpo? Qual é o sujeito teológico que está por detrás dos discursos morais e dogmáticos?

Da análise henryana sobre a dualidade do aparecer emergem temas centrais. Para Henry, por exemplo, as palavras de Cristo encontram neste princípio fenomenológico nova possibilidade hermenêutica. Nas narrativas dos evangelhos, frequentemente Jesus aponta para a vida como a verdade primordial. Verdade que se contrapõe, por exemplo, à possibilidade da mentira e da hipocrisia denunciada por Cristo. Hipocrisia que somente pode existir a partir da ilusão transcendental do ego que toma este mundo como real e esquece a verdade da Vida como o mais originário. É importante destacar aqui as duas notas fenomenológicas fundamentais da vida como imanência e afetividade, condensada no denso vocábulo da autoafecção. A Vida é verdadeira porque é o que é. Nela não existe distância fenomenológica possível entre o que se mostra e o fato mesmo de se mostrar. Por isso, a Vida é a realidade enquanto Verdade. Nela não há mentira porque não há nem tempo nem espaço para mentir. Ela é eterno presente e eterna verdade de si a si. Não

[254] Cf. HENRY, Michel. *Incarnation*: une philosophie de la chair. Paris: Seuil, 2000, p.169-170. Cabe advertir ao leitor que embora o presente texto não seja hermético requer uma compreensão básica das principais questões epistemológicas colocadas desde Descartes e que desembocarão na elaboração das principais questões da escola fenomenológica. De fato, o presente artigo constitui uma interface entre teologia e fenomenologia.

existe na Vida possibilidade de disfarce, tal como permite a estrutura do aparecer do mundo.

A ilusão transcendental do ego, que pretende arrancar o vivente do seio da Vida, apresenta-se como nossa possível desencarnação, possível perdição enquanto separação radical da Vida, nossa morte. Uma pedagogia cristã da encarnação, numa perspectiva da teologia do corpo, possui, portanto, como tarefa, a recondução dos filhos ao seio da Vida. Uma recondução à casa paterna. A pedagogia cristã da encarnação, neste sentido, apresenta-se como uma reflexão sobre a salvação operada primordialmente pelo Espírito do Cristo ressuscitado, o Pedagogo que, como irmão Unigênito (primordial), conduz todo vivente à Vida (Pai): "*Não se turbe o vosso coração; credes em Deus, credes também em mim. Na casa do Pai há muitas moradas...*" (Jo 14, 1-3). Destarte, o esforço desta pesquisa não é outro que o de compreender, através da interface com o pensamento de Henry, em que consiste e como ocorre, através de Cristo Mestre, a salvação em sentido Cristão. Importa ressaltar que o princípio de inteligibilidade desta questão, proposto pela fenomenologia da Vida, consiste na compreensão do que é essencial na manifestação. Percebemos que o essencial na manifestação pertence ao mistério da autoafecção da Vida que revela a carne originária como a inteligibilidade primordial de nosso corpo de carne.

A questão de fundo da interpretação henryana do homem, como fruto de uma geração e não de uma criação, deve ser resituada antes num horizonte fenomenológico que axiológico. Parece realmente rica a intuição de Henry quando propõe uma abordagem fenomenológica do cristianismo. Esta abordagem pode ajudar a resgatar o valor de uma reflexão mais fundamental sobre a origem de todo vivente na Vida absoluta, evitando o discurso unívoco baseado somente no viés axiológico da questão. Nesta perspectiva, afirma-se o homem como uma criatura diferente do produto de um mundo da representação. A verdade do homem é que ele se encontra dado na Vida (Deus), e por isso é bom, vivente e amante.

Concebe-se, assim, a possibilidade da relação entre fenomenologia da vida e cristologia, a partir da salvação em sentido cristão, como uma volta para a casa paterna, a volta do vivente ao seio da Vida. Uma volta que na verdade significa um reencontro, já que de fato o homem como vivente se encontra sempre dado no seio da Vida sem jamais se separar dela. Isto porque tal separação, em sua possibilidade radical, coincide com a nadificação própria da estrutura fenomenológica do mundo, que outra coisa não gera a não ser a morte e sua perdição. O homem se perde da Vida quando se encontra jogado na ilusão transcendental do ego. O ponto de partida desta reflexão consiste na recolocação

do homem no seio da Vida. Numa linguagem teológica sistemática diríamos que é a consideração de toda antropologia a partir de uma teologia. É justamente na intercessão entre teologia e antropologia que se dá o lugar a partir do qual se pode situar o discurso cristológico. Em Henry, isto não é diferente, pois a possibilidade de uma cristologia, como fenomenologia do Cristo, encontra-se na intercessão da relação entre a Vida e o vivente. Desta intercessão brota a complexa análise fenomenológica da relação entre Vida e Primeiro vivente gerado eternamente em seu seio. E somente desta relação entre a Vida absoluta e o Primeiro vivente é que se aborda, em Henry, a geração do homem transcendental. Recorda o autor que toda esta análise se refere a uma fenomenologia transcendental, cujas categorias principais coincidem com o mistério do Pai e do Filho em sua significação da revelação cristã. Henry afirma ainda que a palavra 'transcendental' assume aqui sua significação filosófica, pela qual não designa as coisas em seu sentido imediato como as percebemos na estrutura do aparecer do mundo, mas diz respeito à sua possibilidade mesma enquanto essência. Todas as vezes que tal conceito aqui for mencionado, referir-se-á, então, à condição de possibilidade enquanto o que existe de mais interior e, assim, de verdadeiro em Deus e no homem[255].

Contudo, quando se trata da revelação, esta fenomenologia transcendental somente é percebida como tal a partir da constatação do limite do aparecer do mundo, o qual revela uma falha ontológica caracterizada pela famosa exteriorização da exterioridade. O limite deste poder de doação, que é a estrutura ek-stática do mundo, aponta para uma verdade mais originária que pode ser denominada como Vida fenomenológica absoluta. Nos últimos escritos henryanos, esta Vida absoluta coincide com o que a tradição cristã compreende como o horizonte do mistério de Deus. Nesta perspectiva, a concepção cristã que afirma que não somente a Vida é verdade, mas que a verdade é a Vida deve ser compreendida como modo originário de doação em relação ao aparecer do mundo. Trata-se da situação de uma fenomenologia da vida (chamada transcendental) como pressuposto para uma fenomenologia do mundo (transcendente).

Em sua atitude de ignorância, segundo Henry, o aparecer do mundo abordará o mistério da vida a partir de três “mentiras” ou “calúnias”. A primeira delas provém daqueles que creem falar como cientistas da vida e consiste em reduzir a vida aos processos materiais, fisiológicos (reducionismo do discurso biológico, psicofísico, etc.). Neste sentido, a vida é identificada grotescamente com aquilo que se analisa nos

[255] Cf. HENRY, Michel. *C'est moi la vérite*: pour une philosophie du christianisme. Paris: Seuil, 1996, p. 90-95.

laboratórios, ao ponto, por exemplo, de o DNA ser nomeado como tijolo da vida. Mas de que vida o DNA é o tijolo? "*ora, desta vida que se manipula e se disseca, a única que existe de forma palpável*", responder-nos-ão os cientistas. A segunda "calúnia" contra a vida diz respeito à perspectiva filosófica que reduz a vida ao aparecer do mundo, negando-lhe assim a possibilidade mesma de que ela possa aparecer como outro modo de doação ou manifestação que não seja o ser definido pela racionalidade ocidental[256].

A terceira "mentira" contra a vida surge da tentativa da filosofia do século XIX de recuperar a questão da vida como manifestação essencial. A má compreensão das filosofias de Schopenhauer e Nietzsche, assim como da teoria de Freud, gerou a terceira "calúnia" contra a vida. Tal "mentira" consiste em situar a vida como princípio metafísico do universo. A "calúnia" consiste em que tal vida como princípio metafísico, (identificada com a vontade em Schopenhauer, a vontade de poder em Nietzsche e o inconsciente em Freud), é concebida como uma vida cega e sem princípio algum de inteligibilidade que não seja uma força incontrolável e arbitrária. Trata-se, de uma força destrutiva e trágica, quando se interpreta o dionisíaco como irracional em contraposição ao apolíneo como da ordem da razão[257].

Para o autor, estas três "calúnias" resumem o modo como o pensamento ocidental concebeu a vida, revelando assim a incapacidade da fenomenologia do mundo em oferecer uma análise fenomenológica da vida como "outro modo de doação". O que não encontra sua possibilidade de realização a partir da verdade do mundo, a saber, uma análise fenomenológica da vida, encontra sua chave de leitura mais fecunda no que o autor chama de verdade do cristianismo. E é isto mesmo que justifica esta investigação.

No mundo pré-científico é ainda o olhar intencional que pretende ver a vida e assim a esvazia. Neste contexto, diz Henry, justamente porque nós não percebemos a vida nela mesma, é que nós somente a captamos sob a forma de uma significação vazia, ou, numa linguagem fenomenológica mais recorrente, como uma significação noemática irreal. O autor esclarece o sentido do que vem a ser uma significação noemática irreal ou uma significação vazia, ao estabelecer concretamente a diferença radical entre as significações visando à vida e as significações visando às coisas[258]. Para ele, seguindo a visão de Husserl, ao visar às coisas, toda significação vazia pode se tornar algo como uma

---

[256]Cf. DESMOND, William. *A filosofia e seus outros*: modos do ser e do pensar. São Paulo: Loyola, 2000. p. 11-38.
[257] HENRY, Michel. *C'est moi la vérite*, p. 46-64.
[258] Ibid, p.55.

intuição completa ou uma percepção. Por exemplo, a significação noemática irreal "cavalo branco", torna-se uma percepção ou intuição completa, deixando de ser uma significação vazia, quando ao abrir a janela alguém vê no campo um cavalo branco. Contudo, qual é a questão manifestada aqui? O problema é que isto que acontece com as significações visando às coisas, não acontece com as significações visando à vida, justamente porque a vida não é uma coisa, mas a verdade enquanto outro modo de doação, diferente daquela na qual as coisas se encontram dadas. Desta forma, pode-se dizer "este homem está vivo", porém, jamais será possível ver a vida na qual este homem se encontra dado dissecando seu corpo, mesmo que haja nele sinais vitais. É como se a Vida fenomenológica absoluta se ocultasse constituindo o fundo fenomenológico do que nomeamos por 'sinais vitais'. Tais sinais são justamente aquilo que aponta para algo que não se vê. O sinal não é a realidade, mas algo que aponta para tal, um sintoma. Neste horizonte se encontra explicitado o que Henry chama de '*dissimulação da Vida fenomenológica absoluta*'[259]. É esta Vida que não aparece no mundo senão em forma de significação vazia. É justamente tal dissimulação que inocenta a redução galileana no sentido de afirmar que não é a redução, em seu sentido metodológico, que torna incapaz a percepção da Vida no aparecer do mundo. Isto porque é a própria estrutura fenomenológica da Vida, enquanto outro poder de doação, que não se manifesta jamais em mundo algum concebido como estrutura fenomenológica.

Para Henry, a radicalização dos pressupostos fenomenológicos que funda a metafísica ocidental se encontra cumprida em Heidegger quando ele reduz a Vida a um modo do ser. Curiosamente, assim como o filósofo alemão acusa a teologia de ter reduzido o Ser a um ente (ontoteologia), ele também reduziu a Vida ao vivente/ existente - "Dasein". Desta forma, segundo o autor, Heidegger diria, por exemplo, que a vida é um modo de ser particular cuja essência não se pode ter acesso a não ser no Dasein. Contudo, o Dasein que, por sua vez, constitui a única forma de acesso à Vida, não parece ser outra coisa que ser-no-mundo, ou seja, justamente abertura ao mundo no qual a Vida jamais se manifesta[260]. Então, se temos acesso à Vida somente pelo Dasein e este não é outra coisa que abertura ao mundo, segue-se então que o acesso à Vida não se dá pela Vida, mas se encontra reduzido ao aparecer do mundo. Contudo, se a Vida somente é acessível no mundo, ela não é em si mesma um modo de doação, um poder de fenomenalização, mas

[259] Ibid, p. 57.
[260] Ibid, p. 66.

uma coisa a mais no mundo, ainda que identificada como um modo de ser particular. Sobre a questão da redução de todo aparecer ao aparecer do mundo e sobre a incapacidade heideggeriana de abordar o problema da Vida, afirmamos a influência do filósofo francês Didier Franck, sobre as análises de Henry[261]. Apresentou-se neste primeiro momento o fundamento fenomenológico da pesquisa teológica levando em conta a determinação do conceito de verdade e a questão da revelação no diálogo que Henry estabelece entre a fenomenologia e o cristianismo.

Fenomenologia da carne de Cristo como inteligibilidade primordial

Como antes enunciado, nesta segunda seção, busca-se colocar em evidência o mistério da Encarnação como paradigma hermenêutico fundamental para a interpretação da existência crística num corpo de carne. Emerge aqui a categoria da carne de Cristo como inteligibilidade primordial. Em segundo lugar, explicitar-se-á a possibilidade fecunda de comunicação entre a categoria de carne e corpo no *ethos* cristão, sob a luz da contribuição da fenomenologia contemporânea, mais especificamente a fenomenologia da vida em Michel Henry, numa perspectiva da fenomenologia e filosofia do corpo no cristianismo.

A situação do homem como um vivente no seio da vida, encontra sua compreensão na reflexão sobre a categoria chave de autogeração da Vida que, por sua vez, nos conduz à intuição de uma "fenomenologia do nascimento", um dos núcleos do que se pode denominar como possibilidade de uma abordagem fenomenológica do cristianismo. A abordagem desta fenomenologia consiste na possibilidade principal de compreensão, neste contexto, do privilégio da categoria da "geração" em relação à categoria da "criação". Para a compreensão deste tema se faz necessário a retomada da intuição fundamental da geração do Primeiro Vivente no abraço patético da Vida, do Filho no Pai. Geração que é nomeada por Henry como um "Arquinascimento transcendental". Deste Arquinascimento transcendental nasce o Arquifilho. A categoria do Arquifilho é fundamental porque ela retoma e esclarece uma sutileza teológica que parece constituir um dos núcleos da teologia da geração eterna do Verbo. Trata-se da categoria principal do Filho Unigênito. Tal elucidação acontece quando se afirma que o Arquifilho não pode ser concebido simplesmente como um filho primogênito. Pois a ideia de filho primogênito

[261] Ibid, p. 69.

nos remete ao imaginário do nascimento próprio da estrutura ek-stática e temporal do mundo, no qual o primogênito aparece simplesmente como o primeiro numa ordem temporal. Contudo, o Arquifilho não é simplesmente aquele primeiro nascido de uma série de irmãos vindos posteriormente. Destarte, diz Henry: "*Ele é aquele que habita a origem, o começo mesmo, Aquele que é gerado no mesmo processo pelo qual o Pai se engendra a si mesmo*"[262]. Neste arquinascimento não há precedência temporal do Pai em relação ao Filho. O que existe é uma autogeração da Vida (autodeterminação do Pai) como geração do Filho, ou ainda na linguagem fenomenológica, uma autogeração da Vida como geração do Primeiro Vivente. O que se manifesta aqui é a unidade primordial entre o Pai e o Filho, a Vida e o Primeiro Vivente. Unidade expressa muitas vezes na narrativa joanina quando Jesus declara expressamente: "*Eu e o Pai somos um*" (Jo 10,30), ou ainda "*quem me viu, viu o Pai*" (Jo 14, 9). Unigênito, o que equivale a dizer Filho Primordial ou Arquifilho, somente existe um. Este Filho, em seu nascimento transcendental, continua sendo o único gerado no Pai desde sempre, por este processo do Arquinascimento transcendental. E somente porque ele é o Unigênito é que os outros filhos podem ser gerados à sua imagem e semelhança. Aqui está o núcleo da questão.

O que a fenomenologia do nascimento aponta ainda, através da categoria do Arquinascimento transcendental, consiste na diferença radical entre o aparecer do mundo como criação e o aparecer da Vida como nascimento. Vejamos como se manifesta tal diferença e como se encontra justificada em Henry o uso privilegiado das categorias "nascimento e geração". A primeira coisa a ressaltar é a finalidade mesma do qualificativo 'transcendental' na expressão "Arquinascimento transcendental". O termo transcendental não tem outro propósito que a função de dissociar o processo de autogeração da Vida absoluta, no seu modo próprio de doação, a partir das suas duas notas fenomenológicas essenciais de imanência e afetividade, de todo processo de fenomenização mundana[263]. Nesta perspectiva, o termo "transncendental" assume proximidade semântica com o termo "originário-primordial". A partir da análise fenomenológica do significado de 'nascer', na acepção do aparecer do mundo, é que Henry nos leva a perceber esta ruptura entre o nascer no mundo e o nascer na Vida:

> Nascer, segundo a acepção ordinária do termo, quer dizer: vir ao ser, entrar na existência. Da mesma forma que morrer quer dizer

[262] Ibid, p. 77.
[263] Idem.

> sair, entrar no nada. Mas como o ser reenvia sempre a um aparecer que o funda em realidade, posto que só aquilo que se mostra a nós existe para nós – como, para o dizer filosoficamente, a ontologia reenvia sempre a uma fenomenologia prévia, consciente ou não – , a proposição "vir ao ser" deve ser transcrita fenomenologicamente. "Vir ao ser" se escreve então: vir ao aparecer, ou seja, segundo o pensamento ocidental, se mostrar na verdade do mundo: vir ao mundo. Vir ao mundo, não é, portanto, para todos e para cada um, filósofo ou não, o que significa nascer[264]?

Assim, nascer, no horizonte fenomenológico do mundo, é definido nesta mesma linguagem como vir ao ser, vir ao mundo. É desta forma que designamos a realidade fisiológica do parto através das expressões "dar a luz" ou "X veio ao mundo". Dar a luz é trazer alguém a este mundo. Que este alguém seja um vivente não é percebido mais que através do que o mundo mesmo concebe como sendo vida a partir das três “mentiras” já mencionadas. Em sua definição do ser, quem veio ao mundo como um vivente, a luz do mundo o diz em suas três “calúnias”: este ser é um vivente porque tem sinais vitais (possui vida, no sentido fisiológico, psicológico); este ser é um vivente porque se encontra lançado-no-mundo em sua possibilidade de relação, é um Dasein, um ser-para-a-morte; ou ainda, na terceira mentira, este ser é um vivente porque pulsa nele uma vida cega que se manifesta num instinto de vida e morte. O aparecer do mundo em sua linguagem dissimulada sobre a Vida jamais dirá: este é um vivente porque se encontra gerado na Vida, ou, este é um vivente porque todo vivente somente é possível na Vida.

Então, nascer para o mundo pode significar qualquer uma destas três coisas. E todas elas não significam mais que um "vir à luz do mundo" ou um "vir ao ser". Porém, como no aparecer do mundo, a fenomenologia funda a ontologia e, assim, ser é aparecer, dizer que alguém veio ao ser significa dizer que alguém veio ao mundo, veio à luz, apareceu neste horizonte de visibilidade do mundo. Mas como bem se sabe, o que aparece neste horizonte de visibilidade do mundo perde sua realidade e é esvaziado de si no instante mesmo em que aparece pela própria estrutura interna do tempo. Desta forma, se

[264] Ibid, p.78.

a Vida é realidade e plenitude de si, vida alguma pode vir a este mundo a não ser que aceite ser alienada de si, não sendo mais vida senão morte. Por isso, o nascimento no mundo não pode significar, segundo a fenomenologia da vida, um real nascimento. Emerge aqui a expressão mais radical segundo a qual vivente algum repleto de vida pode vir ao mundo. Pois neste mundo, compreendido como estrutura fenomenológica, vida alguma é possível, porque o que aparece nele, não aparece mais que para ser esvaziado e conduzido ao nada.

Destarte, se nascimento algum é possível no mundo, então nascer é algo próprio da Vida. Para Henry, o nascimento como vir à vida possui duas significações essenciais. A primeira e mais evidente significa que vir à vida é se compreender como um vivente, participando assim da essência da Vida enquanto imanência e autoafecção. O vivente é aquele que, nos poderes da Vida, percebe-se como único (esseidade) e se sente constantemente a si mesmo (ipseidade). Contudo, é na segunda significação essencial que o nascimento como vir à vida manifesta mais claramente sua radical diferença com o nascimento do aparecer do mundo. Nesta segunda significação, vir à vida quer dizer vir da Vida. Diferentemente do aparecer do mundo, na concepção de nascimento da Vida, é a Vida mesma que aparece como ponto de partida e não mais como simples chegada. Se na acepção mundana de nascimento, a expressão "vir ao mundo" pressupõe o mundo como ponto de chegada, na concepção de nascimento em sua compreensão originária como nascimento na Vida, a expressão "vir à vida" não pensa a Vida como finalidade, mas como fundamento da possibilidade mesma de todo nascimento.

Diante disto emerge a questão: se no mundo não existe a possibilidade de haver nenhum nascimento do vivente, o que então aparece neste mundo, que classe de coisas o mundo manifesta em seu aparecer? Surge aqui todo o campo de reflexão próprio à fenomenologia do mundo e seu poder de "produção" enquanto objetivação. Poder de produção e objetivação que, como vimos, não é outra coisa que este poder de exteriorização enquanto este colocar-fora-de-si um conteúdo. Todo este processo pode ser concebido, segundo a fenomenologia da vida, como o "poder de criação" próprio à fenomenologia do mundo e estranho ao modo próprio de revelação da Vida, cuja imanência radical não permite conceber uma separação radical entre a Vida e o vivente gerado no abraço patético primordial da Vida. Este ponto cume da fenomenologia henryana levanta um problema filosófico e teológico que somente poderá encontrar alguma luz na concepção do homem como filho no Filho. Tal problema diz respeito à questão do risco de um panteísmo e se expressa como a necessidade de salvaguardar a

originalidade primordial da Vida, enquanto Deus mesmo, em relação a todo vivente ou homem particular. A questão pode ser mais bem colocada através da pergunta: como não confundir a Vida fenomenológica absoluta com um simples vivente, já que esta jamais se separa dele? A possibilidade de pensar este problema exige de nós a volta à unidade primordial entre a Vida e o Primeiro Vivente como Arquifilho. O que entra em cena aqui é o que Henry nomeia como "redes de relações transcendentais" que formam o conteúdo mesmo do cristianismo. Estamos no âmago da questão do mistério da relação intratrinitária, mesmo com o déficit pneumatológico desta abordagem. A fim de pensarmos isto evocamos a categoria da "interioridade fenomenológica recíproca" entre a Vida e o Primeiro Vivente, o Pai e o Filho.

A questão da interioridade fenomenológica recíproca entre Pai e Filho, âmago de uma fenomenologia do nascimento, conduz-nos à revelação da condição humana como filhos no Filho e propicia a compreensão do nascimento transcendental do homem como um "*eu posso*" dado no poder maior da Vida. De alguma forma esta questão central da abordagem fenomenológica do cristianismo, suscita a reflexão sobre uma Antropologia teológica fundamental como a revelação da nossa condição humana a partir da graça de sermos filhos no Filho. Emerge neste contexto o que chamamos de "*função pedagógico-salvífica da carne de Cristo*". Este horizonte se estabelece como critério hermenêutico para pensarmos uma possível teologia do corpo. É porque a carne de Cristo se revela em sua função pedagógico-salvífica que podemos falar de algo assim como uma "*Pedagogia cristã da encarnação*" a iluminar toda a perspectiva da possibilidade de uma reflexão teológica e cristológica, deste corpo de carne que todos somos.

É neste contexto da fenomenologia do nosso nascimento como filhos no Filho, que situamos a questão da possibilidade transcendental da escuta, como condição de um segundo nascimento, como questão cerne de uma antropologia teológica fundamental. Jesus aparece como o pedagogo que nos narra Deus, ele é, por excelência, o exegeta e o hermeneuta do Pai. Todo este tema diz respeito ao que Rahner chama de uma "Ontologia da *Potentia Oboedentialis*" a uma revelação. Esta ontologia da *Potentia Oboedentialis* a uma revelação é o que se considera neste artigo como núcleo da possibilidade transcendental da escuta. Trata-se do mistério de que o homem é capaz, enquanto espírito histórico, de escutar a palavra vinda livremente da Vida (de Deus) como uma autocomunicação. *Potentia Oboedentialis* não é outra coisa que o mistério maravilhoso da possibilidade da escuta que aparece na estrutura do homem como um dom e uma tarefa, sobre a qual se assenta sua abertura a Deus e ao mundo. Isto caracteriza o homem como

abertura infinita do finito sobre Deus. Rahner fala da tarefa da teologia como uma ontologia do ser humano enquanto existente que pode e deve escutar uma livre revelação de Deus que ultrapassa o mundo. Intui-se que esta *Potentia Oboedentialis* se conecta à possibilidade transcendental da escuta que, em Henry, somente se dá através de nossa condição de filhos no Filho. Daqui emana a tese cristológica de que, gerados como filhos no Filho, encontramo-nos partícipes desta *Potentia Oboedentialis*. Neste contexto, a passagem de uma Antropologia teológica fundamental para uma Cristologia se faz necessária. A *Potentia Oboedentialis* parece ser, sobretudo, este "poder-escutar" a palavra de Deus como sua livre autocomunicação.

Neste contexto, intervém o caráter particular da epistemologia da teologia que, diferente de outras epistemologias, não se encontra fundada univocamente a partir do homem e sua linguagem, mas a partir da Vida fenomenológica absoluta (do próprio Deus) em sua atitude livre de se autocomunicar. Desta forma, o que se coloca como reflexão é o mistério desta *Potentia Oboedentialis* como a capacidade a priori no homem que o torna ouvinte desta palavra pronunciada pelo Deus Vivo e Verdadeiro em sua livre autocomunicação. Capacidade a priori, convém ser compreendida aqui a partir da categoria chave da Graça. Então, na revelação cristã a faculdade no homem da escuta da palavra se encontra constituída em dois momentos, a saber: primeiro pela transcendentalidade como espírito humano, parece que entra em cena aqui a questão da subjetividade e o que foi trabalhado por Balthasar como a crescente "possessão de si" pelo sujeito – seu crescimento como existência histórico-espiritual; segundo, esta faculdade de escuta se dá pelo que a tradição cristã chama de elevação ou iluminação a partir da própria Graça.

Notemos a coerência entre algumas categorias-chave. Assim, por exemplo, se conectam: a possibilidade transcendental da encarnação (Deus partilhando conosco sua condição divina que se encontra justamente na possibilidade da carne enquanto arquipassividade) e a possibilidade transcendental da escuta (uma vez que estamos dados nesta vida, na arquipassividade de seu Logos, podemos escutar sua palavra que fala primeiramente em nossa carne). Encontra-se então uma plausível relação entre a possibilidade da Encarnação e a Escuta da palavra, o que nos remete imediatamente ao espantoso anúncio do Prólogo: "O Verbo se fez carne" (Jo1,14). Nesta afirmação se encontra anunciada a íntima união entre Verbo e Carne, o que nos remete à relação profunda entre Encarnação e Escuta. O que de fato revela tal anúncio senão a intrínseca relação entre Carne e Verbo? Relação esta que precisa ser compreendida em sua imanência, uma vez que não há diferença essencial entre a Carne e o Verbo em Deus (na Vida). Desta forma, a Carne de Deus é a Palavra de Deus, por isso o Verbo se fez Carne. Ainda que o versículo assim traduzido

pareça indicar um movimento (se fez), nenhum movimento no sentido transcendente é aqui possível, somente o movimento transcendental da imanência da Vida no qual o Verbo é gerado como Carne eternamente, no qual a vida nunca cessa de vir a si mesma no seu abraço eterno e patético. A união entre Encarnação e possibilidade transcendental da escuta, aponta para uma interessante conclusão no que se refere à tese de uma pedagogia cristã da encarnação. Desta união, pode-se compreender o papel pedagógico do Cristo e a força de sua palavra. Assim, a escuta da palavra se coloca como elemento central que conduz à possibilidade da própria Pedagogia cristã da encarnação. Isto significa que a inteligibilidade de nossa condição humana, como carne doada no seio da vida, não pode se dar a não ser através da escuta da palavra da Vida que fala primeiro através de nossa carne, daí a importância da paixão em seu sentido cristão (o tomar a cruz). Neste contexto, desempenha papel fundamental a determinação fenomenológica da carne como afetividade. Pois somente através da carne sensível (que sente), somente através do sentimento, do *pathos*, podemos ouvir Deus. Contudo, não se preocupem os intelectuais, porque neste paradigma pensar também é sentir.

Escutar a palavra de Deus num corpo de carne exige uma disposição interior para captar as coisas a partir da sensibilidade carnal, sensibilidade de vivente. Esta escuta acontece através das coisas aparentemente triviais que podem se manifestar desde o olhar apaixonado dos amantes, passando pela compaixão de quem oferece um cobertor ao andarilho, até desembocar na sensibilidade de um artista que chora pela simples flor que vê desabrochar. À frase "*a carne é o eixo da salvação*", acrescentamos que afetados no *pathos* da Vida, podemos conceber a sensibilidade provinda deste afeto primordial como a chave para uma verdadeira escuta da palavra, e assim, a chave mesma da encarnação. É por se sentir um de nós e é para que nos sintamos como um dos seus que Deus se encarna. Será isto um absurdo teológico? Parece-nos rica a frase de Sartre retomada por Lacroix em seu livro *'O corpo de carne'*, ao falar da "*opacidade da carne do outro tornar-se solicitação a entrar em contato com a espessura de sua presença*". A frase à qual nos referimos assim se expressa: "*Eu o faço saborear minha carne para obrigá-lo a se sentir carne*[265]". Levando em conta o contexto específico da situação desta frase, parece-nos interessante pensá-la, metaforicamente, como uma provocação da encarnação. É como se Deus, através do seu Filho encarnado, dissesse a todo vivente: Eu te faço experimentar minha carne (no abraço, na Cruz, no toque, na Eucaristia) para que você se descubra e se sinta carne, encarnado, gerado nesta Carne Primordial. De qualquer forma, é importante recordar que tudo isto que foi dito não acontece senão no homem que "se sente" propriamente dado em sua condição de filho da Vida, filho de Deus, filho no Filho. Tudo isto, por sua vez, pode nos conduzir a pensar uma fenomenologia da ação cristã a partir de uma pedagogia da encarnação haurida da fenomenologia

[265] Cf. SARTRE, J. P. L'Être et le Néant, Gallimard, 1943, p. 462. In LACROIX, Xavier. *O corpo de carne*: as dimensões ética, estética e espiritual do amor. São Paulo: Loyola, p.83.

da vida, a qual, por sua vez, pode nos sugerir as bases para uma teologia fenomenológica do corpo.

Pedagogia cristã da encarnação: abordagem fenomenológica do cristianismo

A compreensão teológica do nosso corpo de carne, a partir da revelação da carne de Cristo como inteligibilidade primordial, emerge como fruto da ação pedagógica do Espírito de Cristo. É no corpo de Cristo, pela ação do seu Espírito, que se compreende a natureza de nossas ações carnais assim como a possibilidade "de poder" que habita cada ser humano. Por isso, intui-se que todo este processo pode ser compreendido a partir da função pedagógica do Espírito do ressuscitado e, portanto, diz respeito ao que denominamos como uma pedagogia cristã da encarnação. Deus, em Jesus Cristo, por meio do Espírito, caminha conosco tal como pedagogo a nos inserir no belo mistério de nossa existência carnal.

Pensar uma teologia fenomenológica do corpo implica a retomada da questão do corpo como situação. No contexto da relação sagrado/ profano, a corporeidade emerge a partir de três paradigmas. Em primeira instância se destaca a correspondência entre corpo-casa-cosmos vivenciada pelo homem nas religiões arcaicas. Neste paradigma, o corpo é uma morada em sua íntima correspondência com o cosmos. O homem está situado num corpo. Esta situação aparece nas religiões arcaicas como uma situação provisória[266]. O ser humano pode transcender sua própria condição situada. O segundo paradigma diz respeito à revelação cristã do corpo na qual nossa corporeidade não deixa de ser situação, mas que aparece, a partir da revelação do Corpo de Cristo, como uma promessa. Em que sentido? No sentido compreender que este corpo não é morada de uma alma, ele é uma alma, ele é vivo e traz em si uma graça, a graça de ter sido criado à imagem e semelhança de Deus. Este dado reinterpretado pelo evento Cristo desemboca na promessa da ressurreição (divinização). A morte não constitui simplesmente a liberação da alma para seu voo ou passagem para outra dimensão ontológica. A promessa da ressurreição traz a dinâmica de uma ruptura na continuidade, envolvendo o corpo no mistério da criação que não foi feita para ser simplesmente morada provisória, mas para ser manifestação da eterna glória de Deus, e a glória de Deus é o homem vivo. O terceiro paradigma pode ser considerado como fruto da dessacralização do corpo e do mundo. Emerge aqui uma

[266] Cf. ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. São Paulo: Martins fontes. 2001, p. 141-146.

corporeidade desabitada de qualquer promessa, não existe nenhuma possibilidade de transcendência menos ainda a visão integradora do corpo ao cosmo em seu sentido religioso (dimensão da mística e do mistério). O corpo humano faz parte simplesmente do conjunto de corpos que formam o universo sem que possa ser considerado por si mesmo uma possibilidade de transcendência.

Para além deste último paradigma, uma teologia fenomenológica do corpo só faz sentido se a abordagem fenomenológica do cristianismo se estabelecer como possibilidade real. O fruto da interação entre as duas perspectivas é a emergência de uma nova fenomenologia da ação. Propondo uma sequência lógica da estrutura desta intuição , descrevemo-la como segue: uma abordagem fenomenológica do cristianismo, a partir do fenômeno da encarnação como inteligibilidade primordial, gera a possibilidade de uma reflexão segunda que podemos nomear como uma teologia fenomenológica do corpo que, por sua vez, manifesta sua influência na práxis a partir da emergência de uma nova fenomenologia da ação. Sistematizando estas reflexões no pensamento teológico global, faz-se possível dizer que: a abordagem fenomenológica do cristianismo diz respeito à perspectiva de uma teologia fundamental; a teologia fenomenológica do corpo constituiria o horizonte do encontro entre antropologia e cristológica e, por fim, a fenomenologia da ação, diz respeito ao horizonte aberto para se pensar a práxis cristã a partir da inteligibilidade primordial que confere sentido a todas as perspectivas. Contudo, a inteligibilidade primordial não diz respeito à outra coisa que à concepção de uma "corporeidade originária", como reflete a fenomenologia da vida, a partir, da revelação do Corpo de Cristo, o qual desempenha para os crentes uma função pedagógica. Disto decorre a intuição central sobre uma pedagogia cristã da encarnação a nos conduzir para uma teologia do corpo que, em realidade, emerge em sua novidade como uma teologia fenomenológica do corpo, já que seu ponto de partida não é a dimensão axiológica, mas o resgate fundamental da possibilidade de uma abordagem fenomenológica do cristianismo.

Retomemos a explicitação das três categorias chaves que funcionam como fio de ariadne para a compreensão do propósito deste artigo. Destarte, pode-se afirmar que a relação entre a abordagem fenomenológica do cristianismo, a proposta de uma pedagogia cristã da encarnação e a teologia fenomenológica do corpo, esboça-se como segue. A possibilidade da abordagem fenomenológica do cristianismo está vinculada essencialmente ao fenômeno da encarnação. Este vínculo é essencial porque neste evento do *ethos* cristão se encontra a condição de possibilidade para se compreender o modo

próprio de doação da Vida que se revela como essência da manifestação. Contudo, a compreensão deste modo originário da revelação da vida supõe um lento percurso de aprendizagem, que é designado como âmbito de uma pedagogia cristã da encarnação, em sua estrita conexão com a função mistagógica do Espírito de Cristo. A pedagogia cristã da encarnação, situada a partir da abordagem fenomenológica do cristianismo, aponta para uma análise fenomenológica da carne e da encarnação. Da fenomenologia da carne e da encarnação, não somente como investigação intelectual, mas, sobretudo como processo vivencial da fé no mistério da encarnação, emerge uma nova forma de compreensão do corpo de carne. A esta nova forma de compreender nossa existência carnal pode ser denominada como a possibilidade de uma teologia fenomenológica do corpo. É através de uma teologia fenomenológica do corpo, enquanto reflexão teológica sobre nossa condição carnal, a partir do modo próprio de revelação da Vida, que podemos redescobrir e sentir as pegadas da vida em nós.

A descoberta das pegadas da vida em nós não acontece senão através da postura do homem como ouvinte da palavra a partir da estrutura fenomenológica da Vida, manifestada em nossa carne como imanência e afetividade e que consideramos, por sua vez, como "Inteligibilidade primordial". Ela é o eixo hermenêutico da compreensão da existência humana e coincide com a tradição espiritual cristã denominada pedagogicamente por Calasanz, a partir de Agostinho, como "Interna inclinação[267]". Contudo, convém afirmar, a partir de Rahner, que a Interna inclinação outra coisa não pode ser que a disposição interior do ser humano como ouvinte da palavra. Ontologicamente fomos criados no Verbo, vitalmente nos encontramos dados Nele e dispostos interiormente a escutá-lo e a acolhê-lo. A "pedagogia cristã da encarnação" supõe uma atenção plena[268] à nossa interioridade. Perscrutando em nossa existência carnal as pegadas da vida, através da escuta atenta do Mestre, fazemos o caminho da encarnação e crescemos em estatura: não somente desenvolvimento físico, mas autocompreensão de nós mesmos como corpo de carne. Crescemos em sabedoria: percepção da estrutura fenomenológica da vida. Refere-se ao campo das virtudes e formação de um intelecto encarnado. E crescemos na percepção da Graça: propriamente

---

[267] Cf. GUERRI, Severino Giner. San José de Calasanz: *maestro y fundador nueva biografía crítica*, Madrid: BAC, 1992, P.253.

[268] Cf. DESMOND, William. *A filosofia e seus outros*: *modos do ser e do pensar*. São Paulo: Loyola, 2000. nota 1, p. 21.

a autopercepção de si mesmo como filho que leva à alter-percepção do outro como irmão (fenomenologia da intersubjetividade), crescimento na dimensão espiritual.

Sobre a intuição da "Pedagogia cristã da encarnação", retomamos a ideia que afirma que a encarnação de Cristo não se deu de forma pontual no momento de sua concepção. Caso fosse assim, a encarnação não teria relação com o verdadeiramente humano. A antropologia atualizada nos aponta para a humanização como um processo, nascemos como espécie *homo sapiens*. Tornar-se humano supõe um processo pedagógico que vai para além dos condicionamentos genéticos da espécie ou mesmo da perspectiva evolutiva da filogênese. Cristo viveu sua existência como processo de encarnação. Desta forma, olhando atentamente a tradição teológica, pode-se afirmar que a encarnação de Cristo equivale à humanização de Deus. Ele passou por um processo pedagógico de encarnação. Este processo foi pedagógico porque, como vimos, supôs um aprendizado. Nisto consiste a afirmação de Lc 2, 52: "*crescia em estatura, sabedoria e graça diante de Deus e dos homens*". Estas palavras descrevem o processo de encarnação do Verbo, do seu nascimento à sua morte de cruz. Encarnação como processo pedagógico de aprender na carne, de se compreender enquanto carne cheia de sabedoria da Vida. A sabedoria de Deus, que é Vida, habita nossa carne. Neste processo pedagógico da encarnação, percebemos nosso corpo de carne em seu dinamismo de evolução que supõe a integração de muitos elementos. Nesta dinâmica de integração, ocorre o mistério da encarnação de desejos, dores e alegrias.

À guisa de conclusão:

Por uma conclusão inconclusa, pode-se pensar que neste processo pedagógico/mistagógico, sob a condução do Espírito de Cristo, a encarnação se vislumbra como a graça de, na autoafecção da Vida em nós, sentir-nos afetados e capazes de afecção. Não é por acaso que o cume do mistério da encarnação do Cristo acontece nesta plenitude de sua capacidade de afecção, sua paixão na carne, suas dores na cruz, mas, sobretudo, a alegria efetiva e afetiva da ressurreição. Este processo pedagógico da encarnação, a partir da carne de Cristo, ajuda-nos a nos compreender como carne agraciada. Ser carne é a graça das graças porque na carne como autoafecção, imanência da vida em nós, está Deus. Nesta carne partícipe da Vida, participamos da condição divina como afirmava Tertuliano ao proclamar "*Caro salutis est cardo*". A "Pedagogia cristã da encarnação" é, portanto, o processo teológico-antropológico existencial pelo qual o Espírito do ressuscitado realiza em nós a obra da Vida primordial através de nossa interna inclinação que nos situa

existencialmente como ouvintes da palavra. Somente a partir deste processo podemos compreender nossa carne como deífera.

Desta forma, nosso corpo de carne é não somente caminho para Deus, mas emerge como inabitação do próprio Deus, morada do Espírito, da Vida. Nesta perspectiva, encarnar-se é se humanizar, e ambas as coisas significam ser santificado. Desta forma, a "Pedagogia cristã da encarnação" pode ser descrita como fenomenologia do nosso processo de humanização que, em Cristo, coincide com nossa incorporação ao mistério da comunhão Trinitária, na linguagem teológica do oriente isto equivale à nossa divinização. Tudo isto nos conduz à proposta de uma Teologia fenomenológica do corpo.

Referências

DESMOND, William. *A filosofia e seus outros*: modos do ser e do pensar. São Paulo: Loyola, 2000. p. 11-38.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. São Paulo: Martins fontes. 2001.

GUERRI, Severino Giner. San José de Calasanz: *maestro y fundador nueva biografía crítica*, Madrid: BAC, 1992.

HENRY, Michel. *Incarnation*: une philosophie de la chair. Paris: Seuil, 2000.

_____*C'est moi la vérite*: pour une philosophie du christianisme. Paris: Seuil, 1996, p. 90-95.

LACROIX, Xavier. *O corpo de carne*: as dimensões ética, estética e espiritual do amor. São Paulo: Loyola, p.83.

SARTRE, J. P. L'Être et le Néant, Gallimard, 1943.

Capítulo 16
AS INTERFACES ENTRE A ARQUITETURA, O ABSTRACIONISMO E A FENOMENOLOGIA DA VIDA

Bianca Mauri

Renato Garibaldi Mauri

Este projeto propõe a análise do ensino da arquitetura através da fenomenologia de Michel Henry. O eu "fenomênico" também se manifesta pela construção de uma arquitetura voltada a captar a "afetividade" do usuário, ao relacionar o contexto histórico ao "*pathos fundamental*",diante do processo de uma arte abstrata, que visa a potencialidade do ser que propicia o encontro de si. A proposta deste projeto será realizada por intermédio do exame bibliográfico, no possível vínculo que se estabelece entre artes, arquitetura e fenomenologia. Esta investigação visa analisar as práticas pedagógicas relativas ao ensino de arquitetura na área das artes visuais vinculando isso com a fenomenologia da vida através da fenomenologia da percepção. Para que desta forma se alcance uma arquitetura que seja independente da atual busca mercantilista contemporânea, responsável pela "barbárie" descrita por Michel Henry. Esta investigação visa entender uma possível arquitetura que vai ao encontro da essência pela afetividade do observador, assim como do usuário. E caracterizar, desta forma, uma vivência de si, através dessa transformação da construção em um possível abrigo para a alma.

Introdução

A retomada do eu "fenomênico" também se manifesta na arte voltada a captar a "afetividade" do usuário, ao relacionar o contexto histórico ao "pathos fundamental", diante do processo de uma arte abstrata, que visa a potencialidade do ser e promove o encontro de si. A Fenomenologia Material designa a singularidade do pensamento de Michel Henry. Ele atribuiu à fenomenologia, a elucidação no aparecer do que faz dele um aparecer, da matéria fenomenológica da qual é feito, do que faz esta matéria, que não é nada mais que a carne patética de nossa vida[269].

[269] Henry, Michel. L'essence de la manifestation. Paris: Épiméthée, PUF, 2011pg222.

A filosofia estabelecida por Henry se caracteriza por ser radical e material, além de explorar a vivência subjetiva. Radical é o esforço de se chegar a raiz do que aparece, precisamente dos fenômenos. É a raiz do que está enterrado, daquilo que não aparece daquilo que se mantém na vida. Ir a raiz significa escavar os fenômenos ir á fonte da manifestação[270].O aspecto material é em relação à construção, aquilo que é impossível erigir um edifício, como aquele ingrediente necessário que se constitui a essência do material de uma casa. É o que dá forma a cada parte do edifício, cada parede. Henry pretende desvelar a matéria que se compõe o aparecer, a substância inserida na manifestação, que sustem todo o aparecer, todo o fundamento e sua essência. O objetivo de Henry é desvelar a raiz material do que aparece por trás da aparência, aquilo que constitui o verdadeiro ser dos fenômenos. Para Henry, a vida é a essência, a matéria primordial de toda "manifestação originária". (idem). Logo para o filósofo francês, toda a impressão acontece na vida, e esta se faz na carne viva na impressão do sentir. Com isso Henry propõe uma inversão fenomenológica.[271]

Outro termo utilizado por Henry é "fenomenologia da vida". Porque a vida é tão-só aquilo que experiência em si mesma 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 (...). A vida experimenta-se a si mesma como pathos, é uma afectividade originária e pura, uma Afetividade a que chamamos transcendental porque é ela, com efeito, que torna possível o experimentar-se a si mesma, sem distância no sofrer inexorável e a passividade inultrapassável de uma paixão. É nesta Afectividade e como Afectividade que se cumpre a autorevelação da vida. A afectividade originária é a matéria fenomenológica da auto-revelação que constitui a essência da vida. Ela faz desta matéria, uma matéria impressional que jamais é uma matéria inerte, a identidade morta de uma coisa. É uma matéria impressional, experienciando-se a si mesma e não deixando de o fazer, uma autoimpressionalidade viva[272].

A fenomenologia da Vida mostra que a doação afetiva não é um simples efeito da Vida em nós: no poder em que somos investidos na experiência como este si efetivo que

---

[270] - _____.La fenomenologia Radical, la questiòn de Dios y el problema del mal. Buenos Aires: Encuentro,2013.

[271] - Henry, Michel. La fenomenologia Radical, la questiòn de Dios y el problema del mal. Buenos Aires: Encuentro,2013.

[272] HENRY, Michel. Encarnação: uma filosofia da carne. Trad. Florinda Martins. Portugal: Círculo de Leitores, 2000.

sou, um si que é por isso pessoa e enquanto tal tornando-se ele mesmo possibilidade efetiva de ação. O afeto não pode ser visto como efeito de uma causa, pois ele é a matéria fenomenológica da Vida na qual sou investida neste corpo vivo, no qual sou possível e por isso não me posso libertar dele. A vida é irrepressível, nas modalidades do sofrer e do fruir: investimos numa ou outra modalidade; operamos a passagem de uma à outra, nesta trama interna em que todas as relações se tecem. O sofrimento não é um afeto causado por um acontecimento estranho ao si, mas revela este modo originário de eu ser nesta situação concreta em que me encontro.[273]

A tese de Michel Henry parte da fenomenologia, na "essência da manifestação", algo denominado de "subjetividade". Segundo o filósofo, há que repensar a tradição da fenomenologia. Para Henry[274]. O aparecer para Husserl, a intencionalidade é a estrutura da consciência, é o dizer, no âmbito da manifestação dos fenômenos. Para Heidegger, a essência aparece na temporalidade originária, do qual constitui o sentido de ser e dizer, é o sentido da fonte dos entes, o fundamento ontológico originário está na temporalidade.

"A fenomenologia é a ciência da essência dos fenómenos, isto é, da sua fenomenalidade pura. Por outras palavras, a fenomenologia não considera as coisas, mas a maneira como elas se nos dão, o seu modo de doação".[275]

O objeto da fenomenologia não é, portanto, em última análise, a maneira como as coisas se nos dão, mas a maneira como se dá a própria doação, a maneira como se manifesta a manifestação pura, a maneira como se revela a revelação

1 – Afetividade na Fenomenologia da Vida

A Fenomenologia da vida afetiva desvincula a intencionalidade e a representatividade, pois é a doação em pessoa, o eu transcendental na constituição do eu , situa o seio da própria doação – afecção de si geradora de relação, colaboração significativa diante dos estudos que Henry fez a Descartes e a Espinosa. Na análise da Florinda Martins situa no seio da própria doação – afecção de si geradora de relação -

[273] HENRY, Michel. Genealogia da psicanálise o começo perdido. Apres. Florinda Martins. Trad. Rodrigo Vieira Marques. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009p27.
[274] Henry, Michel. L'essence de la manifestation. Paris: Épiméthée, PUF, 2011.
[275]HENRY, Michel . Genealogia da psicanálise o começo perdido. Apres. Florinda Martins. Trad. Rodrigo Vieira Marques. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009.p2.

transcendência para uma interioridade plena de ação. É através do corpo, o eu subjetivo, pela causa imanente que eu compreendo o outro na ação doadora de sentido. "Em "Recuperar o humanismo".[276] mostra que Henry, compreende o humano, que perdeu a afecção primordial da vida, e restaura a dimensão constitutiva de si em construções transcendentais distantes desta doação afectiva em si de si" [277]. Espinosa contribui de forma significativa para a compreensão de Henry no que diz respeito aos afetos, principalmente na "Ética"[278] pois relaciona a natureza dos afetos, sua a força dos afetos, os encontros e os gêneros de conhecimento. Henry faz uma análise desses quesitos na sua primeira obra, de nominada " Le Bonheur de Spinoza"(1942/1943). Ao analisar a obra se percebe alguns conceitos convergentes entre Henry e Espinosa[279].

"A teoria dos afetos na "Ética" retrata que o "affectus" é usado filosoficamente em sua maior extensão e generalidade, porquanto designa todo estado, condição ou qualidade que consiste em sofrer uma ação sendo influenciado ou modificado por ela" Abbagnano[280]. Implica, portanto, em uma ação sofrida. O termo afeto exprime a transição de um estado a outro, alegria (afetos ativos) ou tristeza (afetos passivos), através do "conatus", esforço, através da alta potência, transmite alegria, baixa potência a tristeza, essa alteração perpassa no corpo afetante e no corpo afetado, em um processo contínuo da existência. Para ocorrer o afeto é necessário os encontros inevitáveis na vida, com seres animados e inanimados, e através desses encontros há a constituição das alegrias e tristezas, alta ou baixa potência. Portanto, o ser humano é o resultado dos afetos nos encontros do processo de existência na vida, aspecto essencial para explicar e não justificar, o ser humano.

3 – O Abstracionismo em Michel Henry

Segundo Sperling (2015, p.28), "Ao incorporar o espaço vivencial do participante a obra deixa de estar no espaço para ser no espaço. Ganha qualidade de corpo, no sentido conferido por Merleau-Ponty, pois o espaço é sua dimensão ontológica. "

---

[276] MARTINS, F. Recuperar o Humanismo - Para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry. Principia, Publicações Universitárias e Científicas: Cascais,2005.
[277] MARTINS, F. Recuperar o Humanismo - Para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry. Principia, Publicações Universitárias e Científicas: Cascais,2005.P 13.
[278] SPINOZA, Benedictus. Ética. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
[279] _____. Indicações biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde. Trad. Rodrigo Vieira Marques. In: MARQUES, Rodrigo Vieira; MANZI FILHO, Ronaldo (Orgs.). Paisagens da fenomenologia francesa. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2011, p. 215-224.
[280] ABBAGNANO, Nico. Dicionário de filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

O corpo toma lugar na obra de Merleau-Ponty, sendo que a experiência do corpo nos ensina a enraizar o espaço, na experiência há um caminho significativo na direção a uma absorção comportamental, sendo estas o que ele chama de "simbologia geral do corpo": "olfato-visão-paladar-audição e tato". A teoria fenomenológica de Merleau-Ponty inicia-se com ênfase na percepção e síntese do corpo próprio, sendo necessária assim uma compreensão da linguagem como produtora e criadora dos sentidos, posteriormente o autor estabelece um descentramento do sujeito, conferindo desta forma uma potência da criação dos sentidos através da fala.

Ainda na linha da fenomenologia, com um tema também original e fecundo, está a abordagem feita por Michel Henry (1922 – 2002), que constitui aquilo que é chamado a "fenomenologia da vida", ou "fenomenologia material". Na obra "Ver o Invisível" (Henry, 2012, p.9), Michel Henry, afirma a inovação radical de Kandinsky, sendo esta radical por não ser figurativa, tornando-o único entre artistas como Picasso, Mondrian, Malevitch e Klee. Nesta obra, Henry declara a importância de se compreender a obra de Kandinsky para visualizar a possibilidade de análise da pintura e consequentemente a própria arte. Sua reflexão se inicia a partir da distinção entre exterior e interior na obra de Kandinsky, a perspectiva que se tem destes delimita a pintura tradicional da abstrata, de forma que o interior e exterior são diferentes modos de cada um se mostrar.

De forma mais clara, para Michel Henry o exterior seria o visível e o interior o invisível, corpo e carne, de forma que o interior é a vida, a afetividade, o pathos fundamental, é este "invisível" que Henry afirma na obra de Kandinsky. O artista russo, em sua obra teórica, confirma a visão em forma da seguinte equação:

Interior = interioridade da subjetividade absoluta = vida = invisível = páthos = conteúdo abstrato = forma abstrata (Henry,2012,p.39)

Segundo Henry: "O génio de Kandinsky é o de não apenas ter levado esta capacidade de pintar o invisível – as nossas pulsões, os nossos afetos, a nossa força – a um grau nunca alcançado, mas ainda ter produzido a explicação desta capacidade extraordinária" (Henry, 2012, p. 50).

Rainer Wick em "A Pedagogia da Bauhaus" disserta sobre a pedagogia de Kandinsky:

> "A forte ênfase reservada ao método analítico como princípio didático fundamental, o postulado da interpretação racional dos

> meios de criação e de sua redução a formas de cores básicas, bem como o postulado de uma investigação 'microscópica' das tensões internas dentro de uma forma ou de um complexo formal, não excluem, ao ver de Kandinsky, a transmissão das qualidades espirituais evocativas de emoções, próprias ás formas e cores."(Wick, 1989, p.306)

Michel Henry considera a inovação feita por Kandinsky em suas obras e teorias tendo em vista que o pintor através de sua arte revela a possibilidade de uma arte direcionada a própria vida.

Com relação a arquitetura Henry reitera:

> "Pinturas murais, esculturas, a repartição da luz, a disposição dos espaços, acrescendo-se à simples funcionalidade da arquitetura num edifício, possibilitam-lhe responder ao apelo pluriforme da sensibilidade humana, ensejando-lhe exercer sua riqueza potencial: era exatamente esse programa da Bauhaus. Mas Kandinsky compreendera que, sob pena de cair na grande diloquência ilustrada pelo neoclassicismo da década de 1930, a síntese das artes só pode ser subjetiva, abastecendo-se na força do páthos , em seus conflitos internos e em seu destino, o princípio único e diferenciado de suas construções. São as tonalidades afetivas que a abstração kandiskyana trabalha diretamente definindo-as, desvelando-as, afinando-as, superpondo-as, combinando-as, perscrutando-as e provocando sua história, suas transformações secretas. A monumentalidade que ela edifica é a da vida,

> devolvida à integralidade de seus poderes. A criação estética não difere da edificação dessa monumentalidade interior" (Henry, 2012, p.140).

Segundo Ernest Fisher em "A necessidade da Arte" sempre que se projeta algo, o conteúdo visual desta comunicação é composto por certos Elementos Visuais e são estes que estabelecem ou compõem a substância básico do que é visto. Os Elementos Visuais se tornam, desta forma, o ponto de partida de análise das manifestações visuais.

A análise feita a partir da decomposição dos elementos que constituem a manifestação visual seria uma das formas de análise mais reveladoras para que desta forma se possa compreender o todo. De acordo com Fisher, os principais vocábulos para se formar uma Linguagem Visual seriam: o ponto; a linha; o plano; o volume e a cor.

Ao analisar a obra de Kandinsky, Henry expressa que o conteúdo da pintura é a vida invisível ao passo que a forma é a materialização da vida realizada por meio do ponto, da linha e do plano.

Em 1922 Kandinsky inicia sua atividade docente na Bauhaus, o ponto central de seu ensino ministrado no local era a introdução dos elementos formais abstratos. Trabalhava exaustivamente os seguintes temas: Teoria das Cores, Teoria das Formas, Teoria das cores e das formas e os Planos Básicos.(Wick, 1989)Os temas anteriormente citados continuam sendo explanados na disciplina de Linguagem Visual nos cursos de Arquitetura e Urbanismo.

A arte e a teoria baseada em Kandinsky se unem com a arquitetura na série de criações como o Almanaque do Cavaleiro Azul ou as composições murais na Exposição Internacional de Arquitetura em Berlim de 1931 que eram compostas por paredes revestidas de cerâmicas abstratas com a finalidade de produzir um equivalente pictórico da música. O livro Ver o Invisível explicita este espetáculo revolucionário como um reencontro com o projeto histórico da Bauhaus: "as diferentes artes contribuindo para uma arquitetura que as integra todas e, no mais das vezes, produzindo conjunto de obras coletivas suscetíveis de renovar a vida social, econômica e cultural da época" (Henry, 2012, p.76)

Em Ver o invisível Henry declara que:

> “Na relação da vida à obra de arte, não há nenhum olhar suscetível de conferir um sentido, um valor ao objeto, porque não há nem olhar, nem sentido, nem objeto, porque a relação da vida à cor, por exemplo, é a subjetividade desta, ou seja, a própria vida. ” (Henry,2012, p.96).

Desta forma a obra de arte se afasta através da “barbárie” de uma pretensa objetividade exclusivista de um saber científico. A encarar este saber é desenvolvida uma crise de ideais simultâneos no entendimento da realidade, de forma que se esquece da própria vida, o que há antes de qualquer conhecimento.

A partir do pensamento materialista, científico e objetivo o panorama atual da sociedade é tão assolador quanto uma cena de barbárie. Para Michel Henry o método científico remove subjetividade humana e situa o foco na exterioridade subjetiva, esta sendo cega, estéril e desintegradadora da cultura.

Em “Amor de olhos fechados” (Henry, 2015), Henry expõe uma cidade que após seu apogeu experiencia uma agressão a si própria. No encalço deste ataque incorpora a ideologia cientificista, tendo este impacto devido a possibilidade contemporânea do sujeito evadir-se de si mesmo. A arquitetura incorpora a crítica a este academicismo e se torna corpo vivente da transformação ocorrida pela barbárie.

De acordo com Karin Hellen Kepler Wondracek (Wondracek, 2010, p.40) "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."

No romance filosófico as pessoas destroem monumentos e símbolos estéticos por já não se sentirem vivas. Sendo a vida a responsável pela construção de tais obras, logo, a destruição desta cidade corresponde a aniquilação da própria vida.

Na introdução de “Ver o Invisível” Henry questiona se o meio mais apropriado de se desvelar a fonte de valores estéticos realmente seria o de um mundo do niilismo europeu, com valores que se desfazem e se autodestroem. Ainda argumenta:

> “Como, depois de gesticulações dadaístas e das pretensões vazias do surrealismo, na confusão das modas, das escolas e dos manifestos, lançados devido ao blefe dos marchands e da mídia, reconhecer o princípio verdadeiro das obras de arte autênticas? ” (2012, p.11).

Considerações finais

A “auto afecção”, tem importância crucial no essencial da vida, designa a essência de si ou como ele cita a essência do espírito. É a invisibilidade, que se prefigura em uma imanência radical, que se situa na experiência da afetividade, essência original do “Logos”. O ser dá –se como afeto, pois é enquanto afeto que orginalmente nos é dado prova - lo[281] . A afetividade é primordial para se chegar a invisibilidade, na dor, na fome, na tristeza, na alegria, na arte, na expressão de si. “A afetividade é a essência originária da revelação, a autoafecção fenomenológica do ser e seu surgimento primeiro”[282]. A imanência e a afetividade estão explícitas em toda a obra de Michel Henry, inclusive na relação da “carne” onde se prefigura tanto o visável quanto o invisível da vida, em sua plena subjetividade corporal. O corpo faz parte da essência do ser, a vida perpassa pelo corpo em toda a complexidade da subjetividade, na comunicação de minha afetividade do meu corpo para o outro corpo, diante da incorporação dos sentidos, em uma abertura transcendental de si, no envolvimento da plenitudade da vida, como na alteridade. Henry, tem um nome e uma fenomenalidade próprias: seu nome é vida e, sua fenomenalidade, o efetivo advir a si da vida. O que é então, isto a que chamamos de vida? Viver significa

[281] Artigo de Martins, Florinda. Humanística e Teologia, Tomo XXXV Fascículo 2. Porto: Universidade Católica Editora, 2014p.166.
[282]

ser. ...A vida é uma dimensão de imanência radical[283]. Assim, e porquanto todas as afeções da vida em mim me são dadas enquanto afeções do corpo, a relação do "eu consigo posta por um outro" será a relação do eu com as afeções da vida que, no corpo, na arte, no abstracionismo, se efetivam e intimamente me constituem. E nesse caso todas as afecções do corpo são experiências transcendentais. Na vida reside "Arqui – Revelação do Arqui – Corpo, o eterno abraço consigo do ser e do seu pathos e antes de sua dispersão ilusória na exterioridade irreal da ek – stasis, a essência mesma de nosso ser"[284]. Este "fundo comum", a imanência, na constituição dos afetos pelo corpo, reside na a alteridade, na compreensão do co – pathos, sem ignorar a ipseidade. A possibilidade da valorização do encontro com o outro, a compreensão do olhar que busca o próximo no processo da visualização do outro, está a relação da vida, em seu fluxo permanente, na caracterização do humano. Afinal a constituição da humanidade permanece no denominador comum na compreensão da essência da vida. A potência e o ato em relação na arte se faz na motricidade a partir da percepção da vida na preponderância da observação daquilo que é comum na humanidade, na afetividade e na arquitetura.

Phrygia Arruda, professora doutora da Universidade Federal do Rio de Janeiro discorre sobre Christian Norberg- Schulz em "O Fenômeno do Lugar" onde faz as seguintes indagações:

> **"**Christian Norberg- Schulz descreve a relação entre indivíduo e espaço: explicando que ao mover-se através dos espaços, a pessoa frequentemente revive emoções relacionadas aos mesmos vividos anteriormente, ou aplica modelos de lugares já visitados; Tais emoções estão associadas ao visitante, contudo, deve-se compreender que o próprio lugar tem um jeito e um estado emocional,

[283] HENRY, Michel. O que é isto a que chamamos vida?. In: MARQUES, Rodrigo Vieira, MANZI FILHO, Ronaldo (Orgs). Paisagens da fenomenologia francesa. Trad. Rodrigo Vieira.p. 207.
Marques. Conferência pronunciada na Universidade de Québec em Trois-Rivières, em primeiro de novembro de 1977. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
[284] Henry, Michel. Genealogia da Psicanálise: o comeco perdido. Traducao de Rodrigo Marques. Apresentacao de Florinda Martins. Curitiba: UFPR,2003.

> independente do estado de espírito do visitante no momento do encontro, é isto que se chama o sentido do espírito do lugar, *genius loci*”.” (Arruda, 2012)

É este estado, este espírito do lugar que é o centro desta pesquisa. O espaço através de um olhar fenomênico, na linha de Michel Henry, possui ainda uma gama de possibilidades inexploradas na arquitetura.

O estudo da fenomenologia henryana sugere a reflexão dos dias atuais, estabelecendo a prioridade da vida, para isto se utiliza o abstracionismo, como uma possível busca do elo perdido do humano. “Viver significa ser” (Marques, 2011, p.199) para que os estereótipos possam ter condições dignas de se tornar sujeitos da história. “Pois cada bocado do visível, uma bocada nos é estendida” (Kafta, 1945, p.309).

Referências

Clark, L. Lygia Clark. Textos de Ferreira Gullar, Mário Pedrosa e Lygia Clark. Rio de Janeiro: Funarte, 1980

HELENO, José Manuel. Michel Henry e a noção da arte. Revista Filosófica de Coimbra, 2016.

HENRY, Michel. A felicidade de Espinosa. Mathesis: Lisboa, 2005. Tradução de Florinda Martins. In: MARTINS, F.; A felicidade, - Fenix Renascida do Niilismo. Obra organizada por Florinda Martins e Olga Lourenço.

_____. Encarnação: por uma filosofia da carne. tradução de Florinda Martins. Lisboa: Circulo de Leitores, 2001.

_____. A Barbárie. São Paulo: É Realizações,2012.

_____. Eu sou a verdade: para uma filosofia do cristianismo. Tradução de Florinda Martins Lisboa: Vega, 1998..

_____. Fenomenología de la vida. Trad. Mario Lipsitz.1. ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

_____. Fenomenología material. Trad. Javier Teira y Roberto Ranz. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

_____. Genealogia da psicanálise o começo perdido. Apres. Florinda Martins. Trad. Rodrigo Vieira Marques. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009.

_____. Indicações biográficas: entrevista de Michel Henry com Roland Vaschalde. Trad. Rodrigo Vieira Marques. In: MARQUES, Rodrigo Vieira; MANZI

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

_____. Voir l'invisible. Sur Kandinsky. Paris: Quadrige/PUF, 2005.

Henry, Michel. La barbárie. Paris: Quadrige/PUF, 2008.

_____.La fenomenologia Radical, la questiòn de Dios y el problema del mal. Buenos Aires: Encuentro,2013.

_____. L'essence de la manifestation. Paris: Épiméthée, PUF, 2011.

_____. O que é isto a que chamamos vida?. In: MARQUES, Rodrigo Vieira, MANZI FILHO, Ronaldo (Orgs). Paisagens da fenomenologia francesa. Trad. Rodrigo Vieira Marques. Conferência pronunciada na Universidade de Québec em Trois-Rivières, em primeiro de novembro de 1977. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

MARTINS, Florinda. Apresentação. In: HENRY, Michel. Genealogia da psicanálise: o começo perdido. Curitiba, PR: Editora UFPR, 2009, p.09-33.

_____. Michel Henry: O que pode um corpo?. U.C.P., Lisboa, 2010.

Sperling, D.M. Corpo + Arte = Arquitetura. Proposições de Hélio Oiticica e Lygia Clark. Concinnitas, 2015

_____. Recuperar o Humanismo - Para uma fenomenologia da alteridade em Michel Henry. Principia, Publicações Universitárias e Científicas: Cascais,2005.

MARQUES, Rodrigo Vieira, MANZI FILHO, Ronaldo (Orgs). Paisagens da fenomenologia francesa. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

MARTINS, Florinda, CARDOSO, Adelino (Orgs). A felicidade na fenomenologia da vida: colóquio internacional Michel Henry. Portugal: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

Kandinsky. De lo Espiritual en el Arte. Barcelona: Barral – Labor, 1983.

Oiticica Fo., C. Hélio Oiticica: cor, imagem, poética. Rio de Janeiro: Centro de Arte Hélio Oiticica,2003

SPINOZA, Benedictus. Ética. Trad. Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

Wondracek, Karin Hellen Kepler Ser nascido na vida: a fenomenologia da vida de Michel Henry e sua contribuição para a clínica. – São Leopoldo : EST/PPG, 2010

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

Merleau-Ponty, Maurice. O olho e o espírito. Tradução Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

Kandinsky, Wassily. O Espiritual na Arte. São Paulo: Martins Fontes: 1990.

Kafk, F. Journal Intime. Paris: Grasser, 1945. P.309.

ARRUDA, Phrygia. O fenômeno do lugar. Disponível em: < https://pt.linkedin.com/pulse/o-fen%C3%B4meno-do-lugar-phrygia-arruda >. Acesso em: 29 out. 2017.

NORBERG-SCHULZ, Christian. O fenômeno do lugar. In: NESBITT, Kate (org.). Uma nova agenda para a arquitetura – Antologia teórica 1965-1995. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

EISENMAN, Peter; KOOLHAAS, Rem. Supercritical. Londres: AA Publications, 2010.

FISCHER, Ernst. A Necessidade da Arte. Rio de Janeiro: Zahar, 1983, DENARDI, M. S. Christiane

WICK, Rainer. Pegagogia da Bauhaus / Rainer Wick ; [tradução João Azenha Jr.]. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

Sobre os autores

André Luiz de Oliveira

Psicólogo, doutorando em ciências, Universidade de São Paulo, Brasil.

Andrés Eduardo Aguirre Antúnez

Psicólogo, Professor, Universidade de São Paulo, Brasil.

Bianca Mauri

Mestranda em Arquitetura e Urbanismo, PUC Campinas, Brasil

Erika Rodrigues Colombo

Doutoranda, Universidade de São Paulo, Brasil.

Florinda Martins

Filósofa, Professora emérita da Universidade Católica Portuguesa, Porto, Portugal.

Gillianno Mazzetto de Castro

Filósofo, Doutorado em Psicologia, Universidade Católica Dom Bosco, MS, Brasil

Jacqueline Santoantonio

Psicóloga, Doutora em Ciências, Universidade Federal de São Paulo, Brasil

John David Barrientos Rodríguez

Filósofo, Professor, Tokyo University of Foreign Studies, Japan.

Jorge Cunha

Universidade Católica Portuguesa, Porto, Portugal.

José Sebastião Gonçalves

Professor, Instituto de Filosofia e Teologia São Tomás de Aquino, ISTA-BH Minas Gerais, Brasil.

Mario Lipsitz

Filósofo, Professor, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, Argentina.

Renato Garibaldi Mauri

Professor, UNASP, Engenheiro Coelho, Brasil.

Roland Vaschalde

Escritor, La Gazette d'Aliahova, Montpellier, França.

Rolf Kühn

Filósofo, Professor, Freiburg-im-Breisgau University, Alemanha.